شرح مواقف للابهری

من كتب الفقير عبد الباقي [illegible]

I

٢٨

شرح المواقف للعلامة سيف الدين الابهري
تلميذ المصنف واول شارح للكتاب ومنه اخذ
السيد الشريف في اكثر المواضع ولذ نفع لشرحه
بتوقف حل كثير من مواضعه على هذا الشرح

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الحمد لله العلي شأنه اقول صدر المصنف خطبة الكتاب بما يتضمن اكثر مقاصد ارباب الكلام سيما
الاشعريين منهم من مباحث الالهيات والاستدلال عليها من الممكنات ومباحث النبوات وما يتبعها
من مباحث الامامة رعاية لبراعة الاستهلال اما مباحث الالهيات فالغرض منها اثبات الواجب ثم
وبيان صفاته واحكامه فاشار اليه بقوله العلي شأنه اي امره وحاله فوق جميع الامور والاحوال رتبة لانه
افعل مبالغة في العال كالعليم في العالم فيكون موجودا لان الشيء اما موجود واما معدوم والوجود اعلى مرتبة
من العدم ومتصفا بما هو من معالي الامور لانه ينقسم الموجود الى السبب والمسبب والسبب اعلى رتبة من المسبب
وكذلك ينقسم الى الواجب والممكن والواجب اعلى وكذلك ينقسم الى الكامل المطلق وغيره والكامل
المطلق اعلى وكذلك ينقسم الى العالم وغيره والعالم اعلى مرتبة ثم العالم ينقسم الى ما يكون علمه شاملا لجميع الا
ويسعد علمه في حقايق المركبات والبسايط والى غيره والاول اعلى وكذلك ينقسم الى القادر وغيره والقادر
اعلى ثم القادر ينقسم الى ما يكون قدرته كاملة يمكن ان تتعلق بجميع الممكنات والى غيره والاول اعلى وكذلك
القول في سائر صفاته والله تعالى اعلى مرتبة في كل تقسيم فيكون سببا للاسباب وواجبا بالذات وكاملا
على الاطلاق وعالما بجميع الاشياء وقادرا على جميع الممكنات فالعلو المطلق لا يكون الا له وكل ما سواه فهو انما
بالاضافة الى ما فوقه وعلي بالاضافة الى ما دونه ان كان دونه فهو العلي المطلق كما قال الله تعالى وهو العلي العظيم
وما سواه علي بالاضافة ان كان له علو وفي ايراد لفظ الشان فايدتان احديهما التنبيه على ان كل امر وحال
له فهو اعلى رتبة من سائر الامور والاحوال كما ان وجوده اعلى مرتبة من عدم المعدومات
ومن وجود سائر الموجودات والثانية ان العلي اذا اطلق على الله تعالى لا ينبغي ان يفهم من العلو
المكان كما سبق وهم المشبهة بل ينبغي ان يحمل على العلو بحسب الشان والرتبة ثم قال الجلي برهانه القوي
سلطانه لان جمهور المتكلمين قالوا ان التصديق بوجود الباري تعالى نظري وزعم شرذمة منهم انما اعتقاده
لازم ويتوقف عليه ثبوت الشرع كاثبات الواجب وبعض صفاته والنبوة ضروري وسفسطة فاشار
بذلك الى قول الجمهور والمذهب المنصور فانه يدل بالالتزام على ان اثباته نظري اذ لا برهان على الضروري بل
واوضح فيه ان برهان اثباته جلي قوي اما بيان كونه جليا فلانه يمكن لكل مكلف ان يستدل بالتفكر في احوال
الافاق التي هي اظهر الاشياء عند الحس وبالتفكر في نفسه التي هي اقرب الاشياء اليه على وجود صانع عالم
كامل القدرة وهو الله تعالى وان لم يقدر بعضهم على تنقيح الدليل وترتيبه كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير وآثار
الاقدام على المسير اسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير ولا يخفى ان الاستدلال
بالامور الظاهرة والقرينة البينة الدالة على المطلوب يسهل له العثور فيها قطعا على الحد الاوسط الذي هو الاهم
يكون جليا بالنسبة الى الاستدلال بغيرها اذ ربما تعسر فيه العثور على الحد الاوسط او لا يكون سترائه منها ويدل عليه ذكر

قوله

2 وله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم وقوله وفي الارض آيات للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون
فان قوله في الآفاق وفي انفسكم وكذا قوله وفي الارض آيات للموقنين يدل على ان كل واحد منهما
دلالة على وجود الصانع وقوله افلا تبصرون دال على ان النظر فيهما جلي كالمحسوس المشاهد واما قوته فلانه
استدلال من وجود الاثر على وجود المؤثر وهو قطعي لامتناع وجود الاثر بدون المؤثر بخلاف الاستدلال
من وجود المؤثر على وجود الاثر لجواز تخلف الاثر عن المؤثر لمانع وفي قوله للموقنين اشارة الى قوة هذه
الاستدلال والبرهان والسلطان كلاهما بمعنى الحجة وسمي الدليل برهانا لانارته من قولهم ابره السحاب برهره
بكسر العين واللام معا والدليل على زيادة النون قولهم ابره الرجل اذا جاء بالبرهان هكذا ذكر في الكشاف
وذكر في الاساس ان برهن مولد وقد استعمله المصنف في مواضع من هذا الكتاب جريا على المشهور
وسمي سلطانا لانارته لانه من السليط وهو الدهن ولان المتمسك به يقهر او مطلوبه لانه من السلاطة وهو القهر
كما سمي حجة لانها تدل على الغلبة يقال حجه اذا غلبه والمتمسك به يغلب الخصم او المطلوب ثم اردف
ذلك بقوله الكامل حوله الشامل طوله لان العلماء يستدلون على وجوده تعالى بصفاته الذاتية وعلى صفاته
الذاتية بصفاته الفعلية فاشار الى الاول بقوله الكامل حوله اي قوته والقوة قد تطلق على القدرة كما سيجي
في بحث الكيفيات النفسانية والى الثاني بقوله الشامل طوله اي منه وانعامه بين اولا انه تعالى
الامور من الوجود وغيره ثم ان العلم به نظري ثم ما يكتسب به ذلك العلم وهو العلم بصفاته الذاتية ثم ما يكتسب
به العلم بصفاته الذاتية وهو العلم بصفاته الفعلية فهذه الاوصاف كما ترى اخذ بعضها بحجزة بعض ثم رجع
القهقرى بعوده على بدئه علما وعددا في ما تحظه فاعلا ثم رجع القهقرى انما هو فيما قررت اي فيما قرر من
وادرج في ذلك الفوايد الزوايد فذكر من صفاته الفعلية خلق السموات والارضين وجعل منه الى القدرة
الكاملة التي هي من صفاته الذاتية واومأ الى رابطة ههنا بما يدل الاول على الآخر والظاهر من صفاته الفعلية
الى جعل الامر مترددا بين السموات والارضين على وجه به صلاحهما وانتظام حال اهلهما او من السموات الى الارض
وربط الامور الارضية بالسماوية ثم جعل منه الى العلم من صفاته الذاتية مرتبة على ربطها بينها ... الاول
على الكامل تعالى الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن بكمال قدرته وجعل الامر مترددا بينهن بالغ الحكمة
وبيان وجه الدلالة في ذلك ان قوله الذي خلق سبع سموات الى آخره منبها على دلالة صفة الفعل
على صفة الذات ومن تفكر في خلق السموات السبع وحركاتها وتعيين بعض منها بالقطبية وبعض للنجم
الكوكب وبعض بروج معين واختصاصها بالخواص مع تجانس اجزائها وتماثلها علم قطعا ان خالقها
له قدرة كاملة وكذلك القول في الارض او بين السموات والارضين وربط الامور الارضية بالسماوية
على وفق مصالح العباد وعلم جريان ... عالم وله حكمة بالغة والحكمة هي العلم بالاشياء والعمل على وفق الصواب
والى ذلك يشير قوله تعالى الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا ان الله على كل شيء

قدير

وانه اسه قد احاط بكل شي علما ثم بين ان العلم بالصانع نظري مشيرا اليه بقوله ثم امرهم بالتفكر في مخلوقاته والتدبر
بمصنوعاته اذ لو كان ضروريا لما كان مقدورا للمكلف فلم يصح التكليف به واوضح فيه ان النظر في معرفة
الله تعالى واجب وان وجوبه شرعي كما هو مذهب الاشاعرة وجعله محيا لعامتين احدهما ان او
اولاهما الاشارة الى مراتب الانسان في اكتساب النظريات وهي اربع الاول تحليه بالعقل الهيولاني
وهو عبارة عن قوة اعطاه الله تعالى اياها بها يستعد لادراك المعلومات وهو غير العلم الضروري لانه في اول الامر
قد يفقد جميع العلوم ولا يفقد العقل الغريزي ويسميه الحكماء العقل الهيولاني واشار الى هذه المرتبة بقوله و
وكرم بني ادم بالعقل الغريزي واراد بني ادم نوع الانسان لان هذه المراتب تشمل آدم ايضا فاطلق
الخاص واراد به العام ولم يطلق لفظ الانسان بدله رعاية على ما ورد في الكلام المجيد من قوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم
الثانية اتصافه بالعلم الضروري لانه تعالى اعطاه الالات من الحواس الظاهرة والباطنة اذا استعملها لادراك
المحسوسات حصل ادراكات ومناسبات بينها وهو علم ضروري ومن المبادي الاولى ويسميه الحكماء العقل بالملكة
والى هذه المرتبة اشار بقوله والعلم الضروري الثالثة اكتسابه للنظري بترتيب الضروريات والاستدلال
بها على النظريات ويسميه الحكماء العقل بالفعل والى هذه اشار بقوله والهمهم للنظر والاستدلال لان ذلك وقع
في نسخة الاصل واهله والغرض ليس آدم ساير الانسان على ما وقع التنبيه عليه او للعقل الدامغة انحصاره للنظر
بحث لا تغشى الذهن وهو غاية الارتقاء في معارج الكمالات العلمية ويسميه الحكماء العقل المستفاد
واليه الاشارة بقوله والارتقاء في مدارج الكمال وثانيهما ان النظر في صفاته الفعلية والذاتية يؤدي الى العلم
بثبوت الصانع وذلك لان من نظر في مخلوقات الله تعالى ومصنوعاته علم ان فعلها لا يتم بدون قدرة
كاملة بموجود له صفات الكمال والى هذا اشار بقوله يهديهم الى العلم بوجود الصانع وفيه رد على
السمنية حيث قالوا النظر لا يؤدي الى العلم وعلى المهندسين حيث قالوا انه لا يؤدي الى العلم في الالهيات
وعلى الملاحدة حيث قالوا انه لا يؤدي الى العلم في الالهيات ما لم يقترن به تعليم معلم يؤدي اليه النظر في الآفاق
وفي الانفس وفيه بعض ما اجمل في قوله العلي شانه من ذلك كونه موجودا للعلم الضروري بان لا بد
موجود لا يعتبر الوجود بغيره وكونه قديما اذ لو كان حادثا لاحتاج الى مؤثر اخر لانه المحدث على الاحتياج
ويلزم الدور والتسلسل وكونه قيوما اي قائما بذاته غير محتاج في ذاته وصفاته الى الغير وسببا للتقويم بما سواه
لانه مبالغة من القيام ومحال المبالغة انما تحصل باستغنائه عما سواه وافتقار ما سواه اليه وانما اول النظر
لانه لو افتقر الى الغير لزم التعدد او التسلسل ولو صح عنه شي عما سواه يلزم الشريك وهو مخالف لنظام
العالم وكونه واحدا والحسن فعل في الفروع جنبهما ان الواحد اذا اطلق من غير تقدم موصوف اريد به
المتوحد في ذاته واذا اجري على الموصوف اريد به المتوحد في صفة معنى الواحد ههنا انه المتوحد
في صفاته لانه لا يشارك فيها غيره ومعنى الاحد انه المتوحد في ذاته لا تركب فيه والقيام وكونه فردا اي غير مشبه

صاحبة

3 صاحبة ولا ولد ولا والد وكونه صمدا اي سيدا مرجوعا اليه في الحوائج لاحتياج الكل اليه اذا قصده وكونه منزها
عن الاشباه اي عما يشاركه في الكيف والامثال اي عما يشاركه في الصفات النفسية وكونه متصفا
بصفات الجلال والجلال هو كمال الصفات كما ان العظمة كمال الذات والصفات معا وكونه
مبرا عن شوائب النقص وهذا لازم لما قبله لانه اذا كان جميع صفاته كاملا لم يكن صفات النقص مسلوبة عنه البتة
وكونه جامعا لجهات الكمال باعتبار الذات والصفات والافعال والاضافات وتفسير الجامع
بهذا المعنى مما فسره في اسماء الله تعالى من كونه جامعا للخصوم يوم القصاص وكونه غنيا اي غير مفتقر الى شي
وقوله فلا يحتاج الى شي من الاشياء كالتفسير له وكونه عالما بجميع المعلومات لان النظر في الآفاق و
الانفس يعطي انه فعله متقن محكم وهو يستلزم العلم ولما كان المقتضي لعلمه ذاته والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات
ونسبة ذاته الى الكل على السوية كان نسبة علمه الله كذلك ويلزم من هذا ان لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء على ما قال الله تعالى وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وكونه قادرا على جميع
الممكنات على سبيل الاختراع والانشاء اما قادريته فلان النظر فيما يطلع نقيض ذلك كما مر واما شموله
فلان المقتضي للقدرة ذاته والمقتضي للمقدورية الامكان ونسبة ذاته الى جميع الممكنات على السوية واما ان ذلك
على سبيل الاختراع والانشاء فلكونه غنيا عن احتذاء المثال واحتياج الكل اليه وكونه مريدا لجميع الكائنات
اما ارادته فلان نسبة قدرته الى طرفي الممكن على السوية فلا بد من صفة تخصص احد المقدورين بالوقوع وهي الارادة
واما شمولها لجميع الكائنات فلانه لو لم يكن كذلك يجري في ملكه ما لا يشاء فيكون عاجزا عن دفعه وهذا رد الاستاد
ابي القاسم عبد الجبار بقوله سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء وكونه متفردا بمسميات الافعال واحاسن
الاسماء قال صنع الله الذي اتقن كل شي وقال الامام [illegible] الاسماء الحسنى والاعلام العبارة وعدل الى اللفظ
الفعل منها علامة [illegible] لسائر السبب فان [illegible] الفعل اي احكامه يصح كونه فاعلا عالما قادرا
مريدا واحاسن الاسماء يقتضي اتصاف المسمى بما من صفات الجلال وكونه ازليا اي ليس لوجوده اول
وابديا اي ليس لوجوده انقطاع واخرها فان قلت ذكر القديم يغني عن ذكر الازلي فلم اورده قلت
لما اراد ذكر الابدي وكان الازلي مع الابدي لا يزال [illegible] اورد هما معا او اراد ان يوطئه للتوحيد
بالقدم كما ناط بذكر الابدي التوحيد بالبقاء فلذلك استانف وقال توحد بالقدم والبقاء وكون صفاته ازلية
لا ينافي توحده في القدم لانها ليست غير الذات وذيله بقوله تعالى على علاه بالقدم السابق لادلة حدوث
العالم وهذا يؤكد توحده بالقدم والبقاء اي البقاء الاخروي بقوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو
الجلال والاكرام وهذا يؤكد توحده بالبقاء وكونه له الملك وغير العبارة ههنا لان هذا تفصيل لصفاته الفعلية
ولهذا اورد الصفات بلفظ الفصل رعاية للمناسب وكان ما قبله تفصيلا لصفاته الحقيقية والاضافية
والسلبية وجعل قوله الملك توطئة لما من صفاته الفعلية التي يؤدي اليها النظر انه يحيي ويميت اي يخلق الحيوة

والموت والابادة والاهلاك فالله تعالى له ملك السموات والارض يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير و
ههنا انه يبدي اي يوجد المخلوق ابتداء من غير سبق وجود اي يوجد المخلوق بعد سبق وجوده وانقضائه قال الله تعالى
انه هو يبدي ويعيد وههنا انه ينقص في خلقه ويزيد ما يرى من انشائه خلوق وافنائه اخر قال الله تعالى يزيد في الخلق
ما يشاء ثم ذكر من احكام افعاله انه لا يجب عليه شي من الافعال على ما عليه الاشاعرة اذ لا حاكم عليه ويدل
على ذلك قوله تعالى الا له الخلق والامر اي الخلق الاشياء كما يشاء وبامره كما يريد وعلى هذا قوله تعالى يفعل ما يشاء
وقوله يحكم ما يريد فلو وجب عليه فعل كان المخلوق عليه لا له وانه لا يعلل افعاله بالاغراض والعلل والا
كان ناقصا بالذات مستكملا بالغير وهو محال وههنا انه قدر الارزاق وهو ما ينتفع به الحيوان كان حلالا او حراما والآجال
وهي اواخر مدة الاعمار للعباد في الازل بجميع الارزاق مسافة الله تعالى الى العبد والمقبول ما ثبت اجله وموته بقوله
ثم انه بعث اليهم الانبياء والرسل ثم ههنا للتراخي الرتبي كما في قوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا الا زمانا
لان الامر بالعكس يا اخر زمانا عن بعثة الانبياء وقد تضمن هذا الكلام اكثر مقاصد النبوات فمنها ان بعثة الانبياء
وهم من قال لهم الله تعالى ارسلتكم الى العباد وبلغوهم عني الاحكام وتبليغ الاحكام من افعال الله تعالى يختص بها
من يشاء الا انه واجب في الطبيعة كما زعم الفلاسفة والفرق بين الانبياء والرسل عموم وخصوص مطلق لان
الرسل من معه كتاب من الانبياء والنبي من نبئ عن الله تعالى وان لم يكن معه كتاب كيوشع ومنها ان البعثة
لا تنفك عن المعجزة لسلم النبي عن المتنبي وفيه رد عن الاباضية من الخوارج حور والبعثة البعث بلا دليل ومنها ان المعجزة
تدل على تصديق الله للنبي واليهما الاشارة بقوله مصدق لهم المعجزات وفيه رد على من قال من منكري البعثة ان
المعجزة لا تدل على التصديق لاحتمالات مذكورة في المواقف النساوس ومنها ان بعثة الانبياء لتكميل النفوس
البشرية في القوة العلمية والعملية اما في العلمية فبان يامروا الامة لمعرفته واعتقاد وحدانيته وبراءته عن صفات
النقص وكونه متصفا بالعظمة اي بكمال الذات والصفات والمجد اي كمال الافعال والاختلاف بين
شرايع الانبياء بحسب هذا التكميل اجمالا وتفصيلا واليه الاشارة بقوله ليدعوهم الى تنزيهه وتوحيده وما يرومه
معرفته وعظمته ومجده واما في القوة العملية فبان يامروا بالطاعات مبشرين من ركبها بوعد الرحمة والرضوان والجنة
والغفران وينهوا عن المعاصي منذرين من مقترفها بوعيد النكال والثبور والعذاب يوم النشور والاختلاف
بين شرايعهم بحسب هذا التكميل اجمالا كما قال الله تعالى وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين بوعده ووعيده
واصل الاحكام ولم يتفصل بين شرايعهم اختلاف في تفصيلها من يحرم في شريعة ويباح في اخرى وواجب
في شريعة وجائز في اخرى لان تعيين المصالح يختلف بحسب الاوقات والاشخاص ومنها ان بلغته الدعوة
فاثبت عليه الحجة فلا يكون معذورا قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومن لم تبلغه الدعوة
كمن نشا على شاهق جبل ولم تبلغه دعوة نبي لا يعذب على ترك الايمان والعبادات وان كان عاقلا بالغا
لان المعرفة واجبة شرعا لا عقلا وقيام الحجة بتبليغ الانبياء لا العقل والى هذا اشار بقوله فاقام بهم الحجة وامح

الحجة

4

الحجة ومنها بيان كونه خاتم النبيين عليه السلام قال الله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين والى الاشارة بقوله ثم ختمهم وفيه رد
على النصيرية من الخوارج حيث قالوا اسعدت من العجم ومنها انه افضل من سائر الانبياء والى هذا اشار بقوله با
اعلاهم قدرا لم وادرج فيه مقاصد اخرى على ما سنشير اليه في اثناء التفسير اما كونه اعلاهم قدرا فمعنى الحكم
الكامل في الصفات ومن تتبع آثار النبي وآثار سائر الانبياء عليهم السلام اجلهم خلقا وخلقا وفعلا وحكما وسيرة وفيه تنبيه
على اثبات نبوته عليه السلام بالطريق الذي سلكه الجاحظ وهو ان كل واحد من الآثار وان لم يدل على النبوة لكن نعلم
قطعا ان مجموعها لا يحصل الا للنبي واما كونه اتمهم مددا فلان الانبياء عليهم السلام يدل عليهم بعض القواعد التي بها تحصل الكمال
في القوة العلمية والعملية وبه يدل على نبينا عليه السلام جميع القواعد التي يحتاج اليها في تكميل القوتين ولهذا ختم به النبوة فكان
اعظمهم مددا الى شريعته شبهها بالبدر لانه تهتدي بنورها للطريق الحق كما يهتدي بنور البدر للطريق المحسوس والى ذلك
اشار النبي عليه السلام مثلي ومثل الانبياء كمثل قصر احسن بنيانه ترك منه موضع لبنة فطاف بها النظار يتعجبون من
حسن بنائه الا موضع تلك اللبنة فكنت انا سددت موضع تلك اللبنة ختم بي البنيان وختم بي الرسل واما كونه
اكرمهم نسبا لما روي عنه عليه السلام ان الله اصطفى من ولد ابراهيم اسمعيل واصطفى من ولد اسمعيل كنانة واصطفى
قريشا من كنانة واصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم واما كونه ازكاهم مغرسا واطيبهم منبتا لكونهم
محمدا فاشار الى شرف طينته لان اباه خلاف كرائم الاخلاق وما تر الصفات ومكرم زاده الله شرفا وتعظيما
وفي مغرسه ومنبته ومحتده عليه السلام ازكى البلاد اي اطهرها لنفي الشرك من الانجاس منها قال الله تعالى انما المشركون
نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا واطيبها لقوله عليه السلام ما اطيبك بلدا واحبك الي ولولا ان قومي اخرجوني
منك ما سكنت غيرك واكرمها عند الله لقوله عليه السلام والله انك لخير ارض الله واحب ارض الله الى الله
ولولا اني اخرجت منك ما خرجت واما كونه اقومهم دينا واعدلهم ملة فلان دينه متوسط بين الاديان الحنيفي
فلانه الاخر الذي في دين اليهود وكان الحب عليهم قطع جلدهم او ثوبهم اذا اصابه نجس ويحرم عليهم المصاحبة مع الزوجة
والسكنى معها في بيت اذا حاضت والتخفيف كنفوت مجالس الادلب التي في دين النصارى كانه اباح لهم مخالطة
النجاسات ووطي الحائض واما كونه اوسطهم اعتدالا اي اشرفهم فلقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على
الناس واما كونه ابينهم قبلة اي اصوبهم فلقوله تعالى ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات الى قوله فلنولينك قبلة
ترضاها منكم ومن غيركم فاستبقوا اخركم الى اجر العمل وهو الجنة وخير الاعمال مع قوله تعالى ومن حيث خرجت
فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فان ابراهيم عليه السلام وان كان قبلته الكعبة
الا انه لم يشرع له التوجه اليها للصلاة في غير الحج وشرع للنبي عليه السلام مطلقا فكان استقباله صوابا في كل مكان
واما كونه اشدهم عصمة فلقوله عليه ما سلم من احد الا وقد كان له قرينه من الجن قالوا واياك يا رسول الله قال
واياي الا ان الله تعالى اعانني عليه فلا يامرني الا بخير وهذا اشارة الى ان الانبياء معصومون واما كونه اكثرهم
علما فلاشتمال شريعته على جميع القواعد التي بها تتم الحكم العلمية والعملية واما كونه اعزهم نصرة فلقوله وينصرك الله نصرا

عزيزا

ای بالخالی العزلان بکبره للتعظیم وبقوله علیه السلام اعطیت خمسا لم یعطهن احد قبلی نصرت بالرعب مسیرة شهر وجعلت
لی الارض مسجدا وطهورا فایما رجل من امتی ادرکته الصلوة فلیصل واحلت لی الغنائم ولم تحل لاحد قبلی واعطیت
الشفاعة وکان النبی علیه السلام یبعث الی قومه خاصة وبعثت الی الناس عامة وقوله سید البشر اشارة الی انه
علیه السلام افضل من جمیع البشر لانه افضل من الانبیاء وهم افضل من سائر البشر وقوله المبعوث الی الاسود والاحمر ای الی العرب
والعجم لعله السواد علی العرب والشقرة علی العجم والیه الاشارة بقوله تعالی قل یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعا وبعثت
الی الناس عامة رد علی العیسویة حیث قالوا انه مبعوث الی العرب خاصة وقوله الشفیع المشفع یوم الحشر اشارة
الی قوله علیه السلام واعطیت الشفاعة وهذا اشارة الی قوله تعالی ولسوف یعطیک ربک فترضی وقوله وانزل معه کتابا الی المعجزة
اثبات لنبوته علیه السلام بالطریق الذی عول علیه الجمهور وهو انه علیه السلام ادعی النبوة وانزل الله تعالی معه معجزا وهو کتاب
عربیا مبین ای ظاهر یکشف اعجازه علی ما قرره صاحب الکشاف فی تفسیر سورة النمل وکل من کان کذلک فهو نبی
وفی وصف الکتاب بالعربی وترتیب الاعجاز علیه اشعار بان وجه اعجازه هو کونه عربیا کاملا فی البلاغة کما هو المختار
فی وجه اعجازه وفی اسناد الانزال الی الله تعالی تنبیه علی ان الاعجاز ینبغی ان یکون من فعل الله تعالی وما یقوم مقامه لیدل
علی التصدیق کما هو مذهب المتکلمین وقوله فاکمل الی قوله دینا اشارة الی قوله تعالی الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم
نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا ووصف الکتاب بالکریم کما قال الله تعالی فلا اقسم بمواقع النجوم وانه لقسم لو تعلمون عظیم
انه لقرآن کریم معناه انه حسن مرضی فی جنسه او نفاع جم الفوائد او کریم علی الله وقوله قدیما اشارة الی مذهب
اهل السنة ان القرآن صفة الله تعالی قدیم کسائر صفاته الحقیقیة فان قلت اذا کان قدیما فکیف یصح کونه معجزا للرسول ع م
ومن شرائطها ان یکون مقارنة للتحدی قلت لیس معنی اشتراط مقارنة المعجزة للتحدی ان یکون وجودها مقارنا له
بل یکفی فی ذلک ان یکون ظهورها مقارنا والقرآن کذلک علی ما اشار الیه بقوله وانزل معه کتابا فان قلت
سلمنا ذلک لکن قوله ذا غایات ای اواخر السور ومواقف ای اواخر الآی ینافی کونه قدیما لدلالته علی انه مرکب
الاجزاء متقدم بعضها علی بعض وکل ما کان کذلک فهو حادث لکون حصول المتأخر مسبوقا بحصول المتقدم
وانقضاء المتقدم حدوثه لو کان ذلک الشیء زمانیا وهو ممنوع لم لا یجوز ان یکون المتأخر مسبوقا بالمتقدم لا سبقا زمانیا کما
الی ان یحصل مجموعها معا فی محل من طابع یکون فیه تلک الحکایة فان قلت سلمنا ذلک لکن قوله محفوظا فی القلوب
مقروا بالالسن مکتوبا فی المصاحف ینافی کونه صفة لله تعالی قدیمة والا لزم انتقال صفته تعالی وهو ممتنع کما تقرر فی ابطال
انتقال الاعراض وحلول امر واحد فی زمان واحد فی محال مختلفة وهو من المستحیلات قلت انما یلزم ذلک لو کان القائم
بالقلوب والالسن والمصاحف هو عین القرآن وهو ممنوع بل القائم بالقلوب هو الحفظ المتعلق به والقائم
بالالسن هو القراءة المتعلقة به والقائم بالمصحف هو الکتابة المتعلقة به ومن غیر المحفوظ والمقروء والمکتوب
والی ذلک اشار الشیخ ابو الحسن الاشعری وقال الحفظ حادث والمحفوظ قدیم والقراءة حادثة والمقروء قدیم والکتابة
حادثة والمکتوب قدیم ووصف الکتاب بانه لا یاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه کما قال الله تعالی وانه لکتاب عزیز

انتهی خاتم

لا

لا یاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه تنزیل من حکیم حمید معناه لا یتطرق الباطل الیه من جمیع جهاته اصلا وعن غیرهما
من قوله من بین یدیه ولا من خلفه لان من یاتی شیئا یاتیه غالبا من قدامه ومن خلفه فکان تمثیلا وقوله لا یتطرق الیه نسخ ای
لا ینسخ حکم لفظه ومعناه شرعا لان النسخ عبارة عن رفع حکم شرعی سابق وذلک لانقطاع الوحی
بعد الرسول علیه السلام وقوله ولا تحریف اصلا ووصفا ای لا تبدیل لکلماته عن مواضعها کما حرفت الیهود
کلم التوریة عن مواضعها ولا تبدیل وصف کلماته من الاعراب والتشدید وغیرهما کما حرف النصاری وصف
کلمات الانجیل حیث انزل الله علیهم فیه ولدت عیسی علیه السلام ای جعلته مولدا فخففوا اللام ونسبوا الی الله
وسموه الی الله تعالی بالبنوة وانما لم یتطرق الیه التحریف لقوله وانا له لحافظون وقوله وعلی آله وفی
اصحابه لنصب اکرمهم والعالم واحقهم بخلافة وادلهم یشتمل علی معظم مباحث الامامة منها انه یتعین ما
بالنص والیه الاشارة بقوله وفی اصحابه لنصب اکرمهم ومنها ان افضل الناس بعد رسول الله هو ابو بکر
رضی الله عنه واشار الیه بقوله اکرمهم والعالم اما انه العالم فلقوله تعالی وسیجنبها الاتقی الذی یؤتی ماله
یتزکی قال المفسرون انها نزلت فی شان ابی بکر رضی الله عنه واما کونه اکرمهم فلقوله تعالی ان اکرمکم عند الله اتقاکم و
ومنها ان الامام الحق بعد رسول الله هو ابو بکر واشار الیه بقوله واحقهم بخلافة قال وبعد فان کمال کل نوع
اقول اعلم ان کمال الشیء عبارة عن حصول الامر اللائق به من شانه ان یکون له ذلک الامر
وذلک الکمال لا یکون الا بامر ما سواء کان ذاتیا او عرضیا الا انهم حصروه فی قسمین احدهما ما یتنوع
وهو ما یحصل النوع ویقومه کالناطقیة للانسان ویسمی کمالا اولا ویسمی صورة نوعیة وهو الفاعل وحده
فی النفوس الناطقیة والحیوانیة والانسانیة یطلق علیها الکمال بالقیاس الی الجنس والنوع المحصوره
الحاصل فاما بالفعل نوعا تاما کما والصورة بالقیاس الی المادیة لانها اول شیء یکمل فی المادة بعد المزاج او یتعلق
بها والقوة بالقیاس الی الفعل الصادر عنها وثانیهما غیر متنوع وهو ما یعرض للنوع بعد الکمال الاول ولهذا
یسمی کمالا ثانیا کالاثار الصادرة من الکمالات الاولی ومن الصفات المختصة لکل نوع فقوله کل نوع بحصول
صفاته المختصة به اشارة الی الکمالات الاولی اعنی المنوعة وذلک لان اجزاء الماهیة المحققة متعذرا وتعسر الوقوف
علیها فاخذوا الاثر الذی یتبع جمیع الاثار المختص بالنوع والاثار التی یتبع الاثار التی بعده وحیث حده و
واسموا منها ما یحمل علی النوع واطلقوا علیها الفصل والجنس [illegible] الطالب فصح تسمیة الفصل
بهذا الاعتبار صفة وهذا هو السر فی ان المتکلمین لا یحاشون عن اطلاق الصفات علی الذاتیات کما ستطلع علیه
فی مواضع هذا الکتاب وقوله وصدور اثاره المقصودة منه اشارة الی الکمالات الثانیة والفصل بین الانواع
لا حصولها فی الکمالات الاول فان کل کمال اول یکون [illegible] للکمالات ثانیة افضل واکثر یکون افضل
مما یکون [illegible] الکمالات ثانیة ادنی او اقل فکذا النوع المشتمل علیه ولذلک [illegible] الجواهر المولدة
المثلثة علی الاخرین لان الصورة الحیوانیة افضل من الصورة النباتیة لانه یصدر منها ما یصدر من النباتیة

من التغذية والتنمية والتوليد مع زيادة وهي الحس والحركة الارادية وتفضل النباتية على المعدنية مع الصورة النباتية
افضل من المعدنية لانه يصدر منها ما لا يصدر من المعدنية من حفظ الطبائع المختلفة مع التغذية والتنمية والتوليد والتفاضل
بين افراد النوع الواحد ليس للاختلاف في الكمال الاول لانها مشتركة في جميع الحقائق النفسية
اللازمة لواحد منها على النباتية في شيء منها اذ ذلك لا يكون معقولا ما لم يكن للاختلاف في الكمال
الثاني فكل فرد يكون صدور الآثار المختصة بنوعه عنه اكثر او افضل الامور الخارجية يكون افضل وبحسب
زيادة ذلك ونقصانه يختلف افراده اختلافا فالعبد الخالص التام اذا المهتدي افضل فيكون فضل الانسان
على سائر الانواع الممكنة بحسب الكمال الاول وصورته النوعية اعني القوة النطقية والنفس الانسانية
لان الاثر الصادر عنه افضل من الآثار الصادرة عن الانواع السابقة له واكثر من الآثار الصادرة عن
النوع التي يندرج تحتها الانسان كالحيوان والجسم النامي والجسم وذلك لان الآثار المختصة بالجسم من
الحصول في الحيز وكذا بالجسم النامي كالاغتذاء والتوليد والنماء وكذا بالحيوان من الاحساس والحركة
الارادية جميعها تصدر من الانسان مع زيادة وهي ادراك الكليات وفضل بعض افراده على
بعض بحسب ما يتبع القوة النطقية من القوى العقلية والعملية اما القوى العقلية فمراتبها الاربع
المذكورة من العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد وما اشار اليها منها بقوله
من العقل والعلوم الضرورية واهليته للنظر والاستدلال وعلمه بما يمكن ويستحيل واما القوى العملية
فمراتبها الاربع الاولى تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية الثانية تهذيب الباطن عن الملكات الردية
المانعة عن التوجه الى الكمال الانسي الثالثة تحلية الباطن بالصور الخفية التي هي الكمالات الرابعة قطع
النظر عما عداه والتوجه اليها بالكلية فبالتفاوت في مراتب القوتين تفضل بعضهم بعضا حتى عد
واحد منهم بالف كما قال ولم ار امثال الرجال تفاوتت لدى المجد حتى عد الف بواحد وعد لقوم
سما والباقي ارضا كما قال الناس ارض بكل ارض وانت من فوقهم سماء وعد بجميع العالم كما قال
ليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم في واحد بل فضل عليه كما قال قال بعض الاعلام وانت منهم
فان المسك بعض دم الغزال ولما كانت مراتب القوى العملية متوقفة على العقلية وفضل الكمالات
الثانية لا لاثر غلبها وقال فاذا كماله بتعقل المعقولات والتفات المجهولات يعني كماله الذي به يفضل
بعض افراده بعضا بتعقل المعقولات واراد به العقل الهيولاني وبالملكة وبالتفات المجهولات واراد به
العقل بالفعل والمستفاد فان قيل العقل الهيولاني لا يختلف في افراد الانسان لكون كل واحد منهم مستعدا
للعلوم فكيف يكون المشترك بينهم سببا لتفضيل بعضهم على بعض قلنا سلمنا ان اصل الاستعداد
مشترك بين الجميع لكنه يختلف في الافراد بحسب القرب والبعد والاختلاف في التفضيل انما
هو بحسب اختلافه قربا وبعدا ولما استلزم التفاضل بين افراد الانسان بحسب تفاوت حالهم في

القوة

القوة العقلية اراد ان يبين ان علم الكلام اشرف للاشخاص البشرية وبيانه ان العلوم متكثرة غاية الكثرة
ويرتبط بعضها بالبعض والقوة البشرية لا تفي بالاحاطة بجملتها وعلى تقدير الوفاء بها لا شك في عسرتها فاقتضت
ما قضت الحكم الالهية ان يختلف هم الناس في العلوم وهمم صنعة كل طائفة بالعكوف على فن من
فنونه ليصرفوا الايام والليالي في تحقيقه وتكميله وتدوينه وتهذيبه ويكفوا غيرهم مؤنها فلا يعوج عليه
من اراد من البعض منه بقدر حاجته وسرح الى فن اخر الا لعرس راكب كما اقتضت ان
يختلفوا في الاستطاعة ويتوطن كل طائفة منزلا ليعمروه ويتزود من سافر اليهم بجلب ما يحتاج
اليه مما يوجد في منزلهم وان يختلفوا في الحرف ويشتغل حزب بحرفة لبعض اخر يحترفه وبهم نظام
النوع الانساني وعلى هذه الاختلاف حمل بعض علماء المحققين قوله عليه السلام اختلاف امتي رحمة
اولو اتفق العلماء قاطبة على علم واحد هو على العلوم برمته ولو تواطأ الناس طرا على استيطان
منزل هو ارفع المنازل منزلة والاشتغال بحرفة هي اشرف الحرف علوا ومنفعة لضاعت
العلوم واختل النظام ثم ان تلك العلوم المتكثرة متفاوتة رفعة تفاوتا بعيدا ومختلفة فضلا
اختلافا مختلفا حتى قال ابن عباس رضي الله عنه في شان درجات العلماء انها خمسمائة درجة
ما بين الدرجتين مسيرة خمسمائة عام واعلاها درجة وارفعها منزلة هو علم الكلام اما اولا فلانه
يبحث عن اشرف المعلومات على قانون الاسلام لانه يبحث عن ذات الله تعالى من حيث
الوجود والتوحيد وتنزيهه عن صفات النقص واتصافه بصفات الكمال على ما يدل عليه قوله
ذو الجلال والاكرام ولانه يبحث عن النبوة التي لا مرتبة بعد الالوهية اشرف منها وعليها مدار
الاسلام ولا شك ان العلوم كلما كان المعلوم به اشرف كان العلم به اشرف واما ثانيا فلانه رئيس العلوم
الاسلامية ورأسها ومبنى قواعد الشرائع واساسها لان العلوم الشرعية جملة الكلام والتفسير
والحديث والفقه واصوله والادلة الاخيرة متفرعة عليه اما التفسير فلانه يبحث عن احوال
كلام الله تعالى وكلامه صفته وعلم الكلام هو المتكفل بالكشف عن صفاته واما الحديث فلان
البحث عن احوال النبي وافعاله واقواله متفرع على معرفة النبوة وهي مبينة في هذا العلم واما
اصول الفقه فلان البحث عن الادلة السمعية التي هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس
من حيث دلالتها على الاحكام متوقف على معرفة الادلة وهي راجعة الى الكتاب والسنة
وقد علمت ان البحث عنهما انما هو في الكلام واما الفقه فلان البحث عن الاحكام المستنبطة
عن الادلة السمعية التي هي افعال المتكلمين موقوف على معرفة الكتاب والسنة واما ثالثا
فلانه يبحث عن السمعيات ونسبته تحصل الشرح في الايمان باليوم الاخر من درجة التقليد الى
درجة الايقان وهو السبب للهدى والنجاح في الدنيا والفوز والفلاح في الاخرى على ما قال

والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالاخرة هم يوقنون اولئك على هدى
من ربهم واولئك هم المفلحون والى هذا اشار بقوله وذلك هو السبب للهدى والنجاح و
الفوز والفلاح ويجوز ان يكون ذلك اشارة الى جميع ما ذكر من اثبات الصانع وصفاته
واثبات النبوة والنبي لان الايمان بالله تعالى ايمان بالغيب وكذا الايمان بالنبي عليه السلام لمن لم
يشاهده والايمان بالغيب سبب للهدى والفلاح على ما يدل عليه قوله تعالى الذين يؤمنون
بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون الاية فاذا ثبت ان الكلام اشرف العلوم كان
صاحبه اشرف العلماء من جميع البشر لان شرف العالم بشرف علمه وفضيلة كل صانع بمقدار
فضيلة صنعته وما في الخطبة ظاهر قال الكتاب مرتب على ستة مواقف اقول وجه حصرها بالاستقراء الموقف الاول في المقدمات
ان المبحوث عنه فيه اما ان يتوقف الشروع في العلم عليه وهو الموقف الاول في المقدمات
او لا فان كان البحث فيه عما لا يختص بواحد من الواجب والجوهر والعرض فهو الموقف الثاني
في الامور العامة وان اختص فان يكون البحث فيه عن الممكن اما الواجب من حيث الصفات
والافعال والاحكام والاول اما ان لا يكون ذلك الممكن قائما بنفسه وهو الموقف الثالث
في الاعراض او يكون وهو الموقف الرابع في الجواهر والثاني اما ان يكون البحث فيه عما لا يتوقف
على السمع وهو الموقف الخامس في الالهيات او يتوقف عليه وهو الموقف السادس في
السمعيات قال الموقف الاول في المقدمات وفيه مراصد المرصد الاول فيما يجب تقديمه
في كل علم اي يكون مقدمة لكل علم بخلاف ما في المراصد فانها مقدمة لهذا العلم فقط
وفيه مقاصد الاول تعريفه وانما كان التعريف مما يجب تقديمه لان العلم كثرة اي
مسائل متعددة عرضت لها وحدة يضبط بها افرد بالتدوين كالاشتراك في الغاية
والموضوع وغيرهما وكل كثرة عرضت لها وحدة كما يجب على طالبه معرفة تلك الوحدة
لانه لو توغل في طلبها من غير معرفة الوحدة الضابطة لها لم يحصل له بصيرة وكان كمن ركب
متن عمياء وخبط خبط عشواء واعتبر بما اذا طلبت غلاما جيشيا من حيث
انه جسم او حيوان او موجود او متحيز لم يكد يحصل المطلوب فاذا طلبته من حيث انه
اسود مكوي الوجه ارشدت الى مطلوبك وينتج ما اتى من المقدمتين ان العلم يجب على طالبه
معرفته بالوحدة الضابطة ليصير بهذه الحيلة الى مقصد وهي ان تلك الوحدة اما حد وذلك
العلم او رسم لان لفظ ذلك العلم ان كان موضوعا لها كان حدا والا كان رسما فيجب ان
العلم يجب على طالبه تعريفه اما بالحد او بالرسم وعرف المصنف الكلام بانه علم يقتدر معه
على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه والوجه يستدعي توطئة مقدمة وهي ان الله
تعالى

تعالى انما بعث الرسول لتكميل النفوس البشرية في قوتها العلمية والعملية ولما كانت العملية جزئياتها متكثرة غير مضبوطة
مختلفة باختلاف الاشخاص والازمنة والامكنة ناط بها الشارع بدلائل كلية وعمومات يستنبط احكام الجزئيات منها غير اشتباه
فتصدت طائفة لهذا الاستنباط وهم الفقهاء والعلم المستنبط هو الفقه والعلمية لا تختلف كما قال عليه السلام عليكم
بدين العجائز ولم يتطرق في زمن الرسول واصحابه شكوك وشبهات في الاعتقاد لصفاء الاوهام لقرب عهد
سقوط الوحي ولان الرسول عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم كانوا يدفعون الشبهات ولما تباعد الزمان من هبوط
الوحي وتطرقت الشبهات سيما في مسئلة الكلام حتى كثرت الشكوك والتشاجر روي ان احمد بن ابي داود نصب
الاقامة الدليل على ان القران محدث وقلده بعض الخلفاء فنصب سيافة عالم طالبا منهم ان يعترفوا بان كلام
الله تعالى مخلوق تصدت طائفة لتدوين علم يبحث فيه العقائد الدينية وذلك الاثم بوجود المقتضي وهو ايراد حجة عليها
ورفع المانع وهو دفع الشبهات عنها فظهر ان الكلام علم يقتدر مع ما يخلق الله تعالى معه باجراء العادة الاقتدار
على اثبات العقائد المنسوبة الى دين محمد عليه السلام بايراد الحجج ودفع الشبه فالعلم جنس والمقيد بتصورية اذا
ما ظاهره عن التعميم وليس هذا هنا والعلوم على ضربين ما يقصد به نفس الاعتقاد ويسمى علمية وهي
ما يقصد به العمل فقولنا على اثبات العقائد يخرج منه العلوم العملية كالفقه مثلا ويشعر بان نفس العقائد لا يوجد
من الكلام فانها توخذ من الشرع او لا مدخل عندنا للعقل في الاحكام والمراد بالدينية المنسوبة الى دين محمد عم
سواء كانت حقة او باطلة فان المخطي وان كفرناه او بدعناه لا نخرجه عن علماء الكلام وقولنا بايراد الحجج
ودفع الشبه ليس للاحتراز بل بيان لطريق الاثبات والمراد بالحجة والشبهة ما اعتقد المعتقد كونهما
كذلك وان لم يكن ما يثبته المخطي كلاما واورد على هذا التعريف انه ليس مانعا لصدقه على المنطق
ويخالف بل على كل علم يعلم التكلم ويجاب عن الاول ان المنطق لا يحصل معه القدرة التامة
على اثبات العقائد الدينية انما يحصل بحجة واما صورة معرفة من المنطق ومادة معينة انما تعلق بالعقائد
والمنطق لا يبحث عن المواد المعينة وعن الثاني ان الحيثية في التعريفات مقصودة ولم
ما قال افلاطون لولا الحيثية لبطل الحكمة قال المقصد الثاني اقول المقصد الثاني في بيان
موضوعه وانما كان من المقدمات لان العلوم انما تتمايز بالموضوع وذلك لان موضوعات العلوم
اما متباينة او متداخلة بعضها فوق بعض في العموم والخصوص وفي كل ما لم يبحث عن اعراض ساوى
موضوعه وهي المسماة بالاعراض الذاتية لا عما هو اعم منه فانه يبحث عنه في العلم الاعم موضوعا او
ولا عما هو اخص منه فانه يبحث عنه في العلم الاخص منه موضوعا وهذان يسميان بالاعراض الغريبة
ثم اذا عرف الشارع موضوع العلم وقف على جميع مسائله اجمالا لعلمه بموضوع جميع المسائل و
محمولاتها فيحصل له بصيرة وكان كمن يريد سلوك طريق لم يره لكن عرف اماراتها فلا يتعسف
عن الطريق فان قلت اقل فائدة التعريف تحصيل الامتياز فاذا حصل الامتياز بالتعريف

فاى فائدة فى بيان الموضوع قلت التعريف يحصل به الامتياز بحسب المفهوم والموضوع يحصل به الامتياز
بحسب ما صدق عليه العلم واختلف فى موضوع الكلام فاختار المصرانه المعلوم من حيث يبحث عن اغراضه التى
لها تعلق باثبات العقايد الدينية تعلقا قريبا كقولهم الوجود سبب لصحة الرؤية وهو مشترك فالواجب
يصح رؤيته او بعيدا كقولهم العرض لا يبقى زمانين فيتناول الموجود والمعدوم والحال من حيث كذا واختار
القاضى سراج الدين الارموى انه ذات الله تعالى اذ يبحث فيه عن اعراض الذاتية التى هى صفاته كالعلم
والقدرة وافعاله واما فى الدنيا كاحداث العالم واما مثل المصر بالحدوث بينها على ان التاثير والاثر
واحد عندنا او فى الاخرة كحشر الاجسام واحكامه فى الدنيا كبعث الرسول ونصب الامام من حيث انها
واجبان عليه تعالى ام لا وفى الاخرة كالثواب والعقاب من حيث انها واجبان عليه تعالى ام لا وفيه نظر
من وجهين الاول انه يبحث فى الكلام من غير اعراضه الذاتية كالبحث عن الجوهر والاعراض لا من حيث من
ستنده اليه كقولنا الجوهر ان لا يدا خلان والعرض لا ينتقل لا يقال هذا البحث ليس من مسائل بل من
مباديه لانا نقول المبادى اذا لم يكن بينه بذاتها يجب ان تبين اما فى علم اعلى منه موضوعا وليس
فوق علم الكلام علم شرعى حتى تبين فيه ما يتبين العقايد الدينية او فى ذلك العلم وهو ايضا باطل
لانها لو تبينت فى ذلك العلم لكانت من مسائله اذ لا نعنى بالمسائل الا ما يبرهن عليه فى ذلك العلم ولان
اثباتها انما يكون من ثمرة ذلك العلم فيتوقف عليها وهى موقوفة على المبادى فيلزم الدور هكذا ذكره العلامة
فى بيان ان مبادى العلم لا تبين فيه وفيه نظر يستبين من كلام المصنف بعد وهو انه اذا كان العلم
اعلى ولم يكن فوقه علم اخر تبين مباديه فيه يجب ان تبين فى ذلك العلم كالعلم الالهى بيباديه بذاتها
او بمسائل لا يتوقف عليها فلا يلزم الدور الثانى ان موضوع العلم لا يتبين فى ذلك العلم انيته ووجوده
لانه من المبادى فيجب ان يبين فى علم اعلى منه فيلزم اما كون وجوده ساعين محتاج فى اثباته الى برهان
او مبينا فى علم اعلى شرعى والقسمان باطلان والكلام عليه كما على الاول فان قلت بيان انية موضوع
العلم انما يكون من المبادى اذا لم يكن الوجود من اعراضه الذاتية اما اذا كان من اعراضه الذاتية كما
فى هذا العلم فلا فانه يبحث عن اعراض ذات الواجب مطلقا من الصفات والافعال والوجود من صفاته
على مذهب الاكثرين ومن اعراضه الذاتية بخلافه فى الممكنات فانه يعمها لا من شان معارف غيرها قلت
من قال بان وجوده من ماهيته اثبت انه موجود فى ذلك العلم فلا يصح كون ذاته موضوعا لعلم الكلام
على مذهبه فيجب ان يوجد بحث يصح على جميع المذاهب لان الخصم وان خطاه لم يخرجه من علماء الكلام
والقضى من يقول بان وجوده زائد فاين ان الوجود مشترك بين جميع الماهيات فيكون اعم من ذاته تعالى
فلا يكون عرضا ذاتيا له لانه يجب ان يكون مساويا للذات الموضوع على ما حقق فى المنطق والنص التصريح
بوجود الموضوع ينبغى ان يكون متقدما على العلم بالمسائل لتقدم هلية الشى البسيطة على فيه بحسب الحقيقة و

وهلته

وهلته المركبة نعم يجب ان يقال مقصودهم باثبات انيته انها جميع الموجود ذات الله وكونه مبدأ لها وذلك
صفة من صفاته المختصة به كما ان الحكيم يثبت انية الواجب الالهى لذلك كما نقال يجوز ان يكون ذات الله تعالى
سلم الانية ومثبتا فى العلم الالهى الباحث من الموجود بما هو موجود لان مباديه يجب ان يبرهن عليها
فى علم من العلوم الدينية المبنية على قانون الاسلام لكن اثبات مسائله بها وليس الالهى منها واختار طائفة
منهم صاحب الصحايف ان موضوعه الموجود من حيث هو هو لانه يبحث فيه عن الواجب من حيث
الصفات والافعال والاحكام وعن الممكن من حيث انه فى ربقة الاحتياج الى الواجب ويمتاز
عن الالهى بخاصة وهى ان البحث هاهنا عن قانون الاسلام بخلافه ثم فيكون علم الكلام هو العلم
الباحث عن احوال الموجودات على قانون الاسلام وفيه ايضا نظر من وجهين الاول انه قد يبحث
فيه عن احوال المعدوم والحال وعن احوال امور من غير ملاحظة وجودها كالنظر من حيث انه يفيد العلم
ام لا والدليل فان قلت الوجود اعم من الخارجى والذهنى وهذه لها وجود فى الذهن قلت المتكلمون ليسوا
قائلين بالوجود الذهنى ويمكن ان يجاب عنه بما عرفت فى المذهب انه لا يرجح عليه الثانى
ان قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل وهو ما يكون نسبة الى الشريعة والاسلام صوابا
لا خطاء وهذا لا يصلح للامتياز لان المميز يجب ان يكون بين الثبوت وهذا ليس كذلك لان كل
طائفة من المتكلمين يزعم ان ما يدعيه هو الصواب وشاملا لجميع افراد المعرف وهذا ليس كذلك
اما اولا فلان المنصف عد علم الكلام سلم ان المخطى فيه من ارباب علم الكلام وان كفره كالمجسم واو يدعه كالمعتزلى
واما ثانيا فلانا نرى كثيرا من المتكلمين يبطلون المذاهب فى المسائل الكلامية فيعلم ان مسائل علم الكلام يجب
ان يكون حقه ومن دين محمد عليه السلام فى الواقع بل ما هى منسوبة اليه كما ذكرنا فى التعريف ويمكن ان
يجاب بان المراد بكونه على قانون الاسلام ان يعتقد الباحث فيه كونه كذلك كذا وان يكون مسائله
مستندة الى الشرع موافقة للادلة الشرعية اعنى الكتاب والسنة والاجماع والقياس سواء كان الاستدلال صحيحا ام لا
كما اهل المصر اراد الحق والسنة مسلكه الاول فانه يجوز الانه اراد بقانون الاسلام القوانين الاسلامية قال المصنف المقصد الثالث
اقول المقصد الثالث فى بيان فائدته وبحث على الشارع بتصورها اولا ليعلم انها مناسبة لغرضه ام لا فانه
لم يكن مناسبة لغرضه يكون ذلك العلم عبثا فلا يشتغل به وفيه وجها لا نعمه وان كانت مناسبة يزداد جده
ورغبته فيه وعد المصنف الفوائد خمسة الاول الاسكان من الترقى والترفع من حضيض التقليد الى ذروة الايقان
واوج الكلام العلم قال تعالى واذا قيل انشزوا فانشزوا يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم
درجات الثانى تكميل الغير فانه ان كان مسترشدا طالبا للتحكم يوضح له الحجة بايراد الحجة وان يكان
منكرا ومعاندا يلزمه باقامة الحجة وسلك الثالث ان الملم ان كان ممن عرضت له شبهة او كان ممن
يخرج التشكول لتزلزل قواعد الدين وهدم اركانها فيدفع الشبهات عنه قواعد الدين مصونة عن التزلزل

وأركانها محفوظة عن الانهدام الرابع ان تبتنى عليه العلوم الشرعية فانه مبناها واساسها واليه يرجع اخذها ومنه اقتباسها
اما التفسير فلان موضوعه كلام الله تعالى واثباته من مسائل الكلام واما الحديث فلتوقفه على اثبات النبوة
واما الفقه واصوله فلتوقفهما على الكتاب والسنة والاجماع والقياس الراجعين اليهما الخامس صحة النية
والاعتقاد اذ بها يرجى قبول العمل قال الله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه لا يقال طوائف
المتكلمين ليس اعتقادهم صحيحا وليس كل من لا يعرف الكلام لا يصح اعتقاده قال النبي عليه السلام
عليكم بدين العجائز لانا نقول الغرض قد لا يحصل عند عدم المراعاة وقد يحصل بطريق آخر او نقول المراد بمعرفة
صحة الاعتقاد وما فيه اذ ليس الاعتقاد الا مأخوذا من ذلك العلم قال المقصد الرابع اقول المقصد الرابع في
بيان شرفه ورتبته وانما كان من المقدمات ليعرف قدره فيوفي ما يستحقه من الرغبة والجد وشرف العلم بحسب
الموضوع وموضوعه اعم الموضوعات واعلاها فلا عدوه شرف واما بحسب الغاية فقد عرفت منها خمسة وجوه كل منها
سبب الفوز بسعادة الدارين واما بحسب وثاقة البراهين ودلالته فلانه مؤيد بالنقل فهي في غاية الوثاقة وجهات
شرف العلم لا تتجاوز عن هذه الثلاثة فهو اذن اشرف العلوم فان قلت شرف قد يكون بسبب كونه اقدم العلوم
اصولا وفروعا وكونه احلاها محبة ووسيلة فلم اهملها المصنف مع ان علم الكلام حائز لها ايضا فان مسائله
كانت اصلا كحدوث كون الاله مختارا ومتفرعة عليه كون العالم حادثا وقد سلمها الشارع واقتفاها اهل
الدين بعد عصر النبي عليه السلام فليس لاحد ان يحيد عنه واوضح طرق العقائد والمتكلم انما يورد الدلائل بحثا وفقها ويدفع الشبهة
عنها بخلاف الفلسفة فان الفلسفي سعى والدليل المتخيل الذي اعتاده ومن حيث عين قلت هذه شرف ان
لا بعد وان شرف البراهين قال المقصد الخامس اقول المقصد الخامس في بيان مسائله التي هي المقاصد بالذات
او اخر العلوم بعده موضوعها وهي مسائل ومبادئ والمسائل هي المقاصد وهي كل حكم نظري لمعلوم له تعلق باثبات
العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا الحاكم على علوم اخر واليه الاشارة بقوله كل حكم نظري لمعلوم وقد يقال
لا احتياج الى قوله نظري اذ مسائل العلم قد يكون منها بديهي للتنبيه او لبيان اللمية وايضا عرف صاحب التجريد
المسائل بانها المطالب المبرهن عليها في العلم ان لم يكن بينة وفي تعريف المسألة بالحكم الفرع الصالح لانها مراد فيه القضية
وهي مركبة من الموضوع والمحمول والحكم اللهم الا ان يراد بالحكم المقيد وليس لذلك العلم مبادئ تبين في علم
آخر لانه ليس له علم اعلى وموضوعه اعم الامور فليس مبادئه الا بينة بنفسها او مبينة فيه بحيث لا يتوقف
على مسائل يثبت بها لزوم الدور بعضه يستند جميع العلوم ويحتاج اليه حتى بعضها الى بعضه وهو غني لا يستمد
من الغير فيكون رئيس العلوم ولهذا يجوز ان يقال انه خادمها لتعلقه بمسائل ما يحتاج اليه لان بالخدمة تحصل حاجتها دة
على ما اشار اليه النبي عليه السلام سيد القوم خادمهم وليس مسائل له ومبادئ له ان آخر قيل في تعداد المبادئ
من المسائل نظر لان موضوع المسألة يجب ان يكون اما موضوع العلم او نوعا منه او جزءا اما عرضيا ذاتيا او نوعا منه
على ما عرفت تفصيله في المنطق والمبادئ ليست كذلك فيما بيناه ان الموضوع والمحمول قلنا اذا كان موضوع العلم

اعم

اعم الموضوعات لا يحصل الامتياز بين المسائل والمبادي بالموضوع والمحمول قال المقصد السادس اقول
المقصد السادس في بيان تسميته بالكلام وذلك لكونه وضع بازاء المنطق او لكون ابوابه عنونت اولا
بالكلام في كذا او لكون مسئلة الكلام اشهر اجزائه وسببا للتدوين كما عرفت او لكونه مورثا للقدرة على الكلام
في الشرعيات ومع الخصم قال المرصد الثاني اقول المرصد الثاني في تعريف العلم وهذا مما قدمناه الكلام لانه يبحث
فيه ان اول واجب على المكلف معرفة الله تعالى وهو يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم وقبل الشروع في الاحتجاج
على هذا المدعى يفتقر الى تحرير المدعى وهو بيان ما يحتاج الى التعريف من اجزائه فشرع في تعريفه وا
واختلف فيه على ثلاثة مذاهب الاول انه ضروري واختاره الامام الرازي لوجهين الاول ان كل
احد من الناس حتى من لا يقدر على الاكتساب يعلم وجوده ضرورة وهذا علم خاص والعلم المطلق جزء منه
فيكون مما يتوقف عليه والسابق على الضروري اولى بان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضروري
والجواب ان حصول العلم بوجوده ضروري حاصل لكل احد لا تصوره والا يلزم المصادرة وحصول الشيء
لا يستلزم تصوره فضلا عن كونه ضروريا كما ان كل احد يعلم ان له نفسا ولا يتصور حقيقتها فان قلت
نحن نسئل كما استدل الامام في المحصل لهذا المدعى ان العلم ضروري لانا نعلم بالضرورة كوننا عالما بوجودنا
وتصور العلم جزء من هذا التصديق وجزء البديهي بديهي فتصور العلم بديهي وح يسقط الجواب المذكور
اجاب الكاتبي عنه بانه لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوره فان التصديق البديهي لا يتوقف
بعد تصور الطرفين على نظر الا ترى ان تصور النفس جزء منه وليس بديهيا وفيه نظر لان مراد الامام ان
هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه لانه لا يخلو عنه من لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان فا
فالصواب في الجواب ان يقول ان التصديق لا يستدعي تصور الطرفين بالحقيقة بل بوجه ما على ما تقرر
في المنطق فيلزم منه كون العلم بديهيا بوجه ما والنزاع في الحقيقة فلو كان مراد الامام بداهة هذا
التصديق كونه بديهيا بجميع اجزائه يلزم المصادرة لانه جعل المدعى وهو كون العلم بديهيا جزء الدليل
وهو بداهة التصديق واجيب عنه بمنع اللزوم لان جزء التصديق البديهي مفهوم العلم لا بداهته والمدعى
هو بداهته فاين احدهما عن الآخر لا يقال انه استدل ببداهة هذا التصديق على بداهة العلم حيث صرح
بقوله لانا نعلم بالضرورة كوننا عالما بوجودنا ولا شك ان بداهة الجزء جزء لبداهة الكل فيلزم المصادرة
لانا نقول لزوم المصادرة ممنوع على هذا التقدير ايضا لان المدعى بداهة حقيقة العلم وجزء التصديق
ليس بداهة حقيقته جزما بل يجوز ان يكون بداهته بوجه ما فالحق في الجواب عن كلام الامام ما صورناه
الثاني ان العلم لو كان مكتسبا لم يكتسب من نفسه والا يلزم تعريف الشيء بنفسه ولا من غيره لانه ان كان
مجهولا فظاهر وان كان معلوما فلا لانه انما علم بالعلم فلو علم العلم به لزم الدور وهذا الدليل انما يتم اذا ثبت
ان حقيقة العلم معلومة وليست بالكسب فيكون ضروريا ومن لم يسلم انه معلوم فلا ينتهض هذا الدليل حجة عليه

فلو علم العلم

والجواب انا نختار انه يكتسب من غير العلم قوله انما يعلم بالعلم به لزم الدور قلنا ممنوع لان غير العلم انما يعلم بحصول
العلم وتعلقه بالغير وحصة ذلك العلم بذلك الغير فاختلف الجهتان فلا دور ونظيره الحاصل حل الشبهتين
بالفرق بين حصول العلم وتصوره المذهب الثاني انه ليس ضروريا لكن يعسر تحديده وبه قال الامام والغزالي
ويمكن ان يستدل عليه بنفرة لهما بالدليل السابق للامام الرازي والا فطريق معرفته القسمة والمثال اما التقسيم
وهو اخذ الشيء مع ضده فلان خادم للحد بالبسط وبكثير الوسايط كان التحليل خادم له بالصعود وتحليل الوسايط
فيمكن ان يخرج منه يكون هو العلم كان يقال الاعتقاد اما جازم او غير جازم وغير الجازم ان استوى طرفاه فهو
الشك والا فالراجح الظن والمرجوح الوهم والجازم اما غير ثابت وهو التقليد او ثابت اما مطابق وهو
العلم او لا وهو الجهل المركب واما المثال فكان يقال الاعتقاد المقطوع بان الواحد نصف الاثنين علم
وبقولنا الواحد ضعف الاثنين جهل واستبعد قولهما لان القسمة والمثال ان افادا تميزا فيحصل التعريف
والا فلا يحصل لهما معرفة لان العلم اما نفس التمييز او موجب له والجواب انا نختار انهما افادا التمييز فقوله
فيحصل التعريف قلنا لا نم اذ ليس كل مميز يصلح له بل المعرف يجب ان يكون مساويا اي يكون ظاهر الثبوت
لجميع افراد المعرف ظاهر الانتفاء عن جميع ما عداها كالشجاعة للاسد لا البخر له والعلم ليس كذلك فانا نعلم
ان اعتقادنا بان الواحد نصف الاثنين جازم ثابت مطابق لموجب لكن المطابقة لكونها نسبة ليست ظاهرة الثبوت
له والا لم يحصل الجهل لاحد المذهب الثالث انه نظري اختلفت عبارات العلماء في تعريفه فقال بعض المعتزلة
العلم اعتقاد الشيء على ما هو به وهو غير مانع لدخول التقليد المطابق فيه فزاد بعضهم في التعريف عن ضرورة
او دليل اي يكون لموجب من ضرورة او حس او عقل وشبههما الدليل لانه يغني المرشد هنا فخرج عنه التقليد
وذكر المصنف انه غير مانع ايضا لدخول الاعتقاد الراجح المطابق عن ضرورة او دليل فيه واجاب بانهم لا
يخصوا اسم الاعتقاد بالجازم اصطلاحا فان الحكم النفسي ان لم يكن متعلقه محتملا للنقيض اصلا فهو العلم
والا فان لم يكن محتملا للنقيض عند الذاكر فهو الاعتقاد وان كان محتملا عنده فهو الظن والشك والوهم كما
اصطلح عليه ابن الحاجب وغير جامع لخروج العلم بالمستحيل عنه فانه ليس شيئا بالاتفاق اما عندنا فلان
المعدوم ليس بشيء مطلقا واما عندهم فلانهم خصوه بالمعدوم الممكن واجيب بان العلم لا يتعلق بالمستحيل
وهو مكابرة للبديهة ولما نجده كل عاقل في نفسه من العلم باستحالة الجمع بين النفي والاثبات ومباهته
لان الحكم عليه بانه لا يتعلق العلم به يستدعي تصوره لكونه محكوما عليه في هذا التصديق او الجواب ان المستحيل …
شيء لغة ولكونه ليس بشيء اصطلاحا بمعنى انه غير ثابت في نفسه لا ينافي اذ المراد هو اللغوي والمستحيل لا العلم الا ان …
والسبب كالمحي بحقيقه في اثبات ابي هاشم على لا معلوم له وقال القاضي ابو بكر انه معرفة المعلوم على ما هو به وهو غير جامع
لخروج علم الله تعالى عنه اذ لا يسمى معرفة ويمكن ان يقال انه معرفة لغة لكن لا يطلق العارف على الله تعالى لكون اسمائه
توقيفية ودوري اذ المعلوم مشتق من العلم فيتوقف معرفته عليه بل تعريف بالاخفى ومشتمل على زيادة وهو قوله

قوله على ما هو به فان معرفة المعلوم لا يكون الا كذلك والمعلوم يحتمل ان يكون مطابقا لاشتقاقه من العلم
وقال الشيخ فيه عبارات الاولى هو الذي يوجب كونه من قام به عالما الثانية هو الذي يوجب لمن قام به
به اسم العالم واعترض بان فيهما دورا التعريف بالمشتق منه بالمشتق الاخفى الموقوف معرفته عليه
وقد يجاب بان الشيخ انما ذكرهما لنفي قول المعتزلة ان العلم يطلق على غير من قام به العلم
والعالم يطلق على غير من قام به العلم لا للتعريف الثالث انه ادراك المعلوم على ما هو به وهو
تعريف دوري لانه اخذ المعلوم في تعريفه وهو اخفى منه ومعرفته يتوقف عليه ومشتمل على
الزيادة المذكورة وهو قوله على ما هو به اذ ادراك المعلوم لا يكون الا كذلك قال المصنف
وفيه الدور لان الادراك مجاز عن العلم لانه هو اللحوق والوصول فاطلاقه على العلم مجاز
المجاز ولا يستعمل في التعريف مع انه بعد المعنى انه علم المعلوم وهو تعريف العلم بالعلم ولا يخفى
فساده وقال ابن فورك انه ما يصح بوجوده من الذي قام به اتقان المعلوم واحكامه واورد عليه
بانه ان اراد انه يتوقف عليه الاتقان بطريق الاستقلال فممنوع لان الاتقان الفعل كما يتوقف
على العلم يتوقف على القدرة وان اراد به انه يتوقف عليه الاتقان في الجملة سواء كان بالاستقلال
ام لا فيدخل فيه القدرة فانها ايضا كذلك وليست علما فلا يكون التعريف مانعا وليس بجامع
ايضا لخروج علمنا عنه فانه غير مؤثر في اتقان فعل من الافعال القائمة بنا ولا الخارجة عنا اذ لا تحصى غير
موجدة لها على اصلنا وقيل في ابطاله ان العلم قد يكون بما لا يصح به اتقانه كعلم الواحد منا بنفسه
وبالله تعالى وبالمستحيلات فان ما يتعلق به ليس فعلا له ولا مما يصح به اتقان كل ما يتعلق به فاما
اذا اريد به ما يصح به في الجملة اتقان الفعل فلا وقال بعض الاصحاب انه تبين المعلوم على ما هو
به ولا يخفى ما فيه من الزيادة وتعريف العلم بما هو اخفى والذي يخصه ان التبين مشعر بالظهور بعد
الخفاء والوضوح بعد الابهام فيخرج عنه علم الله تعالى وقال بعضهم انه اثبات المعلوم على ما هو
وفيه انه تعريف دوري وانه يلزم ان يكون العلم بوجود الرب تعالى اثباتا له وهو محال وان
الاثبات قد يطلق ويراد اتحاد الشيء وقد يطلق ويراد به تسكين النفس عن الحركة وهو محال ولا يخفى
ان ارادتهما ممتنعة فيما نحن فيه وقد يطلق تجوزا على العلم فيلزم تعريف العلم بالعلم وهو ممتنع ووقع
في بعض النسخ موضع الاثبات الاتقان والصواب الاول على ما صححه الآمدي وقال بعضهم
هو الثقة بان المعلوم على ما هو عليه ولا يخفى ما فيه من الزيادة وتعريف العلم بما هو اخفى منه وانه يلزم ان يعبر
العالم والعلم بالمعلوم وذلك يوجب كون الباري تعالى واثقا بمعلوماته واطلاق ذلك
على الله تعالى ممتنع شرعا وللقائل ان يقول امتناع اطلاقه شرعا لكون اسمائه توقيفية وذلك لا يستلزم
امتناع اطلاقه عليه تعالى وهو المراد هاهنا وقال الامام الرازي هو اعتقاد جازم مطابق لموجب فالجزم

يخرج الظن والشك والوهم وبالمطابق يخرج الجهل وبالموجب يخرج التقليد وهذا التعريف حسن
لا يرد عليه الايرادات المذكورة الا انه غير جامع لاطلاق العلم على التصور يقال علمت يعني
المثلث وحقيقة الان مع عدم صدق التعريف عليه وقال الحكماء انه حصول صورة الشيء
في العقل وربما قالوا انه تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك وفيه نظر اما اولا فلانه مبني على الوجود
الذهني وسنبطله واما ثانيا فلانه غير مانع لدخول الظن والجهل والتقليد والشك والوهم فيه
فان اصطلحوا على تسميتها علما فلا مشاحة في الاصطلاح لكنه يخالف اللغة والعرف حيث فرق بين العلم
وبينها بالحقيقة وبالتلازم فان الواقعة بعد العلم هي المحققة وبعد الظن يحتمل الوجهين ونعلم
غيرها هي الناشئة والعرف حيث لا يقال للجاهل جهلا مركبا انه عالم والا لكان بعض
العوام اعلم من العلماء النحارير وشرع وهو ظ واختار بعض المتكلمين انه صفة توجب تمييزا بين
المعاني لا يحتمل النقيض والمراد بالصفة هي الصفة التي من الكيفيات النفسانية فيخرج السواد
الحال في محل قام لا توجب الامتياز ويخرج بقيد التمييز الكيفيات النفسانية كالقدرة والارادة
والمراد بالمعاني الامور العقلية فيخرج ما يدرك بالحواس لان تمييزها في الامور المعينة الخارجية والشيخ ذهب
الى ان ادراك الحواس من قبيل العلوم فيطرح هذا القيد وقال بعضهم بين المعاني الكلية وحينئذ يشتمل
التعريف على زيادة ويخرج عنه العلم بالجزئيات فقول المصنف يخل بالطرد واراد بالطرد ههنا
معناه اللغوي اي لا يطرد الحد في جميع جزئيات المحدود ولا يرد به معناه الاصطلاحي لان معناه
كلما وجد الحد وجد المحدود وجد الحد وكلما انتفى المحدود وعلى ما ذكره القوم ولا يحتمل النقيض يخرج الظن
والشك والوهم والجهل والتقليد وهذا التعريف لا غبار عليه يتناول التصور اذ لا نقيض له اذ التناقض
بين الشيئين انما يكون بحسب التصديق والصدق انما يكون في التصديقات والتصديق النفسي اوله نقيض والكذب
ويورد عليه بانه غير جامع بخروج العلم بالامور العادية عنه كالعلم بكون الجبل حجرا مثلا فانه علم ويحتمل النقيض بجواز
انقلاب الجبل ذهبا مثلا لشمول القدرة سيما عند من يقول بتجانس الجواهر والجواب احتمال العاديات
للنقيض بمعنى لو فرض بدل المعلوم نقيضه لم يلزم محال لذاته وهذا ليس بمراد بل المراد ان المميز الواقع فيه لا يحتمل
النقيض والامور العادية كذلك والتغاير بين الاحتمالين ظاهر فان القضايا الممكنة اذا اخذت بشرط
المحمول يكون ضرورية ولا يحتمل النقيض في نفس الامر مع ان محمولاتها تحتمل النقيض في نفس الامر ويجوز ان
يقع بدلها نقائضها وهذا التعريف على مذهب من يقول ان العلم صفة ذات تعلق وذلك انه لابد
ان يحصل بين من علم امرا وبين المعلوم نسبة مخصوصة فهؤلاء اثبتوا امورا ثلثة الذات والعلم وهي صفة حقيقية
قائمة بالذات ثم اثبتوا النسبة الصفة فيكون هذا التعلق حاصلا بين تلك الصفة وبين المعلوم
واما القاضي فظاهر كلامه يشير باثبات الذات والعلم والعالمية والنسبة الحاصلة اما للعلم او للعالمية فهناك

امور اربعة او بجليتها فهناك امور جمة وقال بعضهم ان العلم نفس هذا التعليق والنسبة فنعرفه بمعنى عند النفس
غير لا يحتمل النقيض وهو ظاهر **قال** المرصد الثالث **اقول** المرصد الثالث في اقسام العلم وفيه
مقاصد المقصد الاول في تقسيمه الى التصور والتصديق العلم ان خلا عن الحكم فتصور والا فتصديق وفيه
ثلاثة مذاهب الاول انه المركب من تصور الطرفين والحكم وهو مذهب الامام الرازي والثاني انه
الحكم فقط وهو ظاهر مذهب الحكماء الثالث انه الادراك المقيد بالحكم بدون قيد وهذا يشعر بكلام ابن سينا
في بعض المواضع وظاهر مذهب صاحب الكشف والمطالع والمصنف والاشتراح في الاصطلاح وهما نوعان
متمايزان بالذات لتقيد احدهما بعدم الحكم دون الاخر وباللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب
وعدمه وفيه ابحاث مذكورة في المنطق **قال** المقصد الثاني **اقول** المقصد الثاني في ان العلم
اما قديم وهو علم الله تعالى او حادث وهو علمنا وهو ينقسم الى الضروري ومكتسب فالضروري عرفه القاضي
بانه الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا واورد عليه بانه قد ينفك بالوجود مانع
كالنوم والغفلة او لعدم المقتضي فانه لعدم قبل الحس والوجدان قال المصنف ولا يرد اذ عبارة مشعرة
بالقدرة لان عدم الوجدان انما يطلق حيث يكون للشخص قدرة ما واراد انه اذا كان للعبد قدرة
على تحصيل العلوم لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا بل يحصل له من غير اختياره فان قيل فحينئذ ينتقض بالعلم
النظري فانه لا قدرة على الانفكاك عنه بعد الحصول قلنا المراد نفي القدرة مطلقا والنظري ليس مقدورة
منعه عن الانفكاك مطلقا بل بعد الحصول ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم قال الآمدي والحق ان الضروري يطلق
على ما اكره عليه وعلى ما يدعو الحاجة اليه دعاء قويا كالحاجة الى الاكل في المخمصة وعلى ما سلب منه الاقتدار
على الفعل والترك كحركة المرتعش الا ان اطلاق الضروري على العلم الحادث انما هو بهذا
الاعتبار الاخير وعلى هذا فالعلم الضروري ما لا قدرة للمخلوق على تحصيله بالنظر والاستدلال
كالعلم بالمحسوسات بالحواس الظاهرة والباطنة فان العلم بالمحسوسات كما صرح به المصنف
في المرصد الرابع لا يحصل بمجرد الحس الذي هو مقدور لنا بل مع امور غير مقدورة لنا ينضم
اليه فيضطر الى العلم لا يعلم ما هي ومتى حصلت بخلاف العلم النظري فانه يحصل بمجرده وهو
مقدور لنا والعلم بالامور العادية والعلم بالامور التي لا كسب لنا ولا نجد النفس خالية عنها
كالعلم بانه لا واسطة بين النفي والاثبات وان الكل اكبر من الجزء والحق ربما خص بالبديهيات
وعند المنطقيين بالاوليات فعلى هذا البديهي ما يثبته بمجرد العقل واخص من الضروري لانه احد اقسامه
واذا عرفت معنى العلم الضروري فالكسبي مقابله فهو العلم المقدور بالقدرة الحادثة واما النظري فقد اختلف
عبارات القوم الدالة عليه فمنهم من قال هو ما يوجبه النظر الصحيح وفيه نظر لاشعاره بان النظر
موجب العلم وليس كذلك على ما سيأتي ومنهم من قال هو العلم الواقع عقيب النظر الصحيح وهو غير مانع لصدقه

على العلوم الضرورية التي تحصل عقيب النظر الصحيح كالعلم مما يحدث من الالم واللذة والفرح والغم وعرفه
القاضي بانه ما يتضمنه النظر الصحيح والمراد بتضمن النظر له انهما بحال لو قدرنا انتفاء الآفات واضداد العلم
لا ينفك احدهما عن الآخر من غير طلب اسباب ولا تولد كالعرض مع الجوهر وتذكر النظر والعلم يكون هو نفس
النظر فالعلم الحاصل عنه لا يخرج عن انه يكون النظر متضمنا له معاونة اشد وقد اختلف اصحابنا في جواز
وقوع العلم الكسبي من غير نظر واستدلال فمن لم يجوز منع تولدهما مثلا زمان عنه ومن جوز وقوعه من غير نظر
بالالهام والتصفية جعل النظري اخص من الكسبي لان كل ما يحصل بالنظر الصحيح قد يكون مقدورا اذ النظر
مقدور ولا نعني بكون العلم مقدورا غير كون الطريق المفضي اليه مقدورا للعبد من غير عكس لكن العادة
مستمرة على ان كل كسبي انما يحصل بالنظر والاستدلال فيهما مثلا زمانه عادة وانه جاز احداث علم
واحداث القدرة عليه من غير تقدم نظر على تقدير خرق العادة قال المقصد الثالث اقول
المقصد الثالث في ان كل واحد من التصور والتصديق بعض ضروري وبعض نظري اما الاول فلانا نجد ان
اذ كل عاقل يجد من نفسه ان بعض العلوم يحصل له بلا قدرة ويلزم نفيه اذ لولاه لزم الدور او التسلسل وهما
ممتنعان الاكتساب بيانه الشرطية انه لو لم يكن كذلك لكان الكل كسبيا فاذا ادعى لا يحصل شيء منها فيتوقف
ذلك الاكتساب على العلم بكسبي آخر سابق عليه وهو ايضا انما يكتسب من كسبي آخر كذلك على هذا التقدير وهلم
جرا فان عاد وتسلسل الاكتساب الى مرتبة من المراتب لزم الدور وان ذهبت الى غير النهاية لزم التسلسل واما كونهما
مانعين من الاكتساب فلانهما باطلان على ما سيجيء والموقوف على الباطل ممنوع الوجود لا يقال اذا كان الكل نظريا
فما ذكرتم في بيان المدعى من القياس الكلي وهو انه لو لم يصدق المدعى لصدق نقيضه ولو صدق نقيضه لدار
او تسلسل لكنهما باطلان فيبطل نقيض المدعى فيكون المدعى حقا يكون ايضا نظريا فيمتنع اثبات المدعى لتوقفه
على اثبات هذا القياس وهو انما يعلم بمعلوم آخر نظري على ذلك التقدير وهلم جرا الى ان يدور او يتسلسل وهما
ممتنعان والموقوف على الممتنع ممتنع لانا نقول ان اردت ان ما ذكرنا في بيان المدعى نظري في نفس الامر ممنوع
بل هو ضروري فيه وان اردت انه نظري على هذا التقدير وهو تقدير ثبوت نقيض المدعى فمسلم لكنه لا يضرنا لان
كل التقدير يكون مخالفا للواقع ح فينبغي فيه فيثبت المدعى فيه والا ارتفع النقيضان كما هو المط واعلم
ان هذا الاستدلال انما يتم لو اعترف الخصم بمعلومية هذه المقدمات في نفس الامر اما بالضرورة او بالنظر واما من يقول
انها غير معلومة في نفس الامر اذ لا معلوم لنا في نفس الامر اصلا بل نماسك او يتوهم كالسوفسطائية فلا يتوجه هذه الحجة
عليه بل لا مباحثة معه كما سيجيء وعلى هذا ينبغي ان يحمل قول المصنف وزعم انها كسبية لا على من يجدها على معلوم
ما يتم الاستدلال واما الثاني فبالوجدان من النفس احتياجا في تحصيل بعض المعلومات الى نظر قال
المقصد الرابع في بيان مذاهب ضعيفة في هذه المسئلة اقول المقصد الرابع في بيان مذاهب ضعيفة في
هذه المسئلة وهي اربعة المذهب الاول ما اختاره جماعة واليه ذهب الامام الرازي في المحصل وهو ان الكل

من كل

من كل منها ضروري لعدم حصول شيء منها بقدرتنا لعدم تأثير القدرة الحادثة وهؤلاء فرقتان فرقة
سلم توقف بعضه على النظر لانه وان لم يحصل بقدرتنا الا انه لا يحصل الا عقيب النظر وح يكون النزاع معهم
لفظيا في مجرد التسمية اذ لا نعني بالنظري الا ما يحصل عقيب النظر ويتعلق به القدرة الحادثة لا ما يؤثر فيه وفرقة
منع توقفه على النظر فان اراد وانه لا يتوقف عليه وجوبا اذ لا رابطة عقلية بينهما لان العلم الحاصل بعده
غير واقع به ولا بقدرتنا لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى ابتداء بلا واسطة اذ اجرى عادته تعالى بخلق
العلم بالمنظور فيه عقيب النظر الصحيح فهو مذهب اهل الحق من الاشاعرة وانما قال اهل الحق لان من الاشاعرة
من ذهب الى ان لقدرتنا تأثيرا كما سيجيء قال الثاني اقول المذهب الثاني في هذه
المسئلة وهو ما اختاره قوم واليه ذهب الامام الرازي ان التصديق بعض ضروري وبعض نظري و
التصور كله ضروري لوجهين الوجه الاول ان التصور لو كان نظريا لجاز طلبه بالكسب لكنه ممتنع اما
الملازمة فظاهرة واما بيان بطلان التالي فلانه اما ان يكون التصور مشعورا به واما ان يكون التصور
غير مشعور به وكل مشعور به ممتنع طلبه وكل غير مشعور به ممتنع طلبه وهذا قياس مركب من منفصلة مانعة الخلو
وان حمليتين صغرى وحمليتين لكل واحدة منها يشاركه احد جزئي المنفصلة مشاركة منتجة ينتج [illegible]
وهي التصور ممتنع طلبه اما المنفصلة فبينة واما الحمليتان فالاول لامتناع تحصيل الحاصل والثاني لامتناع
توجه النفس نحو ما لم يخطر بالبال واعلم ان هذا الدليل انما يقوم حجة على من يقول ان التصورات معلومة
بالكسب واما من لم يقل معلوميتها كالسوفسطائية فلا واعترض عليه بمنع حصر المنفصلة في الجزئين اذ يجوز
ان يرتفعا ويوجد قسم آخر وهو ان يكون مشعورا به من وجه دون وجه فحينئذ مانعة الخلو واجاب
بان مرجعه الى الجزئين المذكورين لان الوجه المعلوم غير ما هو مجهول والمعلوم فيه معلوم مطلقا والمجهول مجهول
مطلقا وكل منهما ممتنع طلبه المسئلة المذكورة واجاب عن هذه الشبهة صاحب اللباب ان المط هو
الوجه المجهول ويمتنع كونه مجهولا مطلقا لان المجهول المطلق ما لم يتصور هو ولا شيء من عوارضه
وهنا شيء من عوارضه معلوم وهو الوجه المعلوم الصادق عليه وزاد المصنف عليه ان المجهول
هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له كما نعلم الروح بانها شيء به الحيوة وتوابعها
ونطلب لها حقيقة هذه صفاته فمطلب تلك الحقيقة بعينها وقال صاحب تلخيص المحصل اذ المطلوب
ليس احد الوجهين المتغايرين بل هو الشيء الذي له وجهان وذلك الشيء ليس مشعورا به مطلقا
وليس غير مشعور به مطلقا بل هو قسم ثالث والحاصل ان المط قد يكون امرا ثالثا هو الذات وقد
يكون وجها آخر له مجهولا كما نستدل بكتابة زيد على تحرك اصابعه وقد يكون غير الذات كما
ذكره المصنف فلا حاجة الى تعيين الامر الثالث ولا الى تعيين الذات بهذا يبان ما في الكتاب و
يمكن توجيه كلام ذلك الفاضل على وجه لا يستدرك عليه وهو ان المط الكسبي انما يحصل بالفكر

وهو باق تعريف نعرفه لا بحركتين حركة من المطلوب الى المبادي وحركة منها اليه فما منه الحركة الاولى
هو الوجه المعلوم وما اليه الحركة الثانية هو الوجه المجهول فكل مطلوب يجب ان يكون له هذان الوجهان واجاب
شرف الدين المراغي عن الشبهة بمنع اجتماع المحمليتين على الصدق لان العكس المستوي يعكس نقيضي كل واحدة
منهما نقيض الاخرى لان الاول ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا ممتنع طلبه فهو غير مشعور به وينعكس
هذا بالعكس المستوي الى قولنا بعض ما هو غير مشعور به لا ممتنع طلبه المنافي للمحملية الثانية وعين كل ما هو
غير مشعور به ممتنع طلبه وكذا الكلام في المقدمة الاخرى والفنا تعكس النقيض لكل واحدة منهما مع
عين الاخرى ينتج المحال لانا اذا اخمسنا كل ما لا ممتنع طلبه فهو غير مشعور به الى المقدمة الثانية انتج كل
ما لا ممتنع طلبه ممتنع طلبه وكذا تعكس بعض الثانية مع عين الاولى واورد على هذا الجواب من وجهين
الاول ان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها بعكس النقيض كما سوقف في المنطق الثاني ان نعتقد ونمنع
حمليته بالتصور فنمنع القياس هكذا التصور اما تصور مشعور به واما تصور غير مشعور به وكل تصور
مشعور به ممتنع طلبه والتصور وكل تصور غير مشعور به ممتنع طلبه فالتصور ممتنع طلبه فيكون العكس
المستوي يعكس نقيض كل واحدة منها اعم موضوعا من الاخرى فلا تنافيهما لان العكس المستوي لنقيض
الاول هو قولنا بعض ما ليس تصورا مشعورا به لا ممتنع طلبه وموضوعه اعم من موضوع الثانية اعني
التصور غير المشعور به لجواز انتفاء التصور المشعور به بانتفاء التصور وامتناع ذلك في التصور
الغير المشعور به ومن هذا علم عدم الحاجة الوسطى في القياس المركب من عكس نقيض كل واحد منها مع عين
الاخرى الذي جعلوه مبنيا للمحال المذكور الوجه الثاني ان التصور لو كان نظريا كان تحصيله بالكسب و
التعريف لكنه ممتنع لان تعريفه اما بنفسه ويلزم معرفة الشيء قبل معرفته لوجوب سبق العلم بالمعرف على
العلم بالمعرف على العلم بالمعرف لكونه سببا له واما بجميع الاجزاء ويلزم المحال المذكور لان جميع الاجزاء نفس
الماهية واما ببعض الاجزاء والمعرف الكل يجب ان يكون معرفا للاجزاء فيلزم ان يكون معرفا لنفسه و
قد ابطلناه وبالخارج عنه وسنبطله واما بالخارج وهو لا يفيد الا اذا علم كونه خاصة شاملة لجواز
اشتراك الامور المختلفة الماهية في وصف خارجي والعلم بذلك يتوقف على معرفة ماهية المعرف و
افراده بالعلم بثبوته وشموله ويلزم الدور وعلى معرفة كل ما عداه مفصلا ليعلم انتفاؤه عنها ويلزم
تصور الامور الغير المتناهية مفصلا وكلاهما محال ثم التعريف بالداخل والخارج مندرج في التعريف
بالخارج اجاب صاحب الملخص بمنع كون جميع الاجزاء نفس الماهية لان كل جزء متقدم على الكل بالطبع والكل
ليس كل واحد منها متقدم على شيء متاخر عنها ممتنع ان يكون نفس المتاخر ويجوز ان يعتبر عند الاجتماع ماهية حتى
متاخرة فيحصل معرفتها بها وهذا الجواب مدفوع من وجهين الاول المعارضة ونوجهها انه يقال لو كانت
الماهية غير الاجزاء لحصولها اما مع الاجزاء جميعا ويلزم خلاف المفروض او بدون الاجزاء فلا يكون ذاتيات

الماهية باسبابها وعللها والمفروض خلافه والثاني الحل وهو ان لا يلزم من تقدم كل واحد واحد تقدم
الكل من حيث هو كل اذ يجوز ان يثبت حكم لكل الافراد دون المجموعي كقولنا كل انسان تشبعه
هذا الرغيف وكل اثنين نصف هذا الدار وبالعكس كقولنا كل هذا العسكر مقدر من هزم العدو والا
مقدم الكل على نفسه اي لو لزم من تقدم كل واحد تقدم الكل المجموع يلزم تقدم الكلي المجموعي على نفسه
لتقدم كل واحد عليه هذا الكل لو اراد بالاجزاء جميعها جميع المادي والصوري اما لو اراد بها الاجزاء
المادية فقط دون الصوري فلم يكن جميعا وبحثنا فيه وليس التعريف بها جدا اما لكونها غير كافية
في معرفة كنه الماهية واجاب صاحب المطالع في بعض اسباعها ان جميع الاجزاء وان كان نفس
الماهية بالذات لكنهما متغايران بالاعتبار لانه قد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء من حيث هو جميع كما
يتعلق الابصار واحد بقطعة غنم ثم يتعلق بكل غنم ابصار على حدة فمجموع التصورات هو المعرف وتصور
المجموع هو المعرف فالمعلوم منهما وان كان واحدا لكن يختلف باعتبار تعلق العلم به كما في المبصر الشاة
في المثال الواحد لكن يختلف باعتبار تعلق الابصار به وهذا الجواب فيه حوارة لانه يشعر بتعدد تصور
بكل واحد من الاجزاء وحصولها يحصل التصور مرة اخرى والوجدان يكذبه فالصواب في الجواب ان يقال
جميع الاجزاء ولو حظت مفصلها وحضورها في الذهن على الترتيب يقال له المعرف واذا نسب الى المجموع من
حيث هو مجموع من غير ملاحظة التفصيل يقال لها المعرف وقد نبهنا على مثل هذا في بحث الدلالات في شرح
من اراد الاطلاع عليه فليطالعه وهذا بعينه كما في الاجزاء الخارجية ونقومها للماهية فان حصول جميعها هو حصول الماهية
لان حصول الجميع يوجب حصول شيء آخر يترتب عليه وهو الماهية اذ حصول البناء والسقف والجدران
هو الدار لا شيء آخر يترتب على المجموع وهذا والامام الرازي قد يطرد هذه المغلطة اعني الشبهة الثالثة التي اقامها
على كون مجموع التصورات ضروريا في نفي التركيب الخارجي عن بعض الاشياء بغير ما قال في نفي التركيب عن الوجود
ان الوجود ليس مركبا لان جزءه ان كان وجودا كان الجزء مساويا للكل في تمام الماهية وان كان عدما فان
لم يحصل عند الاجتماع زائد لم يحصل الوجود وان حصل فهو الوجود وتلك الامور معروضة له وانت تعرف
انها لو تمت لبعض المركب الخارجي مطلقا ولا اختصاص لها بالوجود ويلزم السفسطة هذا او يختار ان التعريف
ببعض الاجزاء قوله معرف الكل يجب ان يكون معرفا لكل جزء منه قلنا لا نسلم لجواز ان يكون بعض الاجزاء غنيا
عن التعريف او معرفا بمعرف آخر نعم معرف الكل يجب ان يكون معرفا لجزء ما منه والامكان للاجزاء
باسرها معلومة بدونه فيكون الماهية معلومة بدونه اذ ليست الماهية عين الاجزاء فلا يكون المعرف معرفا
هذا خلف او يختار انه بالخارج قوله لا يفيد الا اذا علم كونه خاصة قلنا لا نسلم اذ التوقف للخارج يتوقف على
علاقة توجب انتقال الذهن منه الى المعرف وامتيازه عما عداه واما العلم بالاختصاص والعلاقة فلا نسلم
توقفه على العلم بالاختصاص لكنه يتوقف على التصور للماهية بوجه ما ملازم وبجوز اختلاف الوجهين

تصورا ما عداه مجملا لا مفصلا ولا يمتنع تصور الامور الغير المتناهية مجملا كما ان العلم ما حصل الى هذا الحين مدة الحجر وتعلقه
له موقوف على انه ليس شاغلا لغيره من الاحياز وتصوره انما هو على سبيل الاجمال لا على سبيل التفصيل اذ يمتنع العلم
به فان قيل لا يجوز التعريف ببعض الاجزاء ولا بالامر الخارج لانها ان كانت حاصلة بالضرورة وتستلزم للعلم
بالمعرف فالمعرف ايضا يكون حاصلا فلا احتياج الى تعريفه والا فلا يحصل التعريف بها لان حصولها اذا لم تكن
بالضرورة فيحتاج الى معرف آخر وينتقل الكلام اليه الى ان يتسلسل او يحصل المط واذا لم تكن مستلزمة للمعرف
فلا يلزم من تصورها تصوره ولا يمكن التعريف الا بها واعلم ان بعضهم طرد هذا المنع في الحد التام ايضا وتمسك
بحدة انه يمنع الرسم لان تصور جميع الاجزاء مع تصور الحدود ونحوه ان بالذات على ما عرفت على انه يجوز ان
يقال يجوز ان يكون جميع الاجزاء حاصلة لكن لا يكون ملحوظة بل يكون كالمخزون المغموض فاذا لاحظها العقل
حصل المعرف قلنا نختار الاول قوله فلا يحتاج الى تعريفه قلنا ممنوع وانما لم يحتج لو كان حصول الاجزاء مستلزما
للعلم به كيف كانت لكنها تستلزم اذا استحضرت مرتبة بان يتقدم العام او لا ثم يقيد بخاص وهذا بالكسب
ويمكن ان يقال سلمنا انه حاصل لكنه ليست بحيث لاحظها العقل فاذا لاحظها حصل العلم بالمعرف والمراد
بالتعريف هذا وقد اجيب ايضا بانه انما لم يحتج الى التعريف ان لو كان حصوله بنفسه لكن حصوله يتوقف على
الاجزاء او الامر الخارج فهو انما يحصل بعد حصولهما ولا يعنى بالتعريف الا هذا قال الثالث الى آخره اقول المذهب
الثالث في هذه المسئلة ان ما كان من اعتقاده من العلوم لازما لجميع التكاليف ولا يثبت التكاليف الا به يجب ان
يكون ضرورته والا يجوز ان يكون نظريا وذلك نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات واختاره
ابي خط ومتبوعه والذي يبطله ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا اما عندنا فشرعا واما عند المعتزلة فعقلا والضروري
غير مقدور ولا شيء من غير المقدور بواجب ينتج هذا القياس لا شيء من الضروري بواجب فنضم هذه النتيجة الى
المقدمة الاولى هكذا معرفة الله تعالى واجبة ولا شيء من الضروري بواجب ينتج معرفة الله تعالى ليست بضرورية
واحتج القائلون به بانها لو لم يكن ضرورية بل نظرية لكان العبد مكلفا بتحصيلها لتثبت الشرائع والتكليف
بتحصيلها يستلزم تكليف الغافل والتالي باطل فكذا المقدم وانما قلنا التكليف بتحصيلها يستلزم تكليف
الغافل لان علم العبد بكونه مكلفا بتحصيلها يتوقف على العلم بهذه الامور ضرورة انه ما لم يعرف الصانع
كيف يصح يعرف انه اوجب عليه تحصيل معرفته واذا كان جاهلا بهذه الامور والتقدير انها نظرية يخلو
النفس منها كان جاهلا بكونه مكلفا بتحصيلها غافلا عنه والجواب انك ان اردت بقولك ان
العلم بكونه مكلفا بتحصيل هذه الامور يتوقف على ان العلم بهذه الامور ان تصوره يتوقف عليها فلا نم
اذ يمكنه ان يتصوره بان يقال له ان الصانع موجود واجب عليك معرفته فبهذا الطريق يحصل تصور
التكليف من غير ان يسبقه معرفة الصانع وان اردت ان التصديق به يتوقف على العلم بهذه سلمناه لكن
لا يلزم من انتفاء التصديق تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور التكليف بانه لم يقل له انك مكلف

او قيل

او قيل لكنه لم يفهم لانه لم يصدق به فالتصور وهو شرط التكليف لا التصديق به والا لزم ان لا يكون الكفار
مكلفين لكونهم غير مصدقين به ولزم الدور ايضا لان التصديق بوقوع التكليف موقوف على وقوعه على التصديق
به لزم الدور قال الرابع اقول المذهب الرابع اختاره قوم من ضعفاء وبعض من يعتد ان العلوم كلها نظرية
ويبطله ما مر من الوجدان ولزوم الدور او التسلسل واحتجوا بان كل علم يخلو النفس عنه في مبدا
الفطرة خالية عن جميع العلوم لكنها مستعدة لها فتحصل بحسب شيء من الشروط من احساس بالحواس
والتنبه للمشاركات والمباينات ولا شيء من الضروري يخلو النفس عنه ينتج لا شيء من العلم بضروري والجواب
منع الكبرى اذ الضروري قد يخلو النفس عنه لانه ما يحصل بلا قدرة على ما يشعر به تعريفه من انه ما يلزم
نفس المخلوق لزوما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا اذ اللازم ما يمتنع انفكاكه فلو كان مقدورا عليه
لم يمتنع لان نسبة القدرة الى الضدين على السواء عند الاكثر واذا كان كذلك فيجوز ان يخلو النفس عنه
اما عندهم فيجوز توقفه على شرط فلعدم الشرط من التوجه والاحساس ولوجود المانع من النوم والغفلة والنسيان
واما عندنا فقد لا يخلقه الله تعالى حينئذ مع تكليف العبد بلا قدرة له عليه ولا نظر المقصد الرابع الى آخره
المقصد الرابع في اثبات انواع العلوم الضرورية وانما كان من المقدمات لان العلوم تنتهي اليها في الاكتساب وتنتهي
لكنها والمبادئ الاول وهي تنقسم الى الوجدانيات والحسيات والبديهيات لان الحاكم اما العقل فقط وهي البديهيات
ويندرج فيها قضايا قياساتها او مع وهو حس ظاهر وهي الحسيات ولم يحتج الى ذكر الحس ويسمى المحسوسات او حاسة
الله وهو اما بحس السمع ويسمى المتواترات او غيره ويسمى الحدسيات واما الحدسيات فمندرجة اما في الحسيات
او البديهيات وباطن وهي الوجدانيات لكن الوجدانيات قليلة النفع في التعليم لانها غير مشتركة فلا يقوم حجة
على الغير فالنظر مقصور في الحسيات والبديهيات والناس فيها على اربع حسب الاحتمالات الممكنة الفرقة الاولى
المعترفون بهما وهم الاكثرون الفرقة الثانية القادحون في الحسيات المعترفون بالبديهيات وهذا المذهب
منسوب الى افلاطون وارسطو وبطلميوس وجالينوس وليس مرادهم ان الحس ساقط عن درجة الاعتبار
بل ان العقل لا يجزم في الحسيات بمجرد الحس بل مع امور تنضم اليه تحقق فيه بكثرة المحسوس فتضطره الى الجزم
لامعن ما هي ومتى حصلت والا فعلومهم تنتهي الى الحسيات كيف يكون وهذا ان العلم الالهي المنسوب
الى افلاطون منسوب الى الحسيات لان الاستدلال على الالهيات انما هو بالحسيات واصول اكثر العلم الطبيعي
كالعلم بالسماء والعالم والعلم بالكون والفساد وبالآثار العلوية وباحكام النبات والحيوان المنسوب
الى ارسطو ماخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة المنسوب الى بطلميوس مبني عليها وعلم التجارب
الطبية المنسوب الى جالينوس ماخوذ من المحسوسات قالوا لو اعتبر حكم العقل في الحسيات فاما في الكليات او
في الجزئيات وكلاهما باطل اما الاول فلان القضية الكلية يستعمل من حاجته ولا حكم فيها ليس مقصورا
على الافراد الموجودة في الخارج حال الحكم بل يتناول لجميع الافراد الموجودة حال الحكم او قبله او بعده ومحققها

ليست بمحسوسة بالجزئيات يكون حكمه مخالفا لحكم البعض المحسوس في الصدق لكلية وسيجيء بيان حقيقة والحكم فيها
ليس مقصورا على الوجود ما بالفعل بل يتناول الافراد المتوهمة ايضا وهي ليست بمحسوسة ويجوز ان
يكون حكمها مخالفا لحكم المحسوسات بالصدق في القضية الكلية واما الثاني فلان حكم الحس في الجزئيات كثيرا ما يغلط لوجوه
اربعة الاول غلط في الكبرى المحسوس حيث لا قياس الى آخر عرضي امر وهو ان البصر قد يدرك الصغير
كبيرا كما ترى النار البعيدة في الظلمة عظيمة وسببه ان الهواء المتصل بسطح النار اشبه بالنار لتكيفه بالنور
العارض عنها فالحس لبعده لا يفرق بينه وبين النار كما ترى العنبة في الماء لا حاجة اذا كانت العنبة قريبة
من سطح الماء وسببه ان الشعاع البصري لما وقع على سطح الماء انعطف الى العنبة فينطبع في زاوية اعظم
من التي ينطبع فيها اذا كانت في الهواء فيرى اعظم وقيل سببه ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء انفصل
منه ووقع بعضه على خط مستقيم الى العنبة فادركها البصر وبعضه على خط غير مستقيم الطول فادركها مرة اخرى
فلما كانت العنبة قريبة من سطح الماء كان الزمان المتخلل بين الادراكين قليلا فعجز عن ادراك الاثنينية
بين الادراكين وكما ترى الخاتم القريب من العين كالسوار وسببه توسع الدوائر الشعاعية المحيطة اضلاعها
بالمرئي اذ الاضلاع كلما كانت اقصر كانت الزاوية اعظم وقد يدرك الكبير صغيرا بالعكس كما ترى الاشياء
البعيدة اصغر مما كانت وسببه تضيق زاوية الشعاع لان الاضلاع كلما كانت اطول كانت الزاوية
اصغر وقد يدرك الواحد كثيرا كما اذا غمزنا احدى العينين ونظرنا الى القمر فانا نراه قمرين وسببه ان نور
البصر مستقر في الدماغ في عصبين مجوفين يتلاقيان على ملتقى ثم يصلهما الى العينين ثم يتباعدان وتتصل كل
واحدة منهما بواحدة من العينين فاذا كانتا على الاستقامة يحاذيان الشيء معا فرأيناه شيئا واحدا واذا انحرفنا
او انحرف احدهما عن المحاذاة فلا ينبغي توازيهما في الحس المشترك على موضع واحد بل
يقع احدهما منه غير موقع الآخر فيتأدى المرئي الى موضعين منه فيرى اثنين وهكذا الحكم في حق الاحول
لكن الاحول الحقيقي فلما يرى الشيء شيئين بل لاعتياده بالوقوف على القرب بل انما يقع ذلك للاحول
الذي يقصد الحول متكلفا وهذا الحكم اذا حولف بين الوضعين السابقين في وضعهما فاحسا معا في واحد
كحصة مثلا فقد يتوهم انهما اثنتان وكما اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في الماء قمرا وفي السماء
قمرا وسببه ان الشعاع البصري بعضه ينعكس من سطح الماء وبعضه ينفذ فيه فيرى القمرين في السماء
بالشعاع المنعكس وفي الماء بالشعاع النافذ وقد يدرك الكثير واحدا كما يعكس مثل قبله كالرحى اذا اخرج
من مركزها الى المحيط خطوط متفاوتة بالوان مختلفة فاذا استدارت بسرعة رأينا فيها لونا واحدا كأنه
ممتزج من تلك الالوان وسببه ان كل ما ادركه الحس يتأدى الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا
ادرك البصر لونا وانتقل بسرعة الى لون آخر كان اثر اللون الاول في الحس المشترك ثم الى ادراك
اللون الثاني وهكذا الى ان يجتمع في الحس المشترك جميع تلك الالوان وليس بينهما زمان يمكن للنفس ان يميز

بينها

بينها فيدركها لونا ممتزجا من الجميع وقد يدرك المعدوم موجودا كالسراب فانا نراه ماء ولا ماء ويمكن ان يقال انه
من اشتباه الشيء بمثله وسببه ان السراب هي ارض ينعكس شعاع ينعكس من ارض سبخة كما ينعكس عن
الماء فيحسب ماء وكما يرى بخنيف اليد المستعيذ وسببه عدم مثل النفس عن السنين وشبيهه ان سرعة
الحركة من الشيء الى شبهه واما سبب اقامة الدائرة مقام الجوالة عند سرعة على وجه لا يعرف تلك
الاعمال وكالقطرة النازلة من السماء فانا نراها خطا مستقيما وسببه ان المدرك هو المنطبع في الحس المشترك والبصر
لما ادرك قطرة في المكان الاول انطبعت صورتها في الحس المشترك فما زالت والقطرة انطبعت فيه صورتها
في مكان على المكان الاول وعند حصول صورتها في تلك الامكنة انطبع فيه خط واحد وكذا حصول تلك القطرة
في تلك الامكنة وكالشعلة الجوالة بسرعة فانا نراها دائرة وسببه ما مر انفا وقد يدرك المتحرك ساكنا وبالعكس
ومثالهما راكب السفينة فانه يشاهد الشط الساكن متحركا والسفينة المتحركة ساكنة وسببه ان الحركة انما تدرك
بسبب ادراك تبدل الاوضاع ولما تبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة وتبدل النسبة الى الشط
حسب الشط متحركا والسفينة ساكنة ومثال العكس حاجة الظل فانه يرى ساكنا وهو متحرك لانه كلما تحرك
ضوء الشمس الواقع على الجدار وارتفع تحرك ظل الجدار واستقضى بحركته مع حركة الشمس مثلا زمان وسببه
انه اذا تحركت الشمس جزءا تحرك الظل اقل منه بكثير فتصغر المسافة فيعجز النفس عن ادراك تبدل الوضع
هكذا قالوه والحق ان الحركة من خواص الاجسام والظل ليس بجسم بل هيئة من الضوء وعرض والاعراض
يستحيل عليها الانتقال وقد يدرك المتحرك الى جهة متحركا الى خلافها فانه يرى القمر كالسائر الى الغيم حين سير
الغيم اليه وقد يرى المتحرك الى جهة القمر متحركا اليها وان كان متحركا الى خلافها اذا شاهد عمارة بعيدا يتحرك
الى خلاف تلك الجهة وسببهما ان حركة الغيم وحركة المتحرك كل منهما بالقياس الى الحس اسرع من حركة
القمر وان كان في نفس الامر بالعكس فاذا تحرك الغيم او المتحرك الى جهة يتبدل الوضع الذي كان لكل واحد
منهما بالقياس الى القمر موضع آخر بسبب حركتهما لكن العقل اذا نظر الى القمر غفل عن حركتهما فيعتقد ان تبدل الوضع
كان بسبب حركة القمر الى خلاف جهة حركته وقد يدرك الاشياء المستقيمة منكسة كالاشجار التي على اطراف الانهار
وسببه ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء انعكس منه الى رأس الشجر من موضع اقرب من الرائي والى اصله من موضع
ابعد من الرائي الى ان يتصل قاعدته الى قاعدته يعكس في الحس لا يدرك الانعكاس فانها معدودة رؤية لو شاهد
بنفوذ الشعاع على الاستقامة فيحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء اصلا وحينئذ يحسب ان رأس الشجر
اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد منه وباقي اجزائه على الترتيب فيراه كأنه منكس تحت سطح الماء وقد يدرك الوجه طويلا
وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرآة وكذا الملون في المرآة التي يكون سطحها المنظور فيه مسطح
العمق المستطيل كالمجوفة في الطول ان نظر اليها بحيث يكون طولها موازيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا
بقدر طول الوجه قبل العرض وسببه ان رؤية الوجه في المرآة انما تتحقق بواسطة الاشعة المنعكسة من سطحها

الى الوجه لكن الاشعة المنعكسة من طرفيها الى العرض مع الى طول الوجه يكون من خط مستقيم مساو لطول الوجه موازٍ لسهم
الاسطوانة والى عرض الوجه من خط منحنٍ مساوٍ لعرض الوجه والزاوية التي يوتر بها في هذا الخط المنحني اصغر من الزاوية التي يوتر بها
هذا الخط المنحني الصغرى الزاوية التي يوتر بها الخط المستقيم المساوي لطول الوجه فلذلك يرتسم طول الوجه في المرآة
على الواجب وعرضه اقل من الواجب واذا نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه كان الامر بالعكس فيرى
الوجه وبقيا عرضه بقدر عرض الوجه وطوله اقل من طوله وسببه ان الاشعة المنعكسة الى عرض الوجه حينئذ يكون من خط
مستقيم مساو لعرض الوجه موازٍ للاخرى والى طوله من خط منحنٍ مساو له والزاوية التي يوتر بها هذا الخط المنحني اصغر من
الزاوية التي يوتر بها الخط المستقيم والمساوي لطول الوجه فلذلك يرتسم عرض الوجه في المرآة على الواجب والطول
اقل من الواجب واذا نظر اليها من طرف اسطوانة بحيث يكون موازية للوجه يرى الوجه معوجا لانه يرى احد
طرفي الوجه الطول وشبهه انعكاس الشعاع الى احد طرفيه من خط مستقيم مساو له والى الآخر من خط منحنٍ مساوٍ له
على الوجه الذي عرفته في الوضعين الاولين واذا كان شكل المرآة بحيث ينعكس منها الشعاع من موضعين او اكثر الى
موضع واحد يرى الناظر فيها النقطة من وجهين او اكثر وسبب او اكثر من تعجب ما يرى الوجه منكسا انتهى
الوجه الثاني غلطا في الحكم الحسي المحسوس حقيقة اذا احس الى آخر من عروض ... كالنوم والمرض وبيانه ان الحس
قد يغلط ولا يميز بين الامثال ويحكم باستمرار شيء واحد عند توارد الامثال كما يقول اهل السنة في الاعراض من انها
لا تبقى مع ان الحس يحكم ببقائها والسطح في الاجسام وكما في البقعتين اذا اورد على الحس احدهما بعقب الآخر في
وكما في الفوارة لعام الاتصال في جميع المحسوسات وسببه ان الحس وان تعلق بكل واحد من حيث هو هو لكن لا
لا يمكنه التمييز بكل منهما عن غيره من الامثال فالمحسوس في الخيال الذي يدركه العقل هو القدر المشترك
وهو باقٍ في الاحوال كلها ق الوجه الثالث اقول الوجه الثالث غلط في الحكم الحسي المحسوس حصل اذا عرض له وبيانه ان
النائم قد يرى في النوم شيئا ويجزم بثبوته كما يجزم بما يراه في اليقظة وصاحب البرسام قد يتصور صورا لا وجود لها في
الخارج ويشاهدها ويحكم بوجودها ... فيرتفع الوثوق عن المحسوسات مطلقا لجواز ان يكون ما يحس به
ويحكم بسبب مثل ذلك وسببها ان المخيلة تقوى في النوم والمرض على تركيب الصور والاشباح لان النفس
تتعطل عن تدبير ما لا تبرح له او لا تشتغل باصلاح البدن فلا تستعمل المخيلة حينئذ فيقوى فاذا ركبت تلك الصور
والاشباح وردت على الحس المشترك فيدركها النفس ويشاهدها فيعتقد انها وردت عليه من الخارج لا عينا وما يدرك
لا يقال غلط النائم والمبرسم بسبب لا يوجد في حال اليقظة والصحة وهو النوم والبرسام فغلطهما لا يستلزم احتمال الغلط
في غيرهما لانا نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد الحكم بنفي الغلط بل لا بد بالحكم من بيان ثلثة امور الاول حصر الاسباب
الثاني بيان انتفاء جميع الاسباب الثالث وجوب انتفاء المسبب عند انتفاء الاسباب وكل واحد منها مما يتطرق الشك
اليه ولو ثبتت بالنظر الدقيق وانه ينفي البداهة في كل ما ادعيتم بداهته واعلم ان المشتغلين بكتب
المحصل القضايا عن هذه الشكوك بالاشتغال بما رسم بيان اسباب الغلط فيما غلطه عن الحس كما ...

عنهم

عنهم وما يمنع كون الحس حاكما بل الحاكم هو العقل والحس هو الواسطة في ذلك قال الحس والتجربة من سمع ان الجزم
بنفي الغلط في غير ما ذكرناه من المحسوسات يتوقف على بيان هذه الامور الثلثة ثم انه اشتغل ببيان اسباب الغلط فيما
غلط فيه لان الجزم بنفي الغلط في غير المحسوسات على التفصيل الذي لا يكون لما يتوقف على بيان هذه الامور وما بالنظر
يتوقف الجزم في هذه المحسوسات على النظر الذي لا يكون بديهية فهو مشكوك عليه والحجة منها منع كون الحس حاكما
بل العقل لانه يرجع الى نزاع لفظي اذ عرضنا اذا قلنا ان حكم الحس في ذلك غلطا ان حكم العقل في ذلك
المحسوس غلط واذا نسبنا الحكم الى الحس فهو مجاز من باب نسبة الشيء الى السبب ولان المقصود ان المحسوس
يقع الغلط فيه لاجل الخالط فهذا المنع لا يحدثه نفعا وهذا اشارة الى ما ذكره صاحب تلخيص المحصل وشارحه وغيرهما
من العلماء من بيان اسباب الغلط على نقض منهم ومن منع كون الحس حاكما في المغالط المذكورة لا يجد منهم نفعا
لما ذكرناه ق الرابع ا اقول الوجه الرابع غلط الحس في الالوان التي اظنها محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة
وبيانه انه يرى الثلج في غاية البياض مع انه ليس بابيض عند جمهور الحكماء لانه مركب من اجزاء اما صافية
واما شفافة لا لون لها قالوا سببه ان الهواء والاشعة الفائضة من الجرم النير كالشمس وغيرها من
الكواكب عند مداخلتها في ملتقى الاجزاء الشفافة الجزئية ينعكس عن بعض سطوحها الى البعض والاشعة
اذا انعكست من التي الى آخر ترى موضع الانعكاس كالابيض ... ان الشمس اذا اشرقت على حوض ماء
مقابل للجدار غير مستتر انعكس الشعاع من الحوض الى الجدار المقابل ويرى موضع الانعكاس في الجدار كانه لون
ابيض ويتحرك بحركة الماء واسترقاقه بيان الغلط في هذا غلطا فيه للحس لانه مع تطرق الغلط الى المحسوسات
بل تحققه في ذلك الحسي ... لانه يتوقف على امور ...
... لا يلزم من كون الاجزاء شفافة غير ملونة ان يكون المركب غير ملون لجواز ان يحصل عند التركيب مزاج
يقتضي حدوث اللون فيه قلت سلمنا ذلك في الثلج لانه مركب من الاجزاء المائية المنفصلة من الترابية بحيث يجوز
ان يحصل من تفاعلها مزاج واما الزجاج المدقوق فانه يرى ابيض مع ان اجزاءه ليست ابيض فلم يحصل عند الدق
كسره مزاجه يقتضي حدوث البياض فيه لان المزاج كيفية تحدث من تفاعل كيفيات متضادة موجودة في
عناصر متضادة الاجزاء ... كل واحد منها ...
ولان ذلك انما يحصل ... الاشياء المختلفة الصور والكيفيات واجزاؤه متشابهة سلمنا ذلك في الزجاج
المدقوق لكن ما يقول في موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف فانه يرى ابيض مع انه ليس هناك الا الزجاج
والهواء المحض وهي اجسام غير ملونة ولم يحصل مزاج يقتضي حدوث البياض لان الزجاج واجزاءه ليست ممتزجة
حتى يحصل هناك تفاعل والجواب عن شبهة هذه الفرقة ان ما ذكرتم من الشبه على ان حكم الحس ليس بمعتبر
في الكليات ولا في الجزئيات ... لا يلزم العقل في المحسوسات بمجرد الحس ولا نزاع فيه فانا قائلون به لكن النزاع
في ان ينضم اليه امور يوجب الجزم ببعضها ولا تقتضي ان يكون المحسوس الى الجزم بها العقل غير موقوف بها

ولا ء لا يكون الحكم محملا في بعض المحسوسات معوله وكونه مجملا عطف على قوله كرمة اي لا يوقف يكون الحكم محملا اذ
الشبهة المذكورة لا تقتضي الحكم اصلا في المحسوسات لجواز ان يحكم في الكلي بامور توجب الحكم قال الوجه الثاني انه اقول الوجه الثالث انه
المعترضون بالحس القادحون في البديهيات قالوا انها اضعف من الحسيات ولا يلزم من نفي الاضعف نفي الاقوى فلا يلزم مما
من القدح فيها القدح في الحسيات واما قلنا انها اضعف من الحسيات لان الانسان في مبدأ الفطرة عار عن العلوم لكن لما احس
بالمحسوسات بما ارتكبتها ومباينتها وانتزاع منها علوما كلية تصورية او تصديقية متولة بحسب تلك المحسوسات
لم يحصل له شي من العلوم الكلية ولذلك قيل من فقد حسا فقد علما فان الاكمه لما فقد احساس بالالوان لا يعرف
حقيقتها والعنين لما فقد لذة الجماع لا يعرف حقيقتها والاصل اقوى من الفرع لكن لا يلزم القدح في البديهيات
القدح من القدح في الحسيات لان نفي الاصل يستلزم نفي الفرع لكونه اضعف منه ولقائل ان يقول
لا يلزم من كون الاحساس شرطا في حصول الحكم العقلي ان يكون الاحساس اقوى من العقل فان الاستعداد شرط في حصول
الكمال وليس باقوى من الكمال وايضا فان المحسوسات ان كانت قطعية كانت المعقولات ايضا كذلك
لان اللازم من القطعي قطعي فلا يكون المعقولات اضعف وان كانت غير قطعية كان العلم بعدم كونها
قطعية غير محسوس بل ان لا يكون محسوسا لا يكون معقولا وهم نسبة الشبهة الاولى ان اعلى
البديهيات العلم بان الشي اما ان يكون واما ان لا يكون وانه غير يقيني ثم شكك بعده اما الاول وهو كونه
اعلى البديهيات فلان بعض من يتمسكون بها وتمنعه اوفى منوعة عليه ويعولون اكثر العلوم مبني عليها
الاول الكل اعظم من الجزء والا فالجزء الآخر معتبر لانه جزء الكل وليس معتبر بحصول الاكتفاء بالاول
فيجتمع النقيضان انتج الامثلة الخمسة وهو شي واحد منا وبه والايمان جميعها الكلية واحد … وانها لذلك
الشي ولا يكون واحد لاختلافها فاجتمع النقيضان ويخرج عن هاتين المقدمتين اكثر العلوم الناشئة عن الحكم
… المتصل ولواحق الحكم المنفصل وكثير من المباحث الطبيعية المتعلقة بالزمان كالجسم ونحو ذلك
الى في الحكمة بحث عن الكم المتصل اثباتا كالجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين والامر يكثر حتى … من
كذلك وجه لانحصار وجود الجسم الاول عن عدمه فيصدق عليه انه موجود ومعدوم معا او يعود وكان الجسم في
مكانين لكان الواحد اثنين وجه يكون وجود آخر وعدمه واحدا ونحو ذلك فالجسم الآخر معتبر وليس بمعتبر
وكثير من مباحث الكلام والفلسفة يتفرع هذه وبعده الاسعد لا تخرطه وان عجز البعض عن تحيصها والاشكال
الاربعة الاقترانية والشكل الاقسام الى المتصل والمنفصل متفرع على المقدم الاول الى الاعال لو كانت هذه الاولى
مخولة في هذه الثلاثة لكانت اسقاطه لاحتياجها الى الدليل والنظر لكنهم عدوها في البديهيات فعلمنا ان اعتمادهم
في الحكم عليها على بديهة العقل لا على مقدمة اخرى نعم المقدمة الاولى اجلى ولذلك سماها الحكماء اول الاوائل في
الوضوح وكونها اوضح مدل على وضوح بعده ولا يدل على احتياج غيرها في الوضوح اليها مع ان هذه الاستدلال
ليست اثنين من العدو ولكنه سوى يكون اسى لا … ملاحظة هذه الاستدلال فيها لا يوجب نظريتها

بجاز

بالجواز كونهما من قضايا بتيابيانها معها وهي اعم من ان تعود لكن يحصل العبارة فيها يحتاج الى تامل واما نتجه وهو كونه غير
يقيني فلوجوه الاول انه يتوقف على تصور المعدوم وتمييزه عن الموجود والترديد في ثبوتها للشي وعدم ثبوت
الواسطة والكل باطل لما نحصله الوجه الاول ان هذا التصديق بتصور المعدوم وغيره من الموجود والترديد
في ثبوتهما للشي وعدم ثبوت الواسطة والكل باطل لما نحصله الوجه الاول انه لو التصديق الى الضروري موقوف
التصديق على تصور الطرفين وانه ليس بمتصور والا لصدق المعدوم متصور وكل متصور متميز اذ العلم ملزوم الامتياز
او بعضه على ما عرفت وكل متميز ثابت اذ لا بد له من تعين يمتاز به عن غيره والتعين امر ثبوتي وما ثبت له الامر
الثبوتي يجب ان يكون ثابتا فينتج هذا القياس المفصول النتيجة المعدوم ثابت هذا لا اعلان الا ان اردت ان
المعدوم لو كان متصورا لكان متميزا او ثابتا في الخارج فيكذب القياس لان نتيجة الكبرى متصور وليس كذلك
وان اردت انه لو كان متصورا لكان متميزا وثابتا في الذهن فيتمم صدق القياس لكن يلزم المصادرة
على المطلوب اذ لا يكون الشي متصورا الا ثبوته في الذهن وكون كذب النتيجة ممنوع لان المعدوم ثابت في
الذهن او يقول سلمنا وان دل على ان المعدوم ليس بمتصور لكن عندنا ما ينقضه لانه لو لم يكن متصورا لامتنع
الحكم عليه بانه غير متصور ولان كل مفهوم ثبت اليه اما ثبوته او سلبه عنه لامتناع الخلو عن النقيضين
وعلى التقديرين يجب ان يكون متصورا لانا نقول الجواب عن الاول ان يكلا منافي المعدوم المطلق المقابل
للثابت الاعم من الخارجي والذهني المنقسم اليهما ويمتنع ان يكون له ثبوت في الذهن والا لكان المطلق قسم
الشي فقسيمه هذا خلف وفيه نظر لجواز ان يكون المعدوم المطلق المقابل للثابت الاعم ثبوت في الذهن
ويكون باعتبار مفهومه مقابلا للمطلق الثابت وباعتبار ثبوته في الذهن داخلا فيه ولا امتناع في كون
الشي قسيما للشي آخر وقسما له باعتبارين بل المعدوم المقابل للثابت في الخارج والمقابل للثابت في الذهن
لكل منهما كون في الذهن بعوض لا كون في الذهن ان لم يكونا في الذهن لانه نقيض الكون في الذهن
والجواب عن النقض انه معارضة وهي غير … تسليم الدليل مع منع مدلوله وليس ههنا خلل الدليل وذلك يقتضي
تعارض الدليلين القاطعين في مسئلة واحدة وهو يوجب القدح في البديهيات وفيه نظر لان تعارض القاطعين انما
يلزم لو سلم دليل المستدل عن المنع وقد عرفت ما فيه الوجه الثاني انه لو صدق قولنا الشي اما ان يكون واما ان
لا يكون لكان المعدوم متميزا عن الموجود لان الحكم بمنافاة احد الشيئين للآخر يقتضي تصورهما وتصورهما يقتضي
الامتياز كما مر في الوجه الاول ولو كان متميزا لكان له حقيقة وثبوتها بها يمتاز عن الغير وليس له حقيقة لانه لو كان
له حقيقة لامكن للعقل سلبها عنه لان سلب العدم هو الوجود المقابل له فلو امتنع سلب حقيقة العدم لامتنع الوجود
فينتفي الوجود راسا ولو امكن للعقل سلبها عنه لكان قسم من العدم قسيما له لان سلب حقيقة العدم من حيث انه مضاف
الى حصة العدم عدم خاص فيكون قسما من العدم المطلق ومن حيث ان سلبها هو الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق
يكون قسيما له فيكون قسما للعدم قسيما له وهذا باطل فكذا ملزومه وفيه نظر لان امتياز

احد الشيئين عن الآخر لا يقتضي ان يكون له حقيقة وهوية فان اللاحقيقة متميزة عن الحقيقة واللاهوية متميزة عن الهوية
مع انه ليس لهما هوية ولا حقيقة الا بالفرض كما ذكر ثانيا ان الكون سلمنا ذلك لكن الامتناع في كون الشيء محالا
باعتبار وجهة اعتبار كما عرفت الوجه الثالث ان الغرض من الترديد في شيء اما ثبوت نفس الوجود
له وسلبه عنه كقولنا السواد اما موجود او لا واما ثبوت الوجود لشيء او سلب لذلك الشيء او سلبه عنه
كقولنا الجسم اما سواد او لا وكلاهما باطل اما الاول وهو ان يكون الغرض من الترديد ثبوت نفس الوجود
او سلبه عن شيء فلكذب جزئي المنفصلة الحقيقية لا تتركب من كاذبين اما كذب الجزء الايجابي فلان الوجود
اما نفس الماهية او غيرها لا جائز ان يكون نفسها لان حمله عليها حينئذ يكون حمل الشيء على نفسه فيكون قولنا
السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود وليس كذلك لان الاول يفيد فائدة يجددها وقد
تنكل عنه بخلاف الآخر ولقائل ان يقول لا فرق بينهما عندنا في افادة احدهما وعدم افادة الآخر وان
او على التقدير مع ذلك فحد ناقص ولا جائز ان يكون غيرها لوجهين الاول انه يلزم قيام الموجود بالمعدوم لان الماهية
معدومة من حيث لانها لو كانت موجودة ينقل الكلام الى ذلك الوجود فاما نفسها فقد ابطلناه وغيرها فهي
اما معدومة او موجودة بوجود آخر ويتسلسل الى ان يتحقق المدعى او يتسلسل او يلزم خلاف المقدر ولانها لو
كانت موجودة فيلزم من حمل الوجود عليها ان تكون موجودة بوجودين معا ولقائل ان يقول انما يلزم
ذلك لو كانت موجودة بوجود مغاير لهذا الوجود واما اذا كانت موجودة بهذا الوجود فلا والوجود
اما لازم لو كانت موجودة بالوجود ... او لا موجود ولا معدوم ويلزم الواسطة
موجود والا فاما معدوم فيجتمع النقيضان وهو الوجود وعدمه
بينهما وعلى التقديرين يحصل المطلوب او على التقدير الاول لا تكون المنفصلة مانعة الجمع وعلى الثاني لا تكون مانعة
الخلو واذا كان الماهية معدومة والوجود موجودا فيلزم من حمل الوجود عليها قيام الموجود بالمعدوم فيلزم جواز
قيام الحركة بالساكن ان يكون المعدوم في المحسوسات بعض الاتباع على جميع الفرق ما فصلنا عن البديهيات وحمل الاول
الثاني ان الوجود اذا كان مغايرا للماهية يكون حمله عليها حكما باتحاد الامرين وانه باطل ولقائل ان يقول ان
المراد بالحمل ان الذات التي يصدق عليها المحمول ولا امتناع في صدق الامور المتغايرة على ذات واحدة
كما في ذلك في المنطق لا يقال انما يكون حكما بوحدة الامرين لو كان المراد بالحمل ان الموضوع نفس المحمول لكن
المراد به ان الموضوع موصوف بالمحمول فلا يلزم الا ذلك لانا نقول ينقل الكلام الى الموصوف فاذا كان نفس الموضوع
لا يكون الحمل مفيدا وان كان غيره فان كان المراد ان الموضوع نفس الموصوف يلزم الحكم باتحاد الامرين
وان كان المراد انه موصوف بالموصوف بالمحمول ينقل الكلام اليه مرة بعد اخرى حتى يلزم عدم افادة الحمل او
التسلسل وكلاهما باطل والحكم باتحاد الامرين ... فان ... التسلسل انما يكون باطلا لو كان
في الامور الخارجية لان الدليل انما قام عليه والتسلسل هاهنا في الامور الذهنية اعني الموصوفية اذ
ليس لها وجود في الخارج ولا دليل على بطلانه فيها الموصوفية لا تكون الا ذهنية لانه لو كان الاول

نسبة

نسبة بين الموصوف والصفة والنسبة انما تقوم بالمنتسبين لا بوجودهما فلا يجوز وجودها بدونهما فلا يكون ذهنية الثاني
ان الحكم الذهني اما مطابق للخارج فيكون الموصوفية موجودة في الخارج ايضا ويلزم التسلسل في الامور الخارجية وهو عود
الالزام او ليس بمطابق فيكون كاذبا فلا عبرة به واما كذب الجزء السلبي فلان الوجود اما نفس الماهية
او غيرها لا جائز ان يكون نفسها لان سلبه عنها يكون تناقضا لانه ح يكون معنى قولنا السواد ليس بموجود
ما ثبت له السواد سلب عنه السواد او ما ثبت له الوجود سلب عنه الوجود وهو ... ولقائل ان يقول
انما يلزم التناقض لو اتحد زمان الايجاب والسلب وهو ممنوع ولا جائز ان يكون غيرها لوجهين الاول سلب الوجود
عنها يتوقف على تصور السلب وانه ليس متصور وكل متصور ثابت ... فيه
لا يقال انه ثابت في الذهن لانا نقول كلامنا في السلب المطلق المقابل مع الثبوت الاعم من الخارجي والذهني
ومع هذا يكون له ثبوت ما والا يلزم ان يكون قسم الشيء قسيما له وهو باطل ولقائل ان يقول يمنع بطلانه
لجواز ان يكون ذلك باعتبارين مع ان اللاكون يعرض له الكون في الذهن كما عرفت الثاني ان الوجود اذا سلب
عن الماهية تخلو الماهية عن الوجود فاذا ثبت لها يلزم قيام الموجود بالمعدوم كما سيجيء في بحث الوجود ولقائل
ان يقول الماهية من غير اعتبار شيء معها ليست موجودة ولا معدومة كما ستعرف واما الثاني وهو ان يكون الغرض
من الترديد في شيء ثبوت امر له بعد الوجود او سلبه عنه كقولنا الجسم اما اسود او لا فلكذب الجزء الايجابي
منه لوجهين الاول ان المحمول هاهنا يجب ان يكون مغايرا للموضوع فيكون الحمل حكما باتحاد الاثنين وهو باطل
وفيه نظر عرفته الثاني ان المحمول اذا كان مغايرا للموضوع يكون المراد من الحمل ان الموضوع موصوف بالمحمول فيكون
بينهما موصوفية اما عدمية او وجودية وكلاهما باطل اما كونها عدمية فلانها نقيض اللاموصوفية وهي عدمية
لصدقها على المعدوم فلو كانت الموصوفية عدمية لارتفع النقيضان واما كونها وجودية فلانها اما نفس
الموصوف والصفة فيلزم عدم تعقلهما بدونها وهو ظاهر الاستحالة او لا يكون مغايرة لاحدهما فح
فلا يكون بينها وبينه موصوفية لطريق ويتسلسل واذا كان الجزء الايجابي كاذبا لم يبق الا الجزء السلبي والمنفصلة الحقيقية
وان جاز تركبها من صادق وكاذب الا انهم لم يقل به بكذب الجزء الايجابي وصدق السلبي تخرج المنفصلة ابدا
ولقائل ان يقول لا نم ان الحمل هاهنا يقتضي الموصوفية والا انتقض بقولنا الحيوان جسم والانسان حيوان الى الاجناس
سلمنا ذلك لكن لا نم ان الموصوفية اذا كانت عدمية لا يكون اللاموصوفية عدمية لانهما تجامع الكذب فيجوز ان
لا يكون لها ولا لنقيضها وجود في الخارج كالامتناع واللاامتناع سلمنا ذلك لكن لا نم ان الموصوفية اذا كانت
مغايرة لاحد المنتسبين يكون بينهما موصوفية لتحقق التسلسل وانما يلزم ذلك لو كانت محمولة عليه وهو ممنوع
والوجه الرابع ان الواسطة وهي المحال تانية بين الوجود والعدم كما نبينه في موضع ولان قوما بلغوا في الكثرة
الى حد يقوم الحجة بقولهم اثبتوها فاخذ النقيضين من المنتسبين او المركبين المشتبه عليه البديهي بغيره فلا تبطله
بهذه الوجوه الاربعة ان اتي اما ان يكون واما ان لا يكون ليس بيقيني وستعرف جواب هذا الوجه عن كثب

قوله الجواب ان المتصور مفهوم المعدوم اشارة الى جواب الوجه الاول والثاني وتوجيهه ان اردت
ان مفهوم المعدوم وهو ذات ما ثبت له العدم متصور سلمنا لكن لا استحالة فيه وان اردت
انه ذاته متصورة ممنوع اذ ليس له ذات في نفس الامر يكون متصورا او ثابتا وهو الملزوم المحال المذكور
قوله والحمل يستدعي التغاير اشارة الى جواب الشق الاول من الوجه الثالث وتوجيهه انه يقال ان المحمول
ليس نفس الموضوع ليلزم عدم افادة الحمل ولا غيره ليلزم اتحاد الاثنين بل متحدان باعتبار الذات متغايران
باعتبار المفهوم وهو قسم ثالث غير ما ذكره ولا استحالة فيه ويجوز صدق الاوصاف المتغايرة على ذات واحدة
قوله والموصوفية ونحوها من الامور الاعتبارية اشارة الى جواب الشق الثاني من الوجه الثالث وحاصله
انا نختار ان الموصوفية امر عدمي قوله انها مقتضى اللاموصوفية وهي عدمية فيرتفع النقيضان قلنا هي
من الامور الاعتبارية فيجوز ان لا يكون لها ولا لنقيضها وجود في الخارج كالامتناع واللاامتناع والتحقيق
فيه ان السلب قد يكون للموجود كاللاموجود وقد يكون لما هو اعم منه كاللامعلوم وقد يكون للاشبه
كاللاامتناع واللاامكان فانهما ليستا من الماهية والوجود فعدمية السلب يتوقف على وجودية
الاثنان فلو اثبت وجودية لعدمية السلب دار وجواب الوجه الرابع سيجيء عن قريب فلهذا تركه هاهنا
وهذا جواب اجمالي للوجود وسيعاد زيادة تحقيق يتعلق به الى الجواب التفصيلي ونحن هنا وما ما
لي بعض منه قال الثانية أقول الشبهة الثانية للقادحين في البديهيات بالعاديات
كجزمنا بالاوليات اعني البديهيات سواء لا فرق بينها فيما يعود الى الجزم مع ان العاديات تحتمل
النقيض فكذا البديهيات ولنعد منها عدة فربما انا اذا رأينا شيخا جزمنا بانه لم يوجد دفعة بل كان
نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم ولدا ثم طفلا ثم مترعرعا الى ان بلغ مع احتمال ان يوجد دفعة اما عند المتكلمين
فلان اسنادنا الحوادث عندهم الى القادر المختار وقدرته شاملة وذلك ممكن والجواهر متجانسة عند
بعضهم فلعله اوجب ذلك لا لارادته واما عند الفلاسفة فلاستناد الحوادث الارضية عندهم الى الاوضاع
الفلكية فلعله حدث شكل غريب فلكي يقتضي ذلك الامر الغريب لم يقع مثله او وقع لكنه لا يتكرر الا في
الوف من السنين التي لا تضبطها التواريخ والاعمار ومنها انا نجزم بانه لم ينقلب وانى البيت بعد
خروجنا عنه فضلا محققين في العلوم الالهية والهندسية ولا الحجارة جواهر ولا البحر دهنا
وعسلا وليس تحت رجلي ما قوته من الف من مع احتمال ذلك كله لما ذكرنا ومنها انا نجزم ان
المسموع من الخطاب ما يطابقه من جاسم عالم قادر لان الفعل اذا كان متقنا محكما يدل على ان فاعله
كذلك مع احتمال خلاف ذلك لما ذكرنا كما يزعم المعتزلة من خلق الكلام في الشجر ومنها انا نجزم بان
هذا الابن المترعرع بين ايدينا ليس صور ملك وكذا الدابة وان نجوزه او نعلم انه تارة كان كالكلب
في صورة جرم الكلب وتارة كانه دوي الذباب وانما فصل هذه القضية عن القضايا السابقة لان

الحكم

تقصر تقابل بينهما لجواز تبدل الصورة بل تقابل هو متوهم في البعض بخلاف الاشكالات السابقة واذا عرفت فتمام
الاحتمال في هذه القضايا كان الاحتمال قائما في الكل لاتفاق العقلاء على تساوي العاديات
في ذلك فيرتفع الامان عن البديهيات والجواب ان الامكان الذاتي احتمال الجزم به للنقيض بمعنى انه لو
قدر به النقيض لم يلزم منه محال لا ينافي الجزم بان الواقع كذا كما في بعض المحسوسات فاما الجزم بان هذا الجسم
شاغل لهذا الحيز مع انه لو لم يكن في هذا الحيز لامكن وقد يحصل ان الجزم من حصل الاعتقاد بكون المعتقد
قابلا للنقيض لا يستلزم كون الاعتقاد كذلك على ما عرفت في تعريف العلم وقد يجاب بان امكان
عدم الجزم لا ينافي وقوع الجزم قال الثالثة أقول الشبهة الثالثة لهم ان للامزجة والعادات تاثيرا
في الاعتقادات فقوي القلب يستحسن الايلام وضعيف القلب يستقبحه ومن مارس مذهبا من المذاهب
برهة من الزمان ونشأ عليه فانه يجزم بصحته وبطلان ما يخالفه فجاز كون الجزم في جميع البديهيات
لمزاج او عادة حاصلين لا لمجرد العقل فلا يكون بديهيا لا يقال الانسان يفرض نفسه خالية عن جميع الامزجة
والعادات ثم يعرض العقل عليه في تلك الحالة فما كان من البديهيات لان الجازم به في هذه الحالة هو صريح العقل
لا المزاج والعادة لانا نقول لا نسلم امكان هذا الفرض ولعل في نفسه من الهيئات المزاجية والعادية ما لا يعرفه
على التفصيل ولا يشعر به فلا يمكنه فرض خلو النفس عنها سلمنا ذلك لكن فرض الخلو لا يقتضي حصول الخلو
في نفس الامر ولعل مزاجا وعادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول بتهذيب النفس مدة العمر فضلا
عن مجرد فرض وحينئذ يكون الجزم شبيها لا لمجرد العقل والجواب ان تأثير الامزجة والعادات في الاعتقادات
والجزم ببعض القضايا لا يدل على ان جميع ما نجزم به من البديهيات كذلك اي نجزم بها للمزاج والعادة وانما يكون
كذلك ان امكن اشتراك جميع الناس في مزاج او عادة وهو ممنوع قال الرابعة أقول الشبهة
الرابعة لهم ان ممارسة العلوم العقلية دلت على انه قد يتعارض الدليلان قاطعان بعجز
عن القدح منهما وما ذلك الا للجزم عقد ما بهما مع ان احدى المقدمات خطأ قطعا لا يجوز الجزم بهما والا لكان
الدليلان صحيحين فكذا مدلولاهما لصحة المقدمات فاذا لا يكون الجزم في البديهيات ايضا كذلك وفيه
نظر لان المعارضة في القطعيات محال لاستلزام اجتماع النقيضين وما سمي معارضة في العقليات منه النقض
الاجمالي للدليل لان العجز عن القدح فيما نعتقده ونزعم انا نعلمه موجب حسن الظن مع قصور اذهاننا عن
التمييز بين الحق والباطل فان قيل لا نسلم العجز عن القدح فيهما دائما فان ذلك لا يدوم اذ الحق ابلج والباطل لجلج
فيحق الحق ويبطل الباطل كما قلنا نحن لا ندعي العجز دائما بل بالاتفاق في بعض الوقت ولو انا واحدا نجزم بالا
يجوز الجزم به وانه كاف في رفع الثقة عن البديهيات والجواب ان العجز عن القدح في الدليلين القاطعين مع
كون احدهما خطأ قطعا لا يدل على جواز كون الجزم في البديهي كذلك وانما يكون كذلك لو كان الدليلان مركبين
من المقدمات البديهية او كان الجزم فيهما مستندا الى الجزم في البديهيات وكلاهما ممنوع سلمنا كون الدليلين مركبين

من المقدمات البديهية لكنه يجوز ان يتطرق الخطأ الى بعض البديهيات لكن لا من حيث كونه بديهيا بل من
حيث اخرى وذلك لان البديهي ما يكفي تصور الطرفين في جزم العقل بالنسبة بينهما ويجوز ان يكون تصور
احد الطرفين كسبيا ويقع الخطأ في اكتسابه فهذا لا يدل على كون جميع البديهيات كذلك قال الخامسة
اقول الشبهة الخامسة لهم انا نجزم بصحة دليل برهة وبصحة ما يلزمه من النتيجة ثم يظهر لنا خطاؤه ولذلك
ينتقل المذاهب فجاز ان يكون الجزم في كل ما نجزم به كذلك فيرتفع الثقة عن البديهيات قال السادسة
اقول الشبهة السادسة انا لما راينا المذاهب وجدنا في كل مذهب قضايا ما يدعي اربابها فيها البداهة
مع ان خصومهم يكذبونهم في تلك القضايا فضلا عن المساعدة على ان العلم بها بديهي وذلك يقتضي الاشتباه
ورفع الامان عن البديهيات لان القضية التي يدعي صاحبها انها بديهية ان كانت بديهية فالمنكر لها يكون
منكرا للبديهيات مع ان ذلك المنكر يعتقد انه في ذلك الانكار على الحق فقد اشتبه البديهي عليه بغيره وان لم
يكن بديهية فالمعتقد فيها انها بديهية قد اشتبه عليه البديهي بغيره ولنعد عدة منها الاول ان المعتزلة
ادعوا الضرورة في العلم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار والظلم وايلام البريء عن الجرائم
من غير عوض والاشعرية والفلاسفة اتفقوا على ان ليس شيء منها ضروريا بل مشهورة وصحيحة في بعض
الصور دون البعض الثانية ان بعض المعتزلة ادعى العلم الضروري بكون العبد موجدا لافعاله مختارا بين
الفعل والترك والاشعرية والفلاسفة كذبوا هذه القضية وقابلوا دعواهم بالضرورة بدعوى ضرورة
اخرى وهي ان فاعلية العبد للحركة مثلا دون السكون يترجح امر جائز حادث من مرجح واجب لئلا يتسلسل
ومتى ثبت استناد هذه الفاعلية الى الواجب لم يبق للعبد التمكن والاختيار الثالثة ان المعتزلة و
الفلاسفة ادعوا العلم الضروري بانه لا يجوز ان يرى الاعمى الصيني بقة اندلس وناسبه له ما لا يكون مقابلا ولا
في حكم المقابل والاشعرية جوزوا ذلك وكذبوهم في دعوى الامتناع فضلا عن العلم بذلك الامتناع بالضرورة
الرابعة ان جميع الناس ادعوا العلم الضروري بتغاير الالوان وسائر الاعراض التي تستمر وجودها
على طريقة واحدة والاشعرية وكثير من المعتزلة انكروه فذهبوا الى امتناع بقائها الخامسة ان المجسمة ادعوا العلم
الضروري بان كل موجود اما مغاير للعالم او مباين له والموحدون عن اخرهم يكذبون هذه القضية
فضلا عن ان يدعي العلم الضروري بصحتها السادسة ان مثبتي الخلاء من المتكلمين يدعون العلم
الضروري بوجوب ان كل خلاء او ملاء ونفاة الخلاء يكذبون هذه القضية السابعة ان القائلين بقدم
الزمان يدعون العلم الضروري بان تقدم عدم الزمان عليه لا يكون الا زمانيا والقائلين بالحدوث
يكذبونهم ويعارضونهم بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض الثامنة ان الحكماء يدعون العلم الضروري باستحالة
حدوث الشيء لا من شيء والمسلمون يكذبونهم في ذلك التاسعة ان الحكماء يدعون العلم الضروري
بان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح والمسلمون يكذبون هذه القضية في حق القادر فانه يجوز

ان

ان يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح العاشرة ان جمهور المتكلمين اتفقوا على ان اول العلوم الضرورية
علم الانسان بنفسه والمه ولذته وجوعه وعطشه والفلاسفة اتفقوا على ان المدرك للالم واللذة
والجوع والعطش ليس هو نفس الانسان بل المدرك لها قوى جسمانية من توابع النفس الناطقة
الانسانية التي هي الانسان بل المدرك بالحقيقة هكذا ذكره الامام الرازي في نهاية الادراك للمعقول
نعم هذا يكون منع قول المصنف ان نفس الانسان مدرك لالمه ولذته ومذهب الحكماء ان قوى الجسم مدركة
لها بواسطة النفس الحادية عشر ان الاشعرية ادعوا الضرورة فيما سمي له كونه كسب والتام بل المعدوم فاعلا
والمعتزلة جوزوا ذلك في المتولدات وجواب هاتين الشبهتين يعلم من جواب الشبهة الرابعة
وقد اجيب عن الشبهة الاخيرة فان الحاكم بهذه القضايا بديهة الوهم لا بديهة العقل وبديهة الوهم
كاذبة بدليل تصديقها بما لم يلزم منها بالضرورة معارض هذه القضايا ولو كانت صادقة لما صدقت ما يسمع
معارض ما حكمت بصحتها فيتساءل بعض يتوقف معرفة صحة البديهيات على هذا الدليل الذي ذكرتموه ومع
يعود الدور وايضا اذا توقف الوقوف بحكم البديهة على ان لا يكون له جازمة لما يسمع بعارض فيجب
علينا علمنا في كل قضية بديهية ان نتفحص عنه هل في محذورات البديهة ما يصح نقائضها وذلك
مما لا سبيل الى معرفته لان غاية ما يفيد ما تفحصنا من الاشياء ما نقض حكم البديهة وعدم الوجدان لا يكون
دليلا على عدم الوجود وقد اجاب الشارح عن شبههم التي اوردوها انها ليست نقضا بالحجة نحن اما
بديهيات واما نظريات مستندة الى البديهيات فلو كانت قادحة في البديهيات كذبت
في نفسها واجابوا اما مالم نقصد في ايراد هذه الشبهة ابطال البديهيات ما تعين من قصد
ما يقع الشك فيها وضعفها كان مقصودنا حاصلا ثم ان الفرقة المنكرين للبديهيات لعدولهم عن
شبهتهم قالوا لخصومهم ان امتنعتم عنها فقد التزمتم ان البديهيات لا تقوى على الجواب لان
الجواب عن هذه الاشكالات والجواب عنها لا يحصل الا بعد تدقيق النظر والمتوقف على النظر اولى ان
يكون نظريا فلا يكون بديهيا هذا خلف وايضا يلزم الدور لان البديهيات حينئذ مفتقرة الى النظريات
المفتقرة الى البديهيات وان لم تجيبوا عنها بقيت الشبهة المذكورة وتعذر الجزم بالبديهيات لانه
لا يحصل الجزم بها مع بقاء الشبهة فعلى كل تقدير ثبت الاشكال والقدح في البديهيات وفيه نظر لانه
لا اشتغال بالجواب لتعرف فساد الشبهة لان العقل يحتاج في جزمه بصحة الحكم في البديهيات الى
هذه الاجوبة فان العقل يجزم بها ولا يلتفت الى هذه الشبهات اصلا وعدم الاشتغال بالجواب لنعتد له
ما يعتقد له عليه من مبادي الابحاث الى البديهيات ويكون للاوليات مستغنية عن الذب عنها
بالحجج والبيان الفرقة الرابعة المنكرون للحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية
علم الغلط وسوفا بلغة اليونانية اسم العلم والحكمة واسطا اسم الغلط فسوفسطا معناه علم الغلط

كانه جعلوا اسم للبحث وفيلسوف معناه محب العلماء ثم عرب هذان لفظان واشتق منهما
السفسطة قالوا ونيل الفريقين يبطل الحسيات والبديهيات والنظر فرعهما ولا طريق غيرهما
فاذن لا طريق الا التوقف وهذا مذهب اللاادرية على ما سيجي فلو اخذ به لكان اولى وشعبوا
ثلاث فرق فرقة تسمى عنادية وهم الذين يعاندون ويقولون نحن نجزم بانه لا موجود اصلا
وشبهتهم انما نشأت من الاشكالات المتعارضة مثل ان الجسم لو كان موجودا لكان اما ان
يتناهى بقبوله الانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة نفاة الجزء او لا يتناهى وهو باطل لادلة مثبتي
الجزء فاذن الجسم ليس بموجود وفرقة تسمى عندية يقولون ان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات
لا ان الاعتقادات تابعة للحقائق بدليل ان الصفراوي يجد السكر مرا وغيره حلوا فعلم
ان الحقائق تابعة للادراكات فمذهب كل قوم حق بالقياس اليهم باطل بالقياس الى خصومهم وقد
يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين وفرقة تسمى لاادرية وهولاء اسلمهم طريقة
يقولون انا لا نعرف ثبوت شيء ولا انتفاءه بل نحن متوقفون في كل الاشياء الاحكام
لانه قد ظهر تطرق الشبهة الى الحسيات والبديهيات فلا بد من حاكم اخر غير الحس والعقل ولا يجوز
ان يكون ذلك الحاكم هو الاستدلال لانه فرعهما فلو صححناهما به لزم الدور ولا حاكم اخر فاذن لا طريق
الا التوقف واذا قيل لهم كلامكم هذا ان افادكم قطعا بالمدعى فيلزمكم انتقاضه والا فلا جزم
بما قلتم نحن شاكون وشاكون في انا شاكون وهلم جرا واعلم ان المحققين من العلماء قد
منعوا الاشتغال بالجواب والمناظرة معهم لانها لافادة المجهول بالمعلوم والمقصود منها اثبات
الضروريات ويستحيل كونها مجهولة وفيه نظر اذ الضرورية لا يستلزم العلم لجواز فقدان الشرط
فلو قال مطلوبة بالكسب لكان اولى الا ان مراده انها ليست مجهولة عند حصول شرائط البديهي
فالمراد والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول وايضا فالاشتغال بالجواب الزام لمذهبهم
وتحصيل لغرضهم على ما مر بل الطريق في ارشادهم ان يعذب عليهم امور شتى انك هل تميز بين اللذة
والالم وبين دخول الماء والنار او لا فان اعترفوا بالجزم فيها فقد نقضوا مذهبهم وان ابوا وقالوا
نحن شاكون فيها وجوزنا ما فعلوا الى ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات وما الفرق بينه
وبين اللذة وهو من البديهيات قال المقصد الخامس في النظر الى آخره اقول المقصد الخامس
في بحث النظر اذ به يحصل المقصود وهو معرفة الله تعالى وفيه مقاصد المقصد الاول في تعريف النظر
في وضع اللغة قد يطلق على معنى الانتظار والرؤية والرافة والمقابلة والتفكر والاعتبار وفي
اصطلاح المتكلمين موضوع لبعض مسمياته في اللغة وهو التفكر والاعتبار والمعنى واحد وان كان اللفظ
مختلفا واقرب ما قيل فيه من العبارات ما قاله القاضي ابو بكر هو الفكر الذي يطلب من قام به علما

او غلبة

او غلبة الظن فقوله يطلب به اي بالفكر احتراز عن الحفظ وتوابعها وقوله علما او غلبة الظن فقوله
يطلب به الى آخره ليعم القاطع والظني قال الآمدي عليه اشكالات الاول ان الظن المطلوب بالنظر
ينقسم الى ما هو المظنون فيه على وفق الظن فيكون حقا والى ما هو على خلافه فيكون جهلا
ويلزم من ذلك ان يكون الجهل مطلوبا بالنظر وهو ممتنع هذا كلامه قال المص فان المطلوب
ما يعلم مطابقته فلا يلزم ان يكون علما والجواب ان المطلوب بالنظر الظن من حيث هو ظن اعم من
كونه موافقا للمظنون او مخالفا له ولا يلزم من طلب الاعم طلب الاخص بخصوصه فالجهل لا يطلب به
اصل الظن فانه غير العلم وغير غلبة الظن واجاب عنه المص بان المراد من غلبة الظن هو اصل الظن
وانما عبر عنه بها ليعلم ان الغلبة والرجحان ماخوذ في حقيقته فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح وله
مراتب في الرجحان فبعضه غالب وبعضه اغلب فيكون التصديق فيكون التعريف جامعا للجميع وقد
اجاب عنه الآمدي بان النظر خاص بطلب العلم به وطلب الظن وطلب غلبة الظن ولا شك
ان الاقتصار على ذكر بعض الخواص دون البعض غير موجب لفساد الرسم قال المص وفيه نظر من وجهين
١ يوجب جواز الاقتصار على قوله يطلب ٢ علم ولا يخفى فساده ٢ ان الاقتصار على بعض
الخواص انما يجوز اذا كان شاملا وهذه الخاصة التي اقتصر القاضي عليها غير شاملة فلا يكون التعريف
جامعا ٣ ان ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن نوعان واقعان تحت جنس النظر وتحديد الشيء
بذكر اقسامه وعد انواعه ممتنع اذ الغرض منه بيان الماهية من حيث هي والجواب ان هذا
تعريف رسمي والانقسام الى ما يطلب به العلم والى ما يطلب به الظن من خواصه الشاملة فيكون التعريف
به صحيحا هذا ما ذكره الآمدي وقد يورد هذا السؤال على الحدود المشتملة على الترديد بعبارة اخرى
فيقال والترديد وهو الابهام ينافي التحديد الذي هو التقييد بالبيان ويجاب عنه بمنع كون الترديد
هنا بل تنويع افراد المحدود اي قسم من المحدود حده هذا وقسم منه حده ذاك الرابع لفظ الفكر زائد لا حاجة
اليها اذ باقي الحد مغن عنها والجواب ان المراد بالفكر الحركات الترتيبية كيف كانت اي سواء يطلب به
علم او ظن او لا بهذا صرح الامام فالشامل فهو جنس للنظر والباقي فصل ولا يقال ان الفصل كاف في التمييز
فيكون مغنيا عن الجنس واجاب الآمدي عنه بان الفكر لم يذكره جزءا للتعريف بل لبيان اتحاد مدلول
النظر والفكر وما بعده هو الحد لهما معا فكانه لما قال النظر هو الفكر كان سائلا قال فما الفكر
فقال هو الذي يطلب به الى اخره وذلك لان النظر بحسب اللغة يطلق على معان فاراد ان
يبين انه بحسب الاصطلاح انما يطلق على الفكر فقط قال المص وفيه بحث لا يخفى لان الفكر كما عرفت
اعم مما يطلب به علم او ظن فكيف يحد العام بالخاص ثم هذا التعريف الشامل للصحيح والفاسد والقطعي
والظني والموصل الى التصور والى التصديق على اختلاف اقسامه على مذهبي المتكلم والفلاسفة وله تعريفات

آه بحسب اختلاف المذاهب فارباب التعاليم وهم الذين يقولون انه اكتساب المجهول بالمعلومات
السابقة عرفوه بانه ترتيب امور معلومة او مظنونة للتادي الى آخ فالامور ان كانت قطعية كان
اللازم قطعيا وان كانت ظنية او بعضها كان اللازم ظنيا وتحقيق ماهيته ان الامور المكتسبة يتوقف
على الفكر بمعنى حركة النفس من المطالب الى المبادي والرجوع منها اليها فان مبتدى من المطلوب مستعرضا
للمعاني الحاضرة عندها طالبه مباديه المؤدية اليه الى ان تجدها وترتبها فيرجع منها الى المطلوب فالحركة
الاولى تحصل مادة الفكر والثانية صورته والترتيب على الوجه الذي لازم تبين له فعرف به وهذا
التعريف يشتمل على العلل الاربع فالامور اشارة الى العلة المادية والترتيب الى الصورية وبه الى آخ
المرتب الغاية وهو العلة الفاعلة وللتادي الى العلة الغائية واورد عليه اشكالات احدها انه غير جامع لخروج التعريف
بالفصل وحده او بالخاصة وحدها عنه واجاب بان الفصل والخاصة كالناطق والضاحك للانسان م
مثلا لا يدلان الا على شي ما هو ذو نطق وذو ضحك من غير تفصيل ومنهما تجويز ان يكون ذلك
الشي اعم من الانسان او اخص منه او مساويا له او على وجه غير ذلك فان تجرد معا لا يفيد تصور حقيقة
الشي ولا تميزه عما عداه ما لم يقيد بما يفيد تخصيصهما بالنوع كالجنس ولم يقيد بشي آخر يفيد التخصيص كالقرينة
العقلية فاذن التعريف بالفصل وحده وان كان في اللفظ مفردا لكنه في العقل مركب من الامور وكذا
بالخاصة فلا يجعل التعريف بالفصل وحده وان كان واجاب ابن سينا بان التعريف بالمفرد ندر اي عليل
خداج اي ناقص لانه انما يكون في الحد والرسم ان قصدت فلا باس بخروجه وهذا الجواب لا يستقيم قليلا اذ
لا يستقيم التعريف غير جامع فلا يصح اللاتم الا ان يقول هذا التعريف للمركب لا للمفرد ولانه قبل الحد وهي فلا باس
بخروجه واجاب بعضهم بان التعريف انما يكون بالمشتق وهو في المعنى مركب وذلك لان النفس والحاجة
وانه كالناس المفردة لكن بما يفيد للوقوف على حقيقتها فيوجد امارتهما المساوية ويبقى فيها
لفظا ويجعل معرفا فيكون بحسب المفهوم مركبا وبحسب الذات مفردا وثانيها انه اما تعريف لمطلق النظر الشامل
للصحيح والفاسد او للصحيح منه وكلاهما باطل اما الاول فلكونه غير جامع لانه لا يدخل النظر الفاسد الذي فساده
باعتبار المادة فقط بان يكون مركبا من الامور المجهولة اذ لا يصدق انه ترتيب امور معلومة ولا مظنونة
واما الثاني فلكونه غير مانع لدخول النظر الفاسد باعتبار المادة او باعتبار الصورة فيه والا لوجب تقييد
النقض بالمطابقة وتبديل قوله للتادي بحيث يؤدي فالاولى ان يقال النظر هو ملاحظة العقل ما هو حاصل
عنده لتحصيل غيره ليشمل الصحيح والفاسد بحسب المادة والصورة وبيانه ان النفس اذا تحركت مبتدية
من المطالب الى المبادي تحركت في الصور المخزونة عندها وتستعرضها شيئا بعد شي لملاحظة لكن المعاني
الحاضرة عنده لاستحضار يسمى نظرا وارباب التصفية وهم الذين يقولون ان النظر هو التوجه الى المبدأ
بالعلم لفيض فمعنى توجهت نحو المطلوب افاضه علينا ومنهم من جعله عدميا وعرفه بانه تجريد الذهن من الغفلات ومنهم

ومنهم من جعله وجوديا وعرفه بانه تحديق العقل نحو المعقولات والحق انه لا بد له من هذه الامور الثلاثة لان النظر بالبصيرة
شبيه النظر بالبصر فكما انه يحتاج الى مواجهة البصر وتقليب الحدقة ونحوه التماسا لرؤيته والتجريد عن الغشاوة و
المعانقة للابصار فكذا النظر بالبصيرة يحتاج الى التوجه نحو المطلوب وتحديق العقل نحوه التماسا لرؤيته بالتجريد
والتجريد عن الغفلات المضادة لتعقل الشي بمنزلة الغشاوة للبصر والقصد الى المراد قال المقصد الثاني
اقول المقصد الثاني في تقسيم النظر الى الصحيح والفاسد فالصحيح ما يؤدي الى العثور على الوجه الذي يحمل منه
الدليل فيكون مؤديا الى المطلوب والفاسد بمقابلته ولما كان المختار عنده انه من مذهب التعليم وانه ترتيب
المعلوم فيكون مركبا فكل مركب يكون صحته بصحة جميع الاجزاء وفساده بفساد احدها فالنظر الصحيح
ما صحت اجزاؤه المادية والصورية جميعا والفاسد ما ليس كذلك وبعضهم قسم النظر الى الجلي والخفي محتجا
على ذلك ما يجده من سرعة بعض النظار الى درك مقصوده وبعد غيره وافتقار البعض الى البحث اكثر
من بحث الاخر وشاع اطلاق العلماء والتحقيق ان هذا نظر جلي وهذا خفي قال الامدي هذا بعيد عن التحقيق
فان النظر امر يطلب به البيان وهو مضاد البيان فلا يكون نفس البيان ولا موصوفا به فلا يتصف
بالجلاء والخفاء لانهما من صفات البيان نعم انه قد يستند الى الضروريات وقد تقل الوسايط بينه وبين المطلوب
وقد يكثر فاطلاق الجلاء والخفاء بهذا الاعتبار فالمنازعة في اللفظ دون المعنى اذا عرفت هذا فلنرجع الى حل
اللفظ فنقول قد تعرض للنظر الكيفيتان الجلاء والخفاء بوجهين احدهما بحسب صورته فان الاشكال متفاوتة في الجلاء
والخفاء واذ قد تقل الوسائط وقد تكثر وقد لا يحتاج الى وسط اصلا كالشكل الاول وثانيهما بحسب المادة
باعتبار تركيبه من مقدمات ضرورية وهي متفاوتة باعتبار تجريد الطرفين او نظرية تستند الى الضرورية بلا واسطة
او وسط اقل او اكثر فان اراد بجلاء النظر وخفائه ما ذكرناه فهو غير عارض للنظر قطعا فاطلاقهما عليه بالمجاز والتجوز
لا يمنعه وان اريد غيره فلا دليل عليه قال المقصد الثالث في كونه اقول المقصد الثالث في بيان كون النظر
مفيدا للعلم ذهب اكثر الناس الى ان النظر الصحيح يفيد العلم بالمنظور فيه وانكره بعضهم وقبل الشروع في
الحجج لا بد من تحرير محل النزاع ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد فقال الامام الرازي النظر عند قضية مهملة موجبة اي
النظر الصحيح قد يفيد العلم وهذا واضح بيانه لان كل من علم ان الجسم مؤلف وكل مؤلف حادث على هذا
الترتيب علم بالضرورة ان الجسم حادث ولكن نقض حده اذ الغرض من اثبات هذه المسئلة انه يستدل
بها على ان كل نظر جزئي يصدر عنا انه يفيدنا العلم بالمنظور فيه بان يقال هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد
العلم فهذا النظر يفيد العلم فلو كانت مهملة وهي في قوة الجزئية فلا يتعدى حكمها الى ذلك الجزئي لكون
الكبرى جزئية قال الامدي المدعى موجبة كلية وموضوعها مقيد بقيود وهي كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه
ضد العلم كالموت والنوم والغفلة والعمه مفيد للعلم وفائدة القيود ظاهرة وهذا هو المستبعد لان
الموت ليس ضد العلم لكونه عدميا ولان استحالة اجتماعهما ليست لذاتيهما بل لفوات شريطة العلم وهو الحيوة

بالموت لانا نجيب عن الاول بان هذا على مذهب من يقول انه وجودي واما من يقول انه عدمي فيريد قيدا اخر وهو لا ينبغي
شرطه وعن الثاني فانه لو صح ما ذكرتموه لامتنع التضاد مطلقا اذ ما من شيئين يقدر بينهما تضاد الا ويمكن ان يقال
امتناع الجمع بينهما ليس لذاتيهما بل لفوات شرط احدهما وهو خلاف الاجماع ثم المنكرون لكونه مفيدا
للعلم لو ثبت ان النظر مفيد للعلم لكانت هذه القضية اما ضرورية او نظرية وكلاهما باطلان اما الاول
فلان هذه القضية اختلف فيها العقلاء على ما سيجيء مفصلا والضروري لا يختلف فيه العقلاء كما لا اختلاف
ان الواحد نصف الاثنين ينتج هذه القضية ليست ضرورية ولان هذه القضية يوجد بينها وبين الضروريات
الاخر تفاوت والضروريات لا يوجد بينها تفاوت ينتج من الثاني هذه ليست ضرورية اما الصغرى فلانا
نجد تفاوتا بينها وبين قولنا الواحد نصف الاثنين في سرعة الجزم وبطوءه ولان بعض الناس قد يشكك فيها
دون هذا ويجزم انها دون هذا في القوة واما كبرى فلانه لو وجد بينها تفاوت لكان ذلك باحتمال النقيض
ولو بابعد وجه وانه ينفي البداهة واما الثاني فلانها لو كانت نظرية لاحتاجت الى نظر يفيد العلم فيلزم اثبات
الشيء بنفسه وكون الشيء معلوما قبل العلم به تناقض واجاب عنه طائفة منهم الامام الرازي انا نختار انها ضرورية
ويمنع كبرى القياس الاول اذ الضروري قد يختلف فيه قوم قليل وقد انكر قوم البديهيات اصلا وذلك
في حقانية لتعنت الطرفين ولعدم تحريرهما كما مر وكذا كبرى القياس الثاني قولهم لو وجد بينهما تفاوت
لكان ذلك لاحتمال النقيض قلنا لا بل اما لتفاوت في تحرير الطرفين واجاب طائفة اخرى منهم
بانا نختار كونها نظرية ولا استحالة في اثبات جميع النظر بنوع منه ما يثبت نفسه
وغيره وهذا كالعلم يتعلق بالمعلوم ويتعلق بنفسه وبالعلم بعلم العلم كما به يعلم سائر المعلومات وتحقيقه
ما ذكره المصنف فانه يجوز ان يكون ثبوت الحكم لجميع افراد الموضوع او الافراد مطلقا على اختلاف
التقريرين نظريا ولبعض معين او لنوع منه ضروريا لاختلاف العنوان اذ البديهي مشروط بتصور الطرفين
ويجوز ان يكون ثبوت الحكم لشيء حين كونه متصورا بانه نظري او باعتبار امر عام نظريا وهو ثبوت
الحكم له حين كونه متصورا باعتبار ذاته المخصوصة ضروريا كما في القضايا الاستقرائية فنسبة القضية
الكلية او المهملة بالشخص مثلا بقول النظر الصحيح او كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد العلم يشتمل على
ما يقتضي العلم بالمطلوب مع عدم المانع وكل ما هو يشتمل على ما يقتضي العلم بالمطلوب مع عدم المانع يستلزم
العلم به اما الصغرى فلان النظر الصحيح ما هو يشتمل على جهة الدلالة وهي ما يكون بينها وبين المطلوب
علاقة عقلية توجب الانتقال اليه وكما قيدنا بقولنا لا يعقبه ضد العلم علم تقييده بعدم المانع واما
الكبرى فلانه اذا وجد المقتضي وكان سالما عن معارضة عدم المانع يجب ترتب المطلوب عليه ضرورة
ينتج ان المقدمتان النظر الصحيح وكل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد العلم وهذا قياس حملي
متحصل هو المذكور او بالشخص ضروري مادة كما نبهت عليه وكذا صورته لكونه على هيئة الشكل الاول ينتج

23

ينتج القضية المهملة او الكلية التي بحيث اذا لم يعلم انه فرد من افراد النظر ولم يعبر عنه بالنظر ويجوز ان يكون الحكم
كذلك وان لم يختلف العنوان وهذا ظاهر بالعكس كما في الشكل فان نسبة الاكبر الى الاصغر نظري حين كون
الاصغر متصورا باعتبار ذاته المخصوصة وقد يكون ضروريا حين كونه متصورا بوصف الاوسط فانه انما ينتج
اذا كانت الكبرى كلية ولكنها انما يثبت اذا علم نسبة الاكبر الى جميع افراد الاوسط ومن جملة افراده هو الاصغر
لكنه اذا عبر عنه بوصف الاوسط يكون ثبوت الحكم له معلوما واذا عبر بخصوصه ووصفا للاصغر يكون مجهولا و
مكتسبا من القياس وكذا في الثالث بان نسبة الاكبر الى الاصغر حين عبر عنه بوصف الاوسط قد يكون ضروريا
وحين عبر عنه بوصفه يكون نظريا فظهر بهذا سقوط ما اعترض به الامام الرازي على امام الحرمين من ان اثبات
النظر بالنظر اثبات الشيء بنفسه وذلك يقتضي ان يعلم قبل نفسه وذلك يستلزم ان يعلم حين لا يعلم وهو
تناقض لانه لا نسلم ان اثبات النظر بالنظر اثبات للشيء بنفسه فيتناقض بل اثبات للقضية الكلية
او المهملة بالشخص بخصوصها في الوصف العنواني ثم عورض شبهة المنكرين بان قولكم لا شيء من النظر بمفيد للعلم ان كان
ضروريا لم يختلف اكثر العقلاء والمنع الذي ذكرناه لا يتاتى ههنا لان الضروري قد يختلف فيه قوم قليل
واما اكثرهم فلا وان كان نظريا لزم اثباته بنظر خاص يفيد العلم به وانه تناقض صريح لان المدعى سالبة
كلية واثباتها يتوقف على موجبة جزئية وهما متناقضان والمنكرون طوائف الطائفة الاولى وهم قالوا
من عبدة الاوثان منسوبون الى سومنات قائلون بالتناسخ انكروا افادته العلم مطلقا وقالوا لا طريق له الا
الحس ومن لهم هنة الاولى لو كان النظر مفيدا للعلم فالعلم بان الحاصل عقيبه علم وحق ان كان ضروريا حال
ولم يختلف فيه العقلاء والتالي باطل لان كثيرا ما ينكشف للناظر خلاف ما اعتقده ولذلك تنقل المذاهب
والاختلاف فيه وان كان نظريا افتقر الى نظر اخر يفيد انه حق وعاد الكلام الى لازم الثاني ويتسلسل والجواب
نختار انه ضروري اذ كل من حصل له النظر الصحيح اضطر الى الجزم بكون الحاصل عقيبه علما حقا لانا نعلم بالضرورة ان
لازم الحق حق قطعا وظهور الخطأ بعض الحال انما يكون ذلك في النظر الفاسد وليس محل النزاع لو يجوزان
يختلف بعض العقلاء في الضروريات كما مر ونختار انه نظري ولا يتسلسل اذ المقدمات تنتهي بالترتيب الى الحاكم
الضرورية ابتداء او اللازمة من مقدمات شانها ذلك كما انها يفيد العلم بالمنظور فيه يفيد العلم بكونه حقا
والافتقار الى نظر اخر لتسلسل الثانية لو كان النظر مفيدا للعلم لحصلت المقدمتان في الذهن حقا
لامتناع انتاج المقدمة الواحدة اتفاقا والتالي باطل لانا نجد من انفسنا انا متى وجهنا الذهن نحو
استحضار معلوم بعد علينا في تلك الحالة توجه نحو استحضار معلوم اخر والجواب منع بطلان التالي اذ يجتمع
المقدمتان وتحصيلا في الذهن كما ان العقل في الشرطية ويحكم بلزوم احدهما للاخر والحاكم له الحاكم
يجب ان يكون المحكوم به حاضرين عنده معا ولا يلزم من عدم اجتماع التوجيه عدم اجتماع المقدمتين
اذ يجوز ان يتوجه النفس نحو مقدمة ويستحضرها ثم يتوجه نحو مقدمة اخرى ويستحضر ما يستلزم الى المقدمة

الاول ويجتمعان فيه اذ القصد الى المنظور ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين عدم اجتماع المتعلقين فان النظر هو الحركة لتحصيل علم
اجتماع النظري ويجوز ان لا يجتمع الحركتان ويجتمع ما اليه الحركة وقد لا يرضى به لان النظر خلاف ما اخترنا في تعريف النظر
الثالثة لو كان النظر مفيدا للعلم فلنفرض ان الافادة يتوقف على العلم بكونه غير معارض اذ على تقدير وجود المعارض
لا يحصل الجزم بافادته بل يجب التوقف اذ الجزم بافادتهما يوجب الجزم باعتقاد النقيضين وبافادة احدهما دون
الاخر يوجب الترجيح بلا مرجح والعلم بعدم المعارض ليس ضروريا والا لم يتكشف المعارض بعد النظر فهو نظري
فيحتاج الى نظر اخر يدل على نفي المعارض ثم الكلام في نفي معارض ذلك النظر الاخر كالكلام في الاول ويتسلسل
والجواب كالجواب عن الشبهة الاولى بانا نختار انه نظري ولا احتياج الى نظر اخر ويتسلسل لان النزاع انما وقع في
النظر الصحيح اذا كان في القطعيات ولا يعقبه ضد العلم كما عرفت في تحديده وهو كما يفيد العلم بالمنظور فيه
وتحققه يفيد العلم بعدم المعارض ايضا بلا افتقار الى نظر اخر ونختار انه ضروري كما ذكره الامام الرازي
في نهاية العقول والامدي في ابكار الافكار اذ المعتقدات الضرورية ابتداء او المستندة اليها المرتبة ترتيبا صحيحا
لا يتناقض فحينئذ يعلم بالضرورة ان النظر الصحيح الذي تمسكنا به ليس له معارض في نفس الامر وان غلب على
الظن لقصور فيه وجود المعارض ولو نزل الى ان جوز المصنف عدم المعارض في نفس الامر ضروري بالواقع لكن
تطبيق كلامه على الجوابين الرابعة لو كان النظر مفيدا للعلم لكان مستلزما له عادة واعدادا او توليدا
واللازم باطل لمضادة النظر العلم بالمنظور فيه اذ النظر مشروط بعدم العلم بالمنظور فيه لئلا يلزم تحصيل الحاصل وامتناع
المضادة والمنافات بين اللازم والملزوم والجواب منع بطلان التالي اذ المعني بالاستلزام انه اذا حصل النظر وتم حصل
عقيبه العلم بالمنظور فيه عادة كما هو مذهبنا او اعدادا كما هو مذهب الحكماء او توليدا كما هو مذهب المعتزلة
وح يجوز ان يكون العلم بالمنظور فيه مضادا للنظر حتى يستحيل اجتماعهما بالنظر ويكون عدم العلم شرطا له ويستلزم العلم
بالمنظور فيه ويستعقبه اذا حصل وتم انما فسر بهما لانه علة موجبة له كما في العلم والعالمية الخامسة لو كان
النظر مفيدا للعلم لكان المنظور فيه معلوما فلا يطلب لامتناع تحصيل الحاصل او مجهولا فلا تتوجه النفس نحوه
ولا يعلم اذا حصل على تقدير التوجه عن غيره والجواب انه طرفيه معلومان والنسبة متهمة والمط نقيضها
فاذا حصل يتميز عن غيره بطرفيه وانما خص الجواب بالتصديقات مع عموم الشك لان الجواب في التصورات قد
سبق اولان الخلاف انما هو في النظر الواقع في التصديقات والى هذا اشار المصنف والجواب انه مجهول
من وجه فيطلب به معلوم من وجه فيتميز به السادسة لو كان النظر مفيدا فافادته للعلم بالمدلول وهو
المراد بقول المصنف دلالة الدليل اما ان يتوقف على العلم بدلالة الدليل على ذلك المدلول اولا وكلاهما باطل
فكذا الملزوم واما الاول فلاستلزامه الدور لان العلم بدلالة الدليل على المدلول علم باضافة امر الى امر اخر
والعلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضافين فالعلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف على العلم بالمدلول فلو
توقف العلم بالمدلول على العلم بدلالته لزم الدور واما الثانية فلانه اذا لم يتوقف افادته للعلم بالمدلول على

العلم بدلالة الدليل عليه لم يتوقف ايضا على وجه الدلالة عليه لانهما واحد لكن الدليل اذا لم يعتبر وجه دلالته
كان اجنبيا عن المدلول فينقطع التعلق عنه فلا يكون مفيدا للعلم به هكذا ذكره الامام الرازي وقال الامدي ان لم يتوقف
العلم بالمدلول على العلم بدلالة الدليل عليه لم يتميز ذلك الدليل عما ليس بدليل وعلى هذا سقط ما قيل بان الاتحاد
بين دلالة الدليل ووجهها والجواب انه لا يتوقف على العلم بدلالة الدليل على المدلول قولكم فلم يتوقف على العلم
بوجه دلالته عليه ايضا قلنا لم قلتم وانما يلزم ذلك لو كانا متحدين لكنهما متغايران اذ وجه الدلالة هو الامر الذي
به صار الدليل دليلا وبواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول ودلالة الدليل كونه بحالة يلزم من العلم به العلم
بالمدلول مثاله دلالة العالم على الصانع فكونه بحيث يلزم من العلم به العلم بالصانع هو دلالته اما وجه دلالته
فهو الامكان والحدوث فافادة النظر العلم بالمدلول يتوقف على العلم بوجه دلالة الدليل عليه وهو امر غير اضافي لا يتوقف
على العلم بالمدلول بل هو متحقق في الدليل نظر فيه ناظر ام لا بل العلم بالمدلول كما ان العلم بدلالة الدليل تابع له ايضا
وان لم يتوقف على العلم بدلالته عليه لان كونه دالا اي دلالته على المدلول امر اضافي بين الدليل والمدلول
ومن ثم يحصل بعد النظر فيه وافادة العلم بالمدلول سابق عن العلم بالمدلول فلو يتوقف العلم بالمدلول عليه
لدار السابعة لو كان النظر مفيدا للعلم لكان العلم بالمنظور فيه اما واجب الحصول بعده فيقبح التكليف
به لان النظري الواجب الحصول حكمه حكم الضروري في الدوام وامتناع الزوال عند اعتراض الشبهة والخروج
عن القدرة والاختيار وعدم استحقاق المدح والذم والامر والنهي لوجوب حصول اللازم عند حصول الملزوم
لكن التكليف به ليس بقبيح لانه واقع كما في معرفة الله تعالى او ليس واجب الحصول فيجوز انفكاكه عن
النظر فلا يكون مفيدا له وهو المطلوب والجواب نختار انه واجب الحصول بعده فيقبح التكليف به ح
قلنا هذا انما يلزم المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين ولا يلزمنا لان كل ما امر به الشارع
فهو حسن عندنا وعلى تقدير التنزل نقول التكليف ليس واقعا بالمنظور فيه ليقبح بل بالنظر وانه مقدور وهكذا
ذكره الامدي وفيه تعسف للاجماع على ان معرفة الله تعالى واجبة والنظر فيها انما يجب لكونه مقدمة
الواجب وكل واجب مطلق فالحمل على ان المراد بايجاب المعتزلة معرفة الله تعالى ايجاب النظر
فيها عدول عن الظاهر يأباه الذهن السليم والطبع المستقيم والاولى ان يعول على ما ذكره الامام
الرازي من ان النظري الواجب الحصول غير مقدور لانه حكمه حكم الضروري في جميع الامور
الا في المقدورية اذ الانسان لا يمكنه ان يعتقد اعتقادا يناقض العلم الضروري لان الموجب للتصديق
به هو تصور الطرفين والقضيتان انما تتناقضان اذا اتحد الموضوع والمحمول فيهما فالقضية المناقضة له اذا
تصور طرفاها استحال حصولها مع عدم التصديق الضروري فضلا عن التصديق المناقض له ويمكنه ان يعتقد
اعتقادا يناقض العلم النظري لان الموجب له هو النظر نفسه والذهول عنه لا يستلزم القضية في النظرية
ما يوجب التصديق فيها فيصح ان يوجد الاعتقاد المناقض الثامنة لو كان النظر مفيدا للعلم فاما

او بعده وكلاهما باطل اما الاول فلان النظر معد للعلم ومشروط بعدمه فلا يجتمعان واما بعده
فلجواز طرو ضد العلم بعده كالنوم والغفلة والعقد والجواب يختار انه بعده لكن يشترط عدم طرو الضد
بعده كما عرفت في تحرير البحث التاسعة ان المدعى ان كل نظر ان كان مفيدا للعلم لكان ذلك النظر واقعا
في دليل لا محالة وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فمدلول ذلك الدليل اما وجود شيء والعلم بوجوده
مثل العالم دليل على وجود الصانع فمدلوله اما ثبوت الصانع او العلم به وكلاهما محال اما الاول فلانه يلزم ح
عن عدم العالم في الواقع ان لا يثبت الصانع في الواقع لان الدليل مع المدلول متضايفان متكافيان فاذا وجد
وعدنا فيمتنع وجود واحد منهما بدون الاخر واللازم باطل لان الله تعالى لو لم يوجد العالم ولا من يستدل به
لم يتحول كبريائه فنا واما الثاني فلان الدليل لو استلزم العلم فعلى تقدير عدم النظر فيه لا يحصل العلم
وانتفاء اللازم يستلزم لانتفاء الملزوم فيلزم ان لا يبقى الدليل دليلا والجواب يختار ان مدلوله
وجود الصانع بمعنى انه يستلزمه ولا يلزم من نفي الملزوم نفي اللازم والتضايف بينهما ليس لذاتهما بل
انما يعرض لهما بعد عروض دلالته على المدلول ونختار ان مدلوله العلم به اي من شانه انه متى علم علم المدلول لكن
للحيثية بانه للدليل لا ينفك عنه على حال نظر فيه ام لا العاشرة لو كان النظر مفيدا للعلم فيكون مقدماته
علما وكذا كون الحاصل عقيبه علما ليس يدرك بالضرورة لانه قد يشتبه بالجهل لان كلاهما اعتقاد جازم ثابت
لموجب والتمييز بينهما ضعيف سيما عند من يقول الجهل مماثل للعلم فاذن ما زاد يدلنا على ان الحاصل عقيبه علم
لا جهل فاذا ما عن الجهل والجواب ان هذا انما يلزم المعتزلة القائلين بتماثلهما ولا يمكن لهم الانفصال
عنها بتميز العلم عن الجهل بكون النفس المتصور في العلم بخلاف الجهل فان ذلك مع القول بالتماثل والاشتراك
في اخص الصفات النفسية ممتنع اذ حكم المتماثلات متماثلة كيف وان يتمسكون باعتقاد الكفر المعصيين على
معتقد انهم الراغبين اليها مع انه ليس بعلم اتفاقا ولهم ان يفصلوا عنها بان العلم والجهل وان كانا متماثلين
لا متمايزان بامر ذاتي لكن لا يلزم انه لا يتمايزا اصلا اذ نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم فيجوز ان يتمايزا بامر
عرضي وذلك لان من اعتقد كون زيد في الدار مثلا ولم يكن زيد فيها وبقي على ذلك الاعتقاد حتى وجد
زيد في الدار فان اعتقاده الاول الموصوف بكونه جهلا من جنس اعتقاده الثاني مع كونه علما وانما حصل الافتراق
بينهما بكون زيد في الدار في احدى الحالتين وعدمه في الاخرى وهو امر خارج منهما مميز غير موجب للاختلاف بين
حقيقتهما والجواب الحاسم لمادة الشبهة انما تميز العلم بالمقدمات وبالحاصل عقيبه عن الجهل بديهة العقل اذ من
حصل له النظر الصحيح اضطر الى الحكم بان الحاصل عقيبه علم لا جهل وبالنظر اذ المقدمات القطعية اذا اقترنت بها الصورة
الحقة كما انها مفيد للعلم بالنتيجة يفيد العلم بحقيقتها وبيت الشبهة اعم من الاول لانها يمنع بالمقدمات والمدلول في
الاول يكتفي بالمدلول الطايفة الثانية المهندسون قالوا النظر الصحيح مفيد للعلم في الهندسيات لكونها من العلوم المسقة المنتظمة
لا يقع فيها الغلط ودون الالهيات والاحد الاقصى فيها الاخذ بالاولى والاحوط والاحرى والاجدر واحتجوا بوجهين

الاول لو كان مفيدا للعلم في الالهيات يحصل لنا التصديق بنسبة الممكنات الى ذات الباري والثاني باطل لان التصديق
فرع تصور الطرفين والحقائق الالهية غير متصورة لا بالضرورة وهو ظاهر ولا بالنظر لانه اما بالحد وهو مختص بالمركب والرسم
وهو لا يفيد العلم بكنه الحقيقة وجوابه لا نسلم ان الحقائق الالهية غير متصورة قطعا بكنه حقيقتها لجواز ان يكون لها لازم
ينتقل الذهن منه الى كنه حقائقها وان لم يجب ذلك الانتقال ولا تحاز انه تم العلم بحقيقته في علمنا سلمنا ذلك
لكن التصديق لا يستدعي تصور الطرفين بكنه حقيقته بل تصورهما بوجه ما والحقائق الالهية متصورة بعوارضها
وصفاتها ثم يلزم يحكم في الظن لانه من اقسام التصديق فيستدعي التصور بها فما هو جوابكم فهو جوابنا الثاني لو كان
النظر مفيدا للعلم في الالهيات يحصل التصديق بنسبة الاشياء الى ذات الباري والتصديق يستدعي العلم
بالطرفين وانه غير معلوم لان اظهر الاشياء للانسان انانيته واقربها اليه هويته المشار اليها بقوله انا وهي
غير معلومة لان العقلاء اختلفوا في تلك الهوية اختلافات لا تكاد يمكن الجزم بواحد منها فقالت المعتزلة
وبعض اصحابنا انها عبارة عن هذا الهيكل المحسوس وقال الجمهور ومنهم امام الحرمين انها اجسام لطيفة سارية
في هذا الهيكل المحسوس سريان ماء الورد في الورد وذلك ساري هو الحي طلب المناسب والمعاقب من
شانه حفظ هذا الهيكل وصيانته عن ان يتطرق اليه الفساد ما دام ساريا فيه واذا انقطع استعداده في
الفساد وقال النظام وابن الراوندي انها جزء لا يتجزى في القلب وجالينوس هو المزاج مما دام باقيا على
الاعتدال الذي يستحقه النوع كان الهيكل مصونا عن الفساد واذا انحرف عن ذلك الاعتدال استعد البدن
للفساد وقال الحكماء والغزالي وجمهور المتصوفة انها عبارة عن النفس الناطقة وهو جوهر غير متحيز ولا حال
في المتحيز والمدبر لهذا الهيكل هي فطانة الناصح والمحاطب واذا كان علم الانسان باظهر الامور له واقربها منه
كذلك فكيف يكون حاله في معرفة اخفى الامور وابعدها مناسبة عنه وجوابه لا نسلم ان هوية الانسان غير
معلومة وكثرة الخلاف فيها لا يدل عليه لجواز ان يكون بعض تلك الانكار غير مستجمع للشرايط في ذلك
لان التمسك بالقياس لا يفيد في العقليات نعم هذا الوجه انما يدل على صعوبة العلم بالالهيات ولا نزاع
فيها ولذلك تصادمت فيه انظار العقلاء وتحيرت افكار العقلاء حتى قالوا ان من لا يعلم كيف هو الاسود اما
على الامتناع فلا هذا مع انهم وقعوا فيما فروا عنه قالوا بافادة النظر في الالهيات من حيث لم يشعروا له
الطايفة الثالثة الملاحدة قالوا النظر لا يفيد العلم في الالهيات بلا معلم واعتمد الجمهور في ابطال قولهم على وجهين
الاول ان قول المعلم انما يفيد لو علمنا صدقه وصدقه اما ان يعلم بقوله فيلزم الدور لان ذلك انما يحصل
لو علمنا ان اصدقه فيما قاله باظهار المعجزة على يده والعلم بذلك يتوقف على العلم بانه تعالى فادن قول المعلم
لا يفيد العلم بانه الا بعد العلم بانه فلو استفيد العلم تعالى من قول المعلم الدار او بالعقل
فعنيه كفاية ولا احتياج الى المعلم وهو ضعيف لانه يجوز ان يعلم صدقه بمشاركة العقل لقوله
لا باحدهما فقط وذلك لانه قد يكون عقل اكمل العقول واقوانا فيهتدي الى مقدمات مناسبة

للالهيات لا يهتدى غيره اليها بالمعونة مقدماتها و بيانها عليها فيدرك العقل عند ذلك صدقه
الثاني انه لو لم يكف العقل في معرفة الالهيات و يحتاج فيها الى المعلم لاحتاج المعلم ايضا في معرفتها الى
معلم اخر و تسلسل و هو ايضا ضعيف لانه قد لا يكفي عقلنا و يكفي عقل غيرنا لكونه مؤيدا من عند الله كالحدس
لعقلي كمال عقلي و قوته فلا يحتاج الى معلم اخر و لئن سلمنا ذلك لكن نمنع لزوم التسلسل لجواز
ان يكون علمه ما حفظ من الوحي كما هو مذهبهم و بجواز الانتهاء الى النبي و هو يعلم بالوحي فالمعتمد
في ابطال قولهم دعوى الضرورة فانا نعلم بالضرورة ان من علم المقدمات الصحيحة المناسبة
لمعرفة الله تع مع ترتيبها بصورة منتجة مستلزمة لها استلزاما قطعيا حصل له معرفة الله تعالى قطعا وللقائل
ان يقول سلمنا ان من علم المقدمات على الوجه المذكور حصل المعرفة لكن النزاع باق في انها هل
تعلم بلا معلم ام لا و قولكم لا مدخل لان صدق الشرطية لا يقتضي صدق المقدم و علم ان
المذكور في ابطال قولهم لو تم انما يقوم الحجة على من زعم ان النظر في الالهيات لا يفيد بلا معلم
و اما من زعم انه يفيد بلا معلم لكنه لا يفيد النجاة كالماخوذ عن غير النبي عليه السلام فانه لا يتم
به الايمان كما قاله صاحب التلخيص عنهم فهذا لا يقوم حجة عليه على تقدير تمامه ايضا و طريق الرد
عليه التمسك باجماع من قبلهم على ان معرفة الله تعالى بلا معلم نجي و الامامات الاخرة بالنظر متكررة
منكرة في معرض الهداية الى سبيل النجاة من غير اشتراط التعليم احتجت الملاحدة بوجهين الاول انه لو كان
العقل كافيا في معرفة الله تعالى لما كثر الخلاف فيها كثرة لا تحصى كما في البديهيات والمقدمات
الاولية والتالي باطل فكذا المقدم فيحتاج الى معلم وجوابه ان كثرة الخلاف يكون بعض الانظار
فاسدة غير مستجمع للشرائط والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح الثاني انه لو استقل العقل بادراك
الالهيات التي هي اصعب العلوم لكونها ابعد عن الاوهام والعقول لما احتاج في العلوم الادبية
التي هي اضعف العلوم ويدرك بالحدس والطبع الى معلم والثاني كالمقدم باطل وجوابه ان هذا يدل
على صعوبة العلم الالهي وعسر معرفته بلا معلم واما على الامتناع فلا قال المقصد الرابع
اقول المقصد الرابع في كيفية افادة النظر للعلم المذاهب التي يعول عليها ههنا على اصول
مختلفة الاول مذهب الشيخ ان حصول العلم بالمنظور فيه بعد النظر عادي اي بجري الله تعالى عادته
بخلق العلم المنظور فيه عقيب خلق النظر كخلق الاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء
ففعل الله اذا تكرر و كان وقوعه دائما غير واجب تعالى انه فعل بالاجراء والعادة وما لا يتكرر او يتكرر
قليلا فهو خارق للعادة وهذا بناء على ان العلم بعد النظر ممكن وجميع الممكنات مستندة الى الله تع

ابداء

ابتداء ثم نقول وما يصدر عنه ابتداء ليس بواجب الصدور عنه لانه فاعل مختار لا وجوب عليه ولا عنه
فعند الشيخ ان العلم بعد النظر ليس واجبا تو اذ لم يكن واجبا و الحال انه متكرر دائما يكون عاديا
اذ لا نعني به الا هذا الثاني مذهب المعتزلة ان النظر مولد له بناء على ان الفعل عندهم على
ضربين واقع بالتوليد وهو ما يقع بسبب فعل اخر لفاعله كحركة المفتاح بسبب حركة اليد و حركة
الخاتم بسبب حركة الاصبع و واقع بالمباشرة وهو خلاف التوليد والنظر فعل للعبد واقع بمباشرة
متولد منه فعل اخر وهو العلم بالمنظور وفي كونه فعلا للعبد نظر لان العلم من مقولة الكيف
او الانفعال او الانفعال اللهم الا ان يتسامح بالحكم الواقع بين طرفي النتيجة فانه من مقولة
الفعل على مذهب بعض وان كان غير محتاج الى تمحيص بحث النظر في التصديقات وسيجئ تحقيق
الجواب في باب التولد واعلم ان مذكر النظر لا يولد العلم المنظور فيه اتفاقا قالوا لان
التذكر قد يقع بطريق الضرورة بفعل الله تعالى لا من كسب منا فلو كان مولدا للعلم
المنظور فيه لكان العلم به من فعل فاعل السبب وهو التذكر ويلزم من ذلك ارتفاع التكليف
بالمعارف النظرية اذ هو تكليف بفعل الغير وهو قبيح على اصولهم فقال الاصحاب لا فرق بين
النظر ابتداء و معادا فيما يعود الى استلزام العلم فلما لم يكن النظر المعاد وهو التذكر مولدا
للعلم لم يكن النظر المبتدا ايضا مولدا للعلم قياسا عليه واجاب المعتزلة بان القياس
لا يفيد اليقين لانه قياس فقهي لا يوقع الا ظنا ولا الزام لانا انما قلنا بعدم توليد
التذكر العلم لعلة فارقة في التذكر دون النظر وهي عدم المقدورية اذ التذكر ربما يحصل من غير
قصد المتذكر والنظر لا يحصل من غير قصد الناظر فصحت تلك العلة ظهر الفرق وسقط الاستدلال
بهذا القياس والا منعنا الحكم في التذكر وهو عدم توليد العلم والتزمنا توليده للعلم كما في النظر
ولهذا قال ابو هاشم بان التذكر الساعي للذهن من غير قصد لا يولد العلم الثاني له لان ذلك
انما يحصل من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولد لان
ذلك العلم يحصل للعبد بسبب ما هو من فعله والحاصل انه قياس مركب وهو
قياس يكون حكم اصله متفقا عليه لكن يكون عند المستدل معللا بعلة وعند المانع معللا بعلة
اخرى فللخصم ان يمنع وجود الجامع وهو المقدورية في الاصل وهو التذكر وعلى تقدير تسليمه
يمنع الحكم في الاصل وهو عدم توليده للعلم او يقول المفارقة بينهما ان التذكر انما يكون
بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد ذلك لتلك لزوم تحصيل

الخامس عدم توليده معه فطريق الرد عليهم ما مر في ابطال التوليد وما ذكروه في امتناع
تولد العلم بالمنظور فيه عن تذكر النظر يوجب امتناع حصول العلم بالمنظور فيه بعد
تذكر النظر لانه لو حصل العلم به فاما ان يكون متولدا عنه ولا يقولون به او لا فاما ان يكون
واقعا منه ضرورة فالتكليف به يكون ممتنعا وهو ممتنع على اصولهم او بالكسب فيلزمهم جواز
وقوع العلم المكتسب من غير سابقة نظر ولا تذكر نظرا اذ لا نظر اذ تذكر النظر عدم الاثر
والائمة لم يقولوا به الثالث مذهب الحكماء انه بسبيل الاعداد وبناء على ان المبدا
وهو العقل الفعال موجب عام الفيض واختلاف الفيض انما يكون بحسب اختلاف
استعدادات القوابل فتخلف عن استعد بعقول فيض العلم النظري بسبب اعداد
الذهن اياه يفيض ذلك العلم عليه من المبدا وجوبا واختار الامام الرازي في المحصل ان
حصول العلم بالمنظور فيه بعد النظر واجب غير متولد اما وجوبه فلانا نعلم ضرورة ان من علم
ان العالم متغير وكل متغير حادث امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد فلان
العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله ممتنع وقوعه لغير قدرته لاستناد جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء وهو غير موافق في الاصول اما الاصل الاشاعرة فلانه وان وافقهم في
اسناده الى الله ابتداء لكنه خالفهم في كونه واجبا لانه تعالى قادر مختار وعندنا
لا وجوب عليه ولا عنه ولا يمتنع ان لا يتحقق عقيب النظر الصحيح واما لاصل المعتزلة فلانه
وان وافقهم في كونه واجبا بعد النظر لكنه خالفهم في عدم تولده عن النظر واما لاصل الحكماء فلانه
وان وافقهم في الوجوب لكنه خالفهم في استناده الى الله تعالى ابتداء لا الى العقل الفعال فنقل على سبيل
الوجوب من غير توليد وقد عرفت مراده بما مر لا استلزام انه يستعقبه عادة لا وجوبا

قال المقصد الخامس اقول المقصد

الخامس في شرائط النظر فمنها ما يعم النظر الصحيح والفاسد وذلك بعد الحيوة امران الاول
وجودي وهو وجود العقل الذي كان هو مناط التكليف والثاني عدمي وهو انتفاء اضداده
العلم وهو اعم من معاداة للعلم كالموت والنوم والغفلة والغمة فانها اضداد الادراك اضدادا لبعض
معاداة ما يعلم وهو سماع الاول العلم بالمطلوب اذ النظر طلب والتحصيل تحصيل
مح فان قلت لو امتنع اجتماع العلم بالشيء مع النظر فيه لما امكن لمن علم شيئا بدليل
طلب دليل آخر عليه لكون ذلك نظرا فيه والثاني باطل لان كثيرا من الناس اذا علموا

مطالب

مطالب بدليل واحد يطلبون ادلة اخرى على تلك المطالب قلنا الشرطية ممنوعة
وانما يلزم ذلك لو كان المطلوب من الدليل الثاني هو العلم بما دل عليه الدليل الاول
وليس كذلك بل المطلوب منه وجه دلالته وهو غير معلوم لا يقال لو كان المطلوب
من الدليل الثاني معرفة وجه دلالته صح ذلك لا المط لانا نقول ان عنيت وجوب
انحصار المط منه فيها فلا نم وان عنيت وجوب لزومها له بالذات سواء لزمه غيره ام لا
فنسلم لكن لم قلتم ان ذلك غير جائز وان الدليل الواحد جاز ان يستلزم اللوازم
بعضها بالذات وبعضها بالعرض وههنا كذلك لان الدليل الثاني لما استلزم معرفة
وجه دلالته على المدلول استلزم بواسطته العلم به ايضا والثاني الجهل المركب لان صاحبه
جازم بكونه عالما فذلك يمنع من الاقدام على الطلب وانما قيدنا الجهل بالمركب لان الجهل البسيط
فيه تفصيل فان كان جهلا بالمطلوب من كل الوجوه فانه معاداة وان كان من بعض الوجوه فهو
شرط له ثم امتنع الاجتماع بين النظر والجهل المركب هل هو ذاتي ام لتضاد المعارف عنه
قال ابو هاشم انه ذاتي لان النظر يجب ان يكون مقارنا للشك والجهل المركب مقارن للجزم
واجتماعهما هو اجتماع النقيضين ومنافي اللوازم مرتبة من منافي الملزومات فان القاضي في ذلك
لوجود العارف كالاكل مع الامتلاء اذ يجوز وجود النظر مع عدم الشك لان كثيرا من
الناس يطلبون من غير ان يسبق شك او نادهم بل ذهب الاستاذ ابو اسحاق
الاسفرايني الى ان الناظر يمتنع ان يكون شاكا ومنها ما يختص النظر الصحيح دون الفاسد و
هو امران الاول ان يكون النظر في الدليل دون الشبهة وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى
مطلوب خبري وقيل ما يلزم من العلم به صحيح الدليل بملاحظتها الى المطلوب كالحدوث للعالم الثاني
النظر في الدليل من جهة دلالته لا ينتفع كالنظر فيه من جهة انه صغرى وكبرى او تعبير
الى غير ذلك من الاوصاف

قال المقصد السادس اقول

المقصد السادس في وجوب النظر اجمع اصحابنا والمعتزلة على ان النظر المؤدي
الى معرفة الله تعالى واجب غير ان مدرك وجوبه عندنا الشرع وعند المعتزلة العقل ثم الاصحاب
فقد احتجوا على وجوبه شرعا بمسلكين المسلك الاول التمسك بظواهر النصوص الدالة على وجوب
النظر منها قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض في دليل الصانع والامر ظاهر في الوجوب
والثاني انه لما نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات
لاولي الالباب قال عليه السلام ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها اوعد بترك التفكر والنظر فيها

وهو دليل الوجوب وهذا لا يخرج عن كونه طلبنا المسلك الثاني وعليه التعويل بان معرفة الله
تعالى واجبة اجماعا او لقوله فاعلم انه لا اله الا الله ومن لا يتم الا بالنظر لانها ليست بديهية
بطريق تحصيلها اما السمع وهو باطل لاستلزامه الدور لان حجية السمع يتوقف على معرفة الله
فلو توقف معرفة الله عليه لدار او العقل فيكون بالنظر وهو المطلوب وما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب فالنظر في معرفة الله واجب واورد عليه اشكالات الاول ان وجوب المعرفة
يتوقف على امكان المعرفة وهي غير ممكنة والا لكانت اما ضرورية وهو باطل لانه لو خلا
الانسان لدواعي نفسه من مبدأ نشوه من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بذلك اصلا
ونظرية وهي فرع افادة النظر للعلم مطلقا وفي الالهيات وفيها بما علم وعلى كل
واحد منها منوع واشكالات عرفتها قلنا نختار انها نظرية وقد مر الجواب عن الاشكالات الثلاث
سلمنا ان كان المعرفة لكن لا نم ان كان وجوبها شرعا فان الايجاب الشرعي انما يكون
ايجاب الله تعالى وايجابه بامره وهو اما ان يكون امرا بالعارف وهو تحصيل الحاصل
او لغيره ويلزم تكليف الغافل والدور لان معرفة امره يتوقف على معرفته تعالى فان من لا يعرف
الامر لا يعرف امره فاذن معرفة الايجاب يتوقف على معرفته ومعرفته يتوقف على معرفة الايجاب
فيدور قلنا نختار الثاني ويمنع استحالة الاول لان الغافل من لا يتصور الخطاب لا من لا
يصدق به والا لم يكن الكفار مكلفين وكذا الثاني لانا لا نسلم ان معرفة الله تعالى
يتوقف على معرفة الايجاب بل وجوب معرفته شرعا يتوقف على معرفة الايجاب وانسرح احدهما عن الاخر
الثالث سلمنا ان كان وجوب المعرفة شرعا لكن لا نسلم الوقوع قولكم الامة مجتمع على ذلك
قلنا لا نسلم امكان الاتفاق والاجتماع فان الامة مع كثرتها واختلاف دواعيها يمتنع
اتفاقهم على شيء واحد عادة كما يمتنع اتفاقهم على اكل طعام واحد وكلمة واحدة في آن قلنا انما يمتنع
الاتفاق اذا اختلف الدواعي لاختلاف الشهوات بحسب الامزجة واذا جامع اما اذا وجد
جامع بان يتحد الدواعي وهو الارتياد بحكم الشريعة الحقة الدليل الدال عليه فيتمكن الرابع
سلمنا الاتفاق والاجتماع لكن يمتنع نقله لان نقله يتوقف على امكان العلم به وهو ممتنع لانتشار
المجتهدين وجواز رجوعه واحد وكذبه بخوف من المخالفة ورجوعه مثل فتوى الاخر وكونه في موضع
لم يعلم حكم تلك الواقعة ولا هو مجتهد فيها سلمنا ذلك لكن نعلم اما بالاتحاد وهو لا يفيد ولا يجب
العمل به من الاجماع او بالتواتر ويجب استواء الطرفين والواسطة فيه ومن البعيد جدا ان يشاهد

اهل التواتر كذا الجمعة بعد اخرى الى ان يتصل بنا قلنا معوض بانا نعلم الاجماع عليه كاركان
الاسلام من وجوب الصلوة الخمس وغيرها وكوننا متعبدين باوامر الله تعالى ونواهيه وتقديم
الدليل القطعي على الدليل الظني ووجب تاويله اذا عارض من القطعي والعادة الخامس سلمنا امكانه
وامكان العلم به لكنه ليس بحجة لجواز الخطاء على كل واحد من المجتهدين وكذا على المجموع ولان
كل واحد من احاد الاجماع يجوز عليه الخطاء بتقدير انفراده فاذا انضم الخطاء الى الخطاء لا يصير بذلك صوابا
قلنا حجية الاجماع معلومة بالضرورة من الدين فالاستدلال في مثلها بمثلها من السفسطة ولا يلزم من
جواز الخطاء على كل واحد جواز الخطاء على الكل لان الكل الافرادي والمجموعي وحكمهما ايضا متغاير
فانه يصدق كل انسان يشبع بهذه الدار اذا كان افراديا دون المجموعي ويصدق كل يرفع العشرة
يقدر على حمل هذا الحجر العظيم اذا كان الكل مجموعيا دون الافرادي الخامس سلمنا جميع ذلك
لكن لا نم وقوع الاجماع على وجوب معرفة الله تعالى بل الاجماع على خلافه فان النبي عليه السلام و
الصحابة والتابعين الى عصرنا هذا كانوا يحكمون باسلام العوام وهم اكثر الناس ويقرونهم على ايمانهم
مع ايمانهم مع انه لا علم لهم بذاته تعالى ولا بصفاته على ما يليق به من بديهة ولا نظر لعدم اهليتهم
للنظر والاستدلال بل غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين فيه ولو كانت
المعرفة واجبة شرعا لما جاز النبي عليه السلام والصحابة والتابعين اقرار العوام على تركها واهمال
التوسل الى تحصيلها قلنا المعرفة الواجبة ينقسم الى ما حصولها عن دليل اجمالي دون تفصيلي مقدور
على تحريره وتقريره ودفع الشبهة الواردة عليه والى ما حصوله عن دليل تفصيلي مقدور
على تقريره وتحريره ودفع الشكوك الواردة عليه فان اردت ان العوام ليس
لهم معرفة على الوجه الاول فممنوع بل كل واحد منهم يحصل له المعرفة على ذلك الوجه
وتقريرهم على الايمان بل الاستغناء عن المعرفة للعلم بحصول كل معرفة لهم كما قال
الاعرابي البعرة يدل على البعير واثر الاقدام يدل على المسير اسماء ذات ابراج وارض ذات
فجاج لا يدل على اللطيف الخبير وان اردت انه لم يحصل لهم المعرفة على الوجه الثاني فمسلم لكنا لا ندعي
وجوبها على هذا الوجه على كل واحد من الناس ولهذا اختلف الاصحاب في ان المعرفة واجبة وجوب
عيني وكفاية فمن قال بوجوبها عينا اراد المعرفة الحاصلة على الوجه الاول ومن قال بوجوبها كفاية
اراد المعرفة الحاصلة على الوجه الثاني فظهر من هذا توجيه قول المصنف ويدعي انه فرض كفاية والوجوب
اعم من ذلك السابع سلمنا انعقاد الاجماع وحجيتها على وجوب المعرفة لكن لا نم انها لا يتم الا ع

بالنظر بل قد يحصل بقول الامام المعصوم كما هو مذهب الاسماعيليين وبالالهام كما اشتهر عن علماء
الهند فانهم اعترفوا في معرفة الله تعالى على مجرد الالهام لانهم اذا ارادوا الحصول امر صرفوا
همتهم اليه وانقطعوا عن العلايق العايقة عنه وتوجهوا اليه بالكلية فلم يزالوا كذلك
الى ان يحصل مطلوبهم او بتصفية الباطن كما ذهب اليه الصوفية واصحاب المجاهدات
والرياضات فانهم قالوا العقايد الجازمة انما تحصل بتجريد النفس عن العلايق
الجسمانية البدنية البهيمة والتوجه اليه بالكلية والتزام الخلوة وقطع النظر عما
سواه ومواظبة لا بالنظر لان اصحاب النظر والاستدلال يعرض لهم الشكوك
والشبهات العاصية من ادلة خصوم قلنا كل ذلك محتاج الى معونة النظر اما التعليم
فلان القائلين به لا ينكرون النظر بل يقولون النظر المجرد لا يفيد معرفة الله تعالى
ويشترطون النظر بالمعلم وقول الامام بالشيء الخارجي وكما لا يتم الابصار الا بعد النظر
وان لم يقدر على العبارة عنه واما التصفية فلان اهل التصوف مجمعون على انها لا يفيد
الا بعد طمانينة في النفس حتى انما يحصل من النظر لان العقايد الحاصلة عند التصفية اما ان
يكون ضرورية ولا كلام لنا فيه فانا قد نسلم ان النظريات يمكن ان يصير ضرورية
ولا نخ اما ان يكون تلك العقايد مما يلزم من زوالها زوال شي من العلوم
فتلك العقايد اما حصلت مرتبة على تلك العلوم ولا نعني بالعلم النظري الا ذلك اولا
يلزم فتلك العقايد تقليدية ولا عبرة بها فان امثال تلك العقايد قد يوجد لاصحاب
الرياضة من المبطلين قبل اليهود والنصارى او المراد ان المعرفة لا يتم شي
من الاشياء مقدور لنا الا بالنظر ونمنع الثلاثة وان توقفت عليها المعرفة كما
تقف على النظر لكن ليس شي منها لمقدور لنا اما التعليم والالهام فلانهما
من فعل الغير واما التصفية فلتوقفها على مجاهدات فلما تلقى بها المراح او نعول
وجوب النظر المعرفة يختص لمن لا يحصل له المعرفة الا به اما من حصل له المعرفة بغيره فلم
يجب عليه النظر الثامن سلمنا ان المعرفة ان المعرفة لا يتم الا بالنظر لكن دليلكم ليس
بصحيح بجميع مقدماته والا لم يتخلف الحكم عنه لكن قد تخلف الحكم فانها يتوقف على عدم المعرفة
ولا يتم الا به والا يلزم تحصيل الحاصل مع انه لا يلزم من وجوب المعرفة وجوب عدمها قوله
وما لشك اعلم انه قد يطلق ويراد به التردد من طرفي النقيضين وهو شرط للنظر ولا يتم المعرفة

الابه

يختص بمن لا يحصل له المعرفة الا به اما من حصل له المعرفة بغيره فلم يجب عليه النظر الثامن سلمنا ان
المعرفة لا تتم الا بالنظر لكن دليلكم ليس بصحيح بجميع مقدماته والا لم يتخلف الحكم عنه لكن قد تخلف
فانها موقوفة على عدم المعرفة ولا تتم الا به والا لزم تحصيل الحاصل مع انه لا يلزم من وجوب
المعرفة وجوب عدمها قوله وما لشك اعلم ان الشك قد يطلق ويراد به التردد بين طرفي
النقيضين وهو شرط للنظر ولا تتم المعرفة الا به على مذهب بعض الاصوليين فعلى هذا يكون عطفا
على العدم المضاف الى المعرفة وقد يطلق ويراد به تجويز طرفي النقيضين على السوا وهو صفة
العلم فيكون عدمه شرطا للنظر على ما عرفت فلا تتم المعرفة الا بعدمه وعلى هذا يكون معطوفا على
المعرفة لا على المضاف وعلى التقديرين هو منتقض بان توجهه ظاهر هنا ويمكن ان يوجه
النقضان على النقض التفصيلي وتوجيهه ايضا ظاهر فلنا المراد ان ما لا يتم الواجب المطلق
الا به وكان مقدورا لنا فهو واجب ووجوب المعرفة مقيد بعدم المعرفة والشك وبتقديم الواجب
المقيد كتحصيل النصاب للزكوة والاستطاعة للحج ومن اراد اشباع الكلام في ايجاب المقدمة
فعليه باصول الفقه فانه موضع بيانه التاسع لا نم ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لان ما
الدليل عليه وتقديم هذا المنع على الثامن اولى فنقول لان القدرة شرط التكليف والشي اذا
كان له مقدمة فالقدرة لا تتعلق به بالذات بل بايجاب مقدمته فايجابه يكون ايجابا للمقدمة لكن
يومر بالقتل فانه امر بايجاب سببه المتقدم بالذات وهو ضرب السيف قطعا ولكن يومر
بالاحراق بشي فانه امر بمقدورة وهو جعل النار مماسة له وفيه اشكال لان الوجوب الشرعي
عبارة عن خطاب الله تعالى والخطاب يجوز ان يتعلق بشي ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك
الشي حتى ان المكلف اذا اتى به فقد اتى بواجب واحد ويثاب على واجب واحد لا على
واجبين واذا تركه فيعاقب على ترك واجب لا واجبين واجاب بعضهم بان المكلف
لو كان مامورا بالواجب المطلق دون مقدمته لزم تكليف المحال لان الواجب المطلق
ما يجب مطلقا وعلى جميع التقادير لا على تقدير حصول المقدمة فانه يكون مقيدا ومن جميع التقادير
تقادير عدم المقدمة فيكون مكلفا بايجاب الواجب مع عدم مقدمته وهو ح وهو تكليف
بالمحال الا انه لا يلزم من وجوب الشي مع عدم المقدمة لا مع عدم تعلق الخطاب والتكليف بها
العاشر سلمنا ما ذكرتموه دليلا على وجوب النظر لكن عندنا ما يدل على ان النظر ليس بواجب
وذلك من وجوه الاول انه بدعة وكل بدعة رد اما الصغرى فلانه لم ينقل عن النبي واصحابه
الخوض في النظر ووجوبه ولو كان واجبا لخاضوا فيه كما خاضوا في المسائل الفقهية على اختلاف اصنافها
ولو خاضوا فيه لنقل الينا لتوفر الدواعي على النقل فلما لم ينقل دل ذلك على عدم وجوبه ويمكن ان يحمل
هذا الدليل معارضة برأسه واما الكبرى فلقوله عليه السلام من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد

مسئلة الصغرى ممنوعة قوله لم ينقل الى آخره قلنا ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عنها بل جملة
اصول الادلة التي يذكرها المتكلمون في اثبات الصانع والتوحيد والنبوة والمعاد وغيره مذكورة
في القرآن والرسول عليه السلام واكثر اصحابه كانوا عالمين بها ويقررونها مع المنكرين فان اهل
مكة كانوا يحاجون النبي عليه السلام ويوردون عليه الشبه والتشكيكات ويطالبونه بالحجة على التوحيد
والنبوات على ما قال تعالى بل هم قوم خصمون وكان النبي عليه السلام واصحابه يحاجونهم ويناظرونهم
في ذلك بايراد الايات والدلائل الواضحات والقرآن مملو منه وما يذكر في كتب الكلام الا
نقطة من بحر ما نطق به الكتاب ولنذكر منه آية لنقايس عليها قال الله تعالى اولم ير الانسان انا
خلقناه من نطفة الى آخر السورة حكى تعالى في هذه الآية تشنيع انكار المنكرين للاعادة متمسكين بشبههم
وهي ان العظام التي صارت رميمة متفتتة كيف يمكن ان يصير حية وهو المراد من قوله تعالى من
يحيي العظام وهي رميم ثم انه تعالى لما حكى عنهم شبههم احتج على صحة الاعادة بقوله قل يحييها الذي
انشاها اول مرة وهذا هو الذي عليه تعويل المتكلمين في الاعادة مثل الايجاد وحكم المثل حكم مثله
فلما كان قادرا على الايجاد وجب ان يكون قادرا على الاعادة ثم بين شبههم التي حكاها عنهم من ان
العظام الرميمة كيف يمكن احياؤها وتمسكهم بذلك من وجهين احدهما ان العظام اذا صارت
رميمة اختلطت الاجزاء بعضها بالبعض فلا يمكن تمييز عظام بدن عن عظام بدن آخر وكذا كل
عضو فاجاب تعالى عنه وهو بكل خلق عليم اذ من كان عالما بكل المعلومات امكنه تمييز اجزاء كل
عضو عن الاجزاء وانما يتعذر ذلك على من يخفى عليه بعض المعلومات وثانيهما ان الاجزاء الرميمة
تكون يابسة جدا والحيوة تستدعي رطوبة بها تتماسك الاجزاء فكيف يمكن جعل تلك الاجزاء
اليابسة حية فاجاب تعالى عنه بقوله الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا اذ من يقدر على ان يجعل النار
في الشجر الاخضر وبينهما غاية التضاد يكون قادرا على ان يجعل الحياة في العظام الرميمة لان التضاد
بينهما اقل ويكون هذا اسهل ثم ان لمنكري المعاد شبهة اخرى مشهورة وهي ان القول بالقيامة على
ما نطقت به الشريعة يتضمن اعدام هذا العالم الذي نحن فيه وايجاد عالم آخر وذلك باطل كما هو
مقرر في الفلسفة فاجاب تعالى عنها بان المنكر لما سلم كونه تعالى خالقا لهذه السموات والارض فقال
الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله لزم تسليم كونه قادرا على اعدامها
لان كل ما صح عليه العدم في وقت صح عليه في جميع الاوقات ولزمه ايضا تسليم كونه قادرا على
اثبات المعاد وذكر شبهتهم والجواب عنها نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات
وتقرير المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب ولم يبالغوا في تطويل الذيول و
الاذناب لصفاء اذهانهم وحدة قرائحهم وتمكنهم من مراجعة من يعينهم ان حدث لهم
شك وقلة الخصوم في زمانهم واستغنوا عن البسط في تقرير الادلة اما في زماننا فقد كثرت
الشبه

الشبه والشكوك الحادثة في كل حين فاجتمعت لنا بالتدريج فاحتجنا الى مزيد البسط والشرح
وذلك كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا وابوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح
المتعارف من النقض وهو تخلف الحكم عن الدليل والقلب وهو تعليق نقيض الحكم المذكور
او نقيض لازمه او على العلة المذكورة الحاقا بالاصل وتخريج المناط وهو تعيين العلة بمجرد ابداء
المناسبة وتنقيحه وهو اسقاط ما لا مدخل له في العلية وغيرها قوله وبالجملة فمن البدعة ما هي
حسنة اشارة الى ان قولهم الى آخره منع لكلية الكبرى والحاصل ان عنيت ان الرسول و
اصحابه لم يشتغلوا بالابحاث الكلامية فيكون بدعة فالصغرى ممنوعة وان عنيت انهم لم يشتغلوا
بهذا المدون سلمنا لكن كلية الكبرى ممنوعة لانه مدونه وان كان بدعة لكنه بدعة حسنة وقال
عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها كتدوين الفقه وباقي العلوم الشرعية
الثاني ان النظر جدل والجدل منهي عنه كما في مسئلة القدر روي انه عليه السلام خرج الى الصحابة
فرآهم يتكلمون في القدر فغضب عليهم حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم
لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه السلام اذا ذكر القدر فامسكوا
فيمنع ان النظر منهي عنه فلا يكون واجبا قلنا كلية الكبرى ممنوعة لان الجدال انما يكون منهيا عنه
اذا قصد به ترويج الشبه الفاسدة والاراء الباطلة ودفع الحجج الحقة والمكابرة فيها والتدليس
والتلبيس واظهار الباطل في صورة الحق كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال
الله تعالى بل هم قوم خصمون وقال تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب
منير واما الجدال الذي يقصد به اظهار الحق فانه مأمور به لقوله تعالى وجادلهم بالتي هي
احسن وقوله تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن وقد جادل الرسول
عليه السلام عبد الله بن الزبعرى حيث اعترض على الرسول عليه السلام عند نزول قوله تعالى
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون فقال ابن الزبعرى فقد عبدت
الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال الرسول عليه السلام ما اجهلك بلغة قومك اما
علمت ان ما لما لا يعقل وجادل امير المؤمنين علي رضي الله عنه قدريا حين قال املك حركاتي و
سكناتي وطلاق زوجتي وعتق امتي فقال علي رضي الله عنه اتملكها دون الله او تملكها مع
الله فان قلت املك دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد
اثبت مع الله شريكا هذا والصغرى ايضا ممنوعة لان الجدل قياس مركب من قضايا مشهورة
او مسلمة لحفظ وضع او هدمه والنظر هو الفكر فلا يحمل احدهما على الآخر وقد اثنى الله تعالى على المتفكرين
بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا والتفكر لا يتأتى الا
بعد النظر الثالث قوله عليه السلام عليكم بدين العجائز وهذا نهي عن النظر وامر بالتقليد لا النظر لعدم قدرتهن

عليه فيكون التقليد واجبا دون النظر فقط اولا لم يثبت صحته في كتب الحديث الصحاح وثانيا
ان صح فالمراد الانقياد والتفويض الى الله تعالى فيما قضاه او امضاه وثالثا انه خبر آحاد لا يعارض
ما ذكرنا من القواطع الدالة على وجوب النظر او يكون المراد منه وجوب اتحاد المعتقد لا طريقه
فيجوز ان يكون الطريق الموصل للمجتهد هو النظر والطريق الموصل للعجائز المقلدات هو التقليد
فلا استدلال فيه واما المعتزلة فطريقتهم في بيان وجوب النظر عقلا هو المسلك الثاني للاشاعرة
بعينه الا انهم يتمسكون في بيان وجوب المعرفة بالعقل لا الاجماع والكتاب فيقولون المعرفة
واجبة عقلا ولا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وبيان المقدمات المشتركة
قد مر بقي بيان كونها واجبة عقلا فبيانه ان عدم المعرفة قد يتضمن خوف الاختلاف لان تحصيلها
اذا لم يكن واجبا يعتقد كل ما سوى محصل الاختلاف والتشاجر المنهي عنه فيجر خوف العقاب
لان شكر المنعم واجب وهو موقوف على المعرفة فعدمها يستلزم عدم الشكر الواجب المستلزم
للعقاب والمعرفة دافعة للخوف والخوف ضرر النفس وما يدفع ضرر النفس واجب عقلا
فالمعرفة واجبة عقلا والجواب ان حكم العقل لا يعادل في الشرعيات وبعد تسليم نفاذ
حكمه يمنع استلزام عدم المعرفة للخوف وانما يلزم هذا لو كان احتمال الاختلاف والعقاب
لازم الخطور على هذا التقدير ممنوعة لان اكثر الناس لا يخطر بباله هذا سلمنا ذلك لكنه
معارض باحتمال نقيضه للخوف ايضا لان وجوب المعرفة قد يؤدي الى الاختلاف وقد
يخطئ فيتحقق العقاب واتعاب النفس في تحصيل المعرفة تصرف في ملك الله تعالى بغير
اذنه من غير منفعة ترجع اليه ولا الى الله تعالى فيحتمل العقاب لا يقال لا شك ان من نظر
في المعرفة احسن حالا من المعرض عنه لان العلم اشرف من الجهل والمتصف بالاشرف
احسن حالا فيكون النظر في المعرفة واجبا عقلا لانا نقول انما يكون الناظر احسن حالا لو
امكنه الوصول الى معرفة الله تعالى على الوجه الصواب اما اذا انقطع ووقف دون الوصول الى
المقصد فلا لان البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة تبرا ولذلك قال عليه السلام اكثر اهل
الجنة البله احتج اصحابنا على وجوب النظر في المعرفة بل الوجوب مطلقا سمعيا لا عقليا بقوله تعالى و
ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الاستدلال انه نفى التعذيب قبل البعثة وهو من
لوازم الوجوب عندهم فينتفي الوجوب قبل البعثة وهو ينفي كونه بالعقل لانه لو كان عقليا
لم يتوقف على البعثة وانما قال عندهم اشارة الى جواب ما يورد ههنا من انا لا نعلم ان العذاب
من لوازم ترك الوجوب لجواز العفو وذلك لان العقاب على الكبائر قبل التوبة واجب
عندهم على الله تعالى والمعتزلة انفصلوا عن هذه الآية بوجهين الاول ان المراد بالرسول العقل
والوجوب ليس بثابت قبله الثاني ان في الآية اضمارا والمراد ما كنا معذبين بترك الواجبات

الشرعية

الشرعية حتى نبعث رسولا وهذا انما ينفي الوجوب الشرعي قبل البعثة لا الوجوب المطلق اذ
نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم والجواب ان كليهما خلاف الاصل لانهما خلاف الوضع
فلا يجوز صرف اللفظ اليه الا لدليل واحتجت المعتزلة على ان وجوب النظر في المعرفة بل
الوجوب مطلقا عقلي لا سمعي بانه لو كان شرعيا لزم افحام الانبياء لان النبي عليه السلام
اذا امر المكلف بالنظر في معجزته ليظهر صدق دعواه فللمكلف ان لا ينظر حتى يجب
على النظر ولا يجب على النظر حتى يثبت الشرع ويستقر ولا يثبت الشرع حتى انظر في
المعجزة فلا انظر فيها لئلا يثبت الشرع واحكامه من الوجوب وغيره فيلزم الافحام والجواب من
وجهين الاول انه مشترك الالزام لان وجوب النظر اذا كان عقليا فليس بضروري بل نظري
لتوقفه على مقدمات تفتقر الى انظار دقيقة فيقول هذا اذا امر الرسول عليه السلام فله ان
يقول لا انظر حتى يجب علي ولا يجب علي حتى انظر فلا انظر لئلا يجب فيفحم الرسول فلا يتمكن
من الزامه ولقائل ان يقول لا نسلم ان المقدمة الثانية وهي لا يجب النظر علي حتى انظر الا ان يقول وجوب
النظر لا يتوقف على العلم به والنظر فيه بل يكفي فيه بحيث اذا نظر العاقل فيه حكم به وهذه الحيثية
ثابتة سواء نظر فيه ام لا ولان وجوب النظر وان كان نظريا عند المعتزلة لكنه من النظريات
الجلية التي قياساتها بفطرتها القياس فيضع الرسول للمكلف مقدمات على وجه يفيد العلم
بوجوب النظر ضرورة وهكذا النظر يحصل به دفع الضرر وكل ما يحصل به دفع الضرر فهو واجب
فيما ان المقدمتان قطعيتان وانسياق الذهن منهما الى النتيجة انسياق طبيعي فيثبت
بهما وجوب النظر من غير ان ينظر المكلف فيه واجيب عن هذا بان وجوب النظر
في المعرفة موقوف على ان النظر في الالهيات يفيد وان غير النظر لا يفيد وكلاهما من النظريات ت
الخفية سلمنا ذلك لكنا نقول وجوب النظر على هذا التقدير وان لم يتوقف على نظر
المكلف لكن يتوقف على استماعه للقياس الذي يضعه الرسول فله ان يقول لا انظر
حتى يجب علي ولا يجب علي حتى اسمع هذا القياس فلا اسمعه لئلا يجب علي ولا يأثم
بتركه فلا يتمكن الرسول من الزامه وهو المراد بالافحام الثاني ان قولهم لا يجب علي
النظر حتى يثبت الشرع لان ثبوت الوجوب على المكلف لا يتوقف على علمه به والا
لم يكن الكفار مكلفين ولان العلم بالوجوب متوقف على الوجوب اذ العلم تابع للمعلوم
فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور نعم انه متوقف على تمكن العلم به قال
المقصد السابع الى الموقف المقصد السابع في اول واجب على المكلف اختلف العلماء
فيه فذهب الشيخ الى ان اول واجب يتعلق بالمكلف هو معرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف
الدينية وعليه يتفرع الواجبات الشرعية وذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني الى انه

هو النظر في معرفة الله تعالى لانه واجب بالاتفاق وهو متقدم عليها وذهب بعضهم الى انه اول جزء
من النظر لان وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه فهو واجب ومتقدم على النظر المتقدم على المعرفة
وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني واختاره امام الحرمين وابن فورك الى انه هو القصد الى
النظر اذ النظر يستدعي القصد اليه ضرورة ان الافعال الاختيارية مسبوقة بالقصد والارادة
والقصد اليه متقدم عليه وهذا اختلاف لفظي لان المقصود من الايجاب ينقسم الى قسمين ما يراد
حصوله لذاته وعينه ويقال له المقصود بالذات وبالقصد الاول وما يراد لا لذاته وعينه بل
لافضائه الى غيره ويقال له المقصود بالعرض وبالقصد الثاني فان اريد باول الواجبات الواجب
الذي هو مقصود بالذات وبالقصد الاول فلا شك انه هو المعرفة وان اريد به الواجب ولو بالقصد
الثاني اي اعم فلا شك انه هو القصد الى النظر الصحيح المفضي اليه وذهب ابو هاشم الى انه الشك
اذ القصد الى النظر في معرفة الله تعالى بلا سابقة شك يقتضي تحصيل الحاصل ورد هذا المذهب
بوجهين الاول ان الشك ليس مقدورا وكل ما هو واجب فهو مقدور ينتج ان الشك
ليس بواجب وفيه نظر لان النسبة الى الضدين سواء فعند ما لم يكن الشك مقدورا
لم يكن العلم ايضا مقدورا وهو باطل قال الآمدي والحق ان ابتداء الشك غير مقدور واما استدامته
فهو مقدور للمكلف اذ له ان يترك النظر فيدوم او ان ينظر فيزول الثاني وهو الصواب ان
وجوب المعرفة مقيدا بالشك فلا يكون ايجابها ايجابا له كايجاب الزكوة لما كان مشروطا بالنصاب
لم يكن ايجابا بتحصيل النصاب وكايجاب الحج لما كان مشروطا بالاستطاعة لم يكن
ايجابا بتحصيل الاستطاعة هذا والحق ان الشك يطلق على معنيين احدهما التردد والتوقف
في الايجاب والسلب والثاني الحكم باستواء الطرفين وهو بالمعنى الاول ليس شرطا للنظر
فلا يجب تقدمه على المعرفة لان الظان قد ينظر لطلب اليقين فلا شك وبالمعنى الثاني يناف النظر
فلا يكون من اول الواجبات على التقديرين فتحقق ان من قال ان اول الواجبات على المكلف
هو النظر فان من مضى عليه زمان يسع النظر التام وتركه من غير عذر فهو عاص وان شرع
فيما كلف به من غير تاخير لكن اخترمته المنية قبل انقضاء الزمان الذي يسع النظر التام
المؤدي الى المعرفة فحكمه حكم من مات صبيا وان اخر الشروع فيما كلف به عن اول زمان
التكليف من غير عذر ثم اخترمته المنية قبل ان ينقضي زمان يسع النظر التام فالاظهر عصيانه
لظهور التقصير منه كالمراة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض فانها عاصية وان ظهر انها لم يمكنها
اتمام الصوم قال الامام الرازي اقول المقصد الثامن في ان النظر الفاسد هل يستلزم
الجهل اولا فمن قال بان حصول العلم عقيب النظر عادي كالشيخ لم يقل باستلزام
النظر الفاسد للجهل لانه يجوز عنده ان يحصل بعد النظر الصحيح علم او جهل وان يحصل عقيب

النظر

النظر الفاسد العلم ومن قال بالتوليد كالمعتزلة لا يقول ايضا ان النظر الفاسد يستلزم الجهل
والا لكان الجاهل معذورا واما الذين قالوا بان النظر الصحيح يستلزم العلم فاختلفوا في ان الفاسد
منه يستلزم الجهل ام لا على ثلثة مذاهب احدها واختاره الامام الرازي انه يستلزم مطلقا سواء
كان فساده من جهة الصورة او المادة لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم غني عن المؤثر اضطر
الى اعتقاد ان العالم غني عن المؤثر وهو جهل وثانيها وهو المختار انه لا يستلزم مطلقا
واستدل عليه بانه لو استلزمه لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيده الجهل لانه لا يتخلف اللازم
عن الملزوم والتالي باطل لان كثيرا من الانبياء المعصومين ينظرون في شبه المبطلين ولم يحصل لهم
الجهل واجيب بالنقض وهو انه لو صح هذا لم يكن النظر الصحيح ايضا مستلزما للعلم والا لكان
نظر المبطل في دليل المحق يفيده العلم وليس كذلك بالبيان الذي ذكرتم فان قلت شرط افادة
النظر الصحيح للعلم اعتقاد المقدمتين والمبطل لا يعتقدهما فلذلك لا يفيده العلم قلنا هو مشترك
لان شرط افادة النظر ايضا للجهل اعتقاد المقدمتين والمحق لا يعتقدهما فلا يفيده الجهل لذلك
ورجح المحققون عليه بان النظر الصحيح انما استلزم العلم بالمطلوب ومنعه لكون الدليل المنظور فيه
على صفة في ذاته ووجه ما هو مناط الملازمة بينه وبين المطلوب على تقدير اعتقاد اضداد العلم كما حققناه
وهذا هو الذي نفيناه عن النظر الفاسد لا مطلق اللزوم فان الشبهة المنظور فيها ليس لها صفة
ولا وجه يكون مناطا للملازمة بينها وبين المطلوب اذ على تقدير ظهور الغلط في كنه وجه الدلالة
لا يبقى الدلالة ولو كان للدلالة بوصف ذاتي في الشبهة لما انتفت الدلالة ولكان احاطة المعصوم
عن الخطاء كالانبياء عليهم السلام عند النظر فيها اولى وحيث لم يحصل لهم الجهل بالنظر في الشبهة
دل على عدم وجه الدلالة فيها بل الملازمة بينها ترجع الى اعتقاد الناظر وجود صفة في الشبهة يلازمها
المطلوب وهو مخطي فيه بخلاف الدليل فان له صفة ذاتية يستلزم المطلوب والنظر الصحيح يتوقف عليها وبعد
التحرير لا يخفى بعد قول من قال ان النظر الفاسد يستلزم الجهل لان من اعتقد المقدمات الكاذبة
اعتقد الجهل ضرورة لانه لا يدل على ان الملازمة بينهما ثابتة في نفس الامر بل مرجع الملازمة الى
اعتقاد الناظر وليس محل النزاع على انا نقول اعتقاد الجهل يحصل من قياس مركب من
نظر فاسد اعتقد مقدماته ومن اعتقد ما اعتقد الجهل والصغرى ممنوعة احترزت وطويت
وثالثها ان الفساد ان كان متصورا على المادة استلزمه لما عرفت في المذهب الاول
ويرجح لما عرفت من جوابه والا فلا اذ الضروب الغير المنتجة لا يستلزم اعتقادا اصلا وهو مسلم
لموافقته لمذهب المختار قال المقصد التاسع الخ اقول المقصد التاسع فيما عد شرطا
لافادة النظر العلم وليس بشرط قال الشيخ ابو علي قدس الله روحه شرط افادة النظر للعلم النظر
بكيفية الاندراج اي ملاحظة الترتيب والعلم بارتباط الصغرى بالكبرى واندراج الجزئي تحت الكلي

الى تعيين الاصغر والاكبر فانه ما لم تتعين الشكل لم يحصل الانتاج اذ لو لم يكن التفطن شرطاً لم
يحصل العلم بالمط لان من يعلم ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر ورئي انها منتفخة البطن فيظن انها حامل
لذهوله عن الارتباط ومنعه الامام الرازي بان العلم بان هذا مندرج في ذاك تصديق آخر فلو
وجب العلم به كانت مقدمة اخرى منضمة اليها ويجب ملاحظة الترتيب بينها مرة اخرى ويلزم التسلسل
والجواب لا نم ان ذلك مقدمة اخرى وانما كان كذلك لو كان تصديقا لكنه تصور وهو مجرد
ملاحظة المقدمتين الى النتيجة او نقول ان الترتيب شرط في الاجزاء المادية لا في الاجزاء الصورية
والاجزاء المادية والمراد بالتفطن هو ملاحظة الصورة وقد احتج صاحب الطوالع على راي
الشيخ الرئيس ابن سينا انه لو لم يشترط التفطن لما اختلف الاشكال في جلاء الانتاج وخفائه
لكن يختلف لانا نجد شكلين تركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع ان استلزام احدهما للنتيجة
بين واستلزام الاخر لها غير بين فعلمنا ان ذلك لاختلاف الهيئة وان هيئة احدهما واستلزامها
للنتيجة قريب الى الطبع فيتفطن له بالبديهة والاخر بعيد انما يتفطن بتنبيه او دليل وفيه
نظر لان الاشكال يختلف اختلافها على سبيل منع الخلو اما في المقدمات كقولنا في الاول
كل ج ب ولا شيء من ب ا وفي الثاني كل ج ب ولا شيء من ا ب ينتجان لا شيء من ج ا
واما في النتيجة كقولنا بعض ا ب وكل ب ج في الاول وبعكس الترتيب في الرابع ينتج بعض ج ا
لم عكس الاول ومع ذلك لا يجوز ان يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم المتعددة
اذا انتسب الى شيء واحد يجوز ان يكون بعضها بوسط وبعضها بغير وسط كالمدرك والضاحك
والمتعجب بالنسبة الى الانسان ولاختلاف الملزومات فانه يجوز ان يكون شيء واحد لازما
لامرين لاحدهما بواسط وللاخر بغيره قال الحق انه اراد اجتماع المقدمتين معا في الذهن فمسلم
وان اراد امرا وراءه فممنوع فما ثبت بل مع الترتيب وملاحظة نسبة المقدمات بعضها الى البعض ثم لم
وانتاجها ونسبتها الى النتيجة وتلك النسبة قد يكون بينة فلا تحتاج الى وسط كما في الشكل الاول
فتكون جليا وقد لا تكون بينة بل تحتاج الى وسط كالاشكال الباقية فان الجزم باللزوم بينها وبين
النتيجة يحتاج الى الخلف او العكس او الافتراض فيكون انتاجها خفيا وهذا هو المراد بالتفطن
والمثال المذكور وقد يكون المقدمتان حاضرتين في ذهن الناظر لكنا نركبهما على هيئة الشكل الرابع فلذلك
تشكل في النتيجة لانه ليس بين الانتاج قال المقصد العاشر اقول المقصد العاشر قد
اختلف في ان العلم بدلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول قال الامام الرازي ههنا دليل كالعالم
للصانع ومدلول لازم كوجود الصانع ودلالة هي نسبة بينهما متاخرة عنهما فلا شك انها متغايرة فيكون
العلوم المتعلقة بها متغايرة قيل وهذا اقرب مما قاله بعض الاصحاب من ان العلم عين الاخر
ام لا بل الاشبه ان يكون فرعا لذلك واختلف ايضا في ان وجه الدلالة غير الدليل ام لا فقال قوم

مغايرتهما

33

مغايرتهما لان وجه الدلالة عارض للدليل وقال آخرون لا يجب المغايرة بل قد يدل الشيء
على غيره نظرا الى ذاته لا بالنسبة الى عارضه والا لزم التسلسل والحدوث ليس غير العالم اذ لا واسطة
بين العالم والصانع فانا نستدل بما سوى الله تعالى وصفاته على العالم عليه وكل ما هو مغاير لوجوده داخل
في وجود غيره ما سواه وليس هو امرا ثالثا هو غير العالم والصانع وهذا ادرت مما ينحا حقيقة ماسواه
الشيء لا هو ولا غيره بل الاشبه ان يكون فرعا لذلك لان وجه الدلالة صفة للدليل كما ستعرف واعلم
اني تصفحت الكتب المتداولة في هذا الفن فما عثرت على الاختلافين الذين ذكرهما المص ولم اقف
بشيء يعاضده الا ان الامام الرازي ذكر في المحصل وصاحب الاوسط فيه ان العلم بوجه دلالة الدليل
هل يغاير العلم بالمدلول فقال قوم نعم وقال صاحب الاوسط والحق خلافه فان ههنا امورا ثلثة
هو الدليل كوجود العالم او العلم به والمدلول كوجود الصانع او العلم به على الاختلاف ووجه دلالة الدليل
على المدلول كامكان العالم او حدوثه واذا كان كذلك كان العلم بكل واحد من هذه الامور الثلثة يغاير العلم
بالامرين الاخرين وقال الامام الرازي والحق ان ههنا امورا ثلثة العلم بذات الدليل كالعلم بامكان
العالم والعلم بذات المعلول كالعلم بانه لا بد له من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول فهو ايضا مغاير
للعلم بذات الدليل وذات المدلول فانه علم باضافة امر الى امر آخر والاضافة بين الشيئين مغايرة
لهما والعلم بها مغاير للعلم بهما هذه عبارته وان كان فيه تسامح ولم تعرض المص الى جواز الاختلاف
على الوجه المذكور في المحصل وقال صاحب نقد المحصل رسم المسئلة انما تجري بين المتكلمين عند استدلالهم
بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله تعالى على وجوده مغايرا
لهما فان المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده تعالى فقط فاجاب عنه
بان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما هو امر اعتباري عقلي ليس له وجود في الخارج قال
المرصد السادس في الطر اقول المرصد السادس في الطرق وفيه مقاصد المقصد الاول في تعريفه وتقسيمه
اما تعريفه فهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب قولنا ما يمكن لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم
حصول الوصول الى المط وعدم النظر فيه وقيدنا النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المط واما تقسيمه فهو انه
لما كان الادراك اما تصورا او تصديقا فالذي يطلب ادراكه ايضا اما تصور او اما تصديق فان كان تصورا
يسمى طريقه معرفا وان كان تصديقا يسمى طريقه دليلا فالدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب خبري سواء النظر م
كان عقليا او علويا سواء كان موصلا الى العلم به او الظن وقد يخص بما يوصل الى العلم بالمط كالعالم للصانع
وما يوصل الى الظن به يسمى امارة كالغيم الرطب للمطر وقد يخص بما يكون من المعلول الى العلة نحو هذا محموم
وكل محموم متعفن الاخلاط فهذا متعفن الاخلاط وهذا يسميه المنطقيون البرهان الاني وما
يسمى عكسه اي ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر الى التصديق بمعلوله تعليلا نحو هذا الشخص متعفن الاخلاط
وكل متعفن الاخلاط محموم فهذا محموم اذا عرفت هذا فاعلم ان الامام الرازي عرف في المحصل

بالدليل بانه الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول وينتقض بما يكون مدلوله عدميا كما يستدل
على نفي العلم بنفي الحس ويشتمل ايضا على الدور ويمكن دفعه بان يكون المراد بالمدلول معنى
اللغوي والامارة بانه هو الذي يلزم من العلم به الظن بوجود المدلول ويرد عليه النقض المذكور فالصواب
ما ذكرنا قال المقصد الثاني الخ اقول المقصد الثاني في شرائط المعرف واقسامه فمن شرط
المعرف انه يجب ان يكون معلوما قبل معرفة المعرف لان معرفة المعرف سبب لمعرفة المعرف
والسبب يجب تقدمه على المسبب ويتفرع على هذا شرطان الاول ان يكون غير المعرف
والا لزم ان يكون الشيء معلوما قبل كونه معلوما الثاني ان يكون اجلى من المعرف في التصور لانه
لو كان مساويا له في الجلاء والخفاء او اخفى منه لم يكن معلوما قبل المعرف وهذا ابطلناه ويلزم
من هذا عدم جواز التعريف بما تتوقف معرفته على معرفة المعرف اما بمرتبة كقولهم في تعريف الكيفية
انها ما بها يقع المشابهة واللامشابهة وتعريف المشابهة بانها اتفاق في الكيفية ويسمى دورا مصرحا
او بمراتب كقولهم في تعريف الاثنين انه الزوج الاول ثم تعريف الزوج بانه منقسم الشيئان
الذين لا يفضل احدهما على الآخر ثم تعريف الشيئين بانهما الاثنان ويسمى دورا مضمرا
ومن شرائطه انه يجب ان يكون مساويا للمعرف في العموم والخصوص ليحصل التمييز اي
كلما صدق المعرف صدق المعرف وبالعكس اذ لولاه فاما ان يكون مباينا للمعرف فلا يتناول
شيئا من افراده فلا يميزه او اعم فيدخل فيه افراد غير المعرف فلا يكون مانعا ومطردا فلا يميز
المعرف عن جميع اغياره والاطراد لازم للكلية الاولى او اخص فيخرج عنه بعض افراده فلم يكن
جامعا منعكسا فلا يميز جميع افراد المعرف والانعكاس لازم للكلية الثانية هذا بيان شرائطه واما
اقسامه فهي اربعة الحد التام والناقص والرسم التام والناقص ووجه الحصر احسن مما ذكره المصنف
بعبارة وجيزة وهي ان المعرف لا بد من اشتماله على مميز فان كان ذاتيا اعني الفصل يسمى حدا
وان كان عرضيا اي كان خاصة يسمى رسما وعلى التقديرين فان كان منضما الى الجنس القريب
يسمى التام والا فهو الناقص سواء كان بالفصل او بالخاصة او احدهما او بهما مع الجنس البعيد لا يقال
اذا تركبت ماهية من امرين متساويين واخذ الفصلان في تعريفها يكون حدا تاما اذ لا معنى له
الا الاطلاع على جميع الذاتيات مع انه لا يصدق عليه انه تعريف بالفصل مع الجنس القريب و
ايضا تعريف الماهية بالجنس والفصل القريبين مع تقديم الجنس ليس حدا تاما بل ناقصا للاخلال
بالجزء الصوري مع انه يصدق ان المميز فيه ذاتي منضم الى الجنس القريب لانا نقول الاول
مدفوع لان كلامنا في الماهيات الحقيقية وكذا الثاني لان تقديم الاعم شرط للحد التام لا انه داخل
فيه كما سنذكره واعلم ان الماهية بحسب التحديد على اربعة اقسام لانها اما ان يحد ويحد بها وهي
كل ماهية مركبة كسبية تركبت عنها ماهية اخرى كسبية كالحيوان او لا يحد ولا يحد بها كالماهية

الفصل على

البسيط

البسيط او المركب البديهية التي لا تتركب عنها غيرها او يتركب عنها ماهية بديهية او يحد ولا
يحد بها كالماهية المركبة الكسبية التي لا تتركب عنها غيرها او تتركب عنها ماهية بديهية او بالعكس
كالماهية البسيطة او المركبة البديهية التي تركبت عنها ماهية كسبية لها خاصة شاملة لازمة
بينة يرسم والا فلا فان كان مركبا امكن رسمه التام والا فالناقص فظهر ان قوله والمركب يحد وقوله
فان تركب عنها حد بها قضيتان مهملتان لا كليتان وقوله البسيط لا يحد موضوعه كلية واللام
فيه للاستغراق فان قيل حصر المعرف في الاقسام الاربعة وهم لان له نوعين آخرين الاول
التعريف بالمثال كقولهم في تعريف النفس انها شيء نسبته الى البدن كنسبة الملك الى
المدينة والثاني التعريف اللفظي وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة على معناه فيفسر بلفظ
اوضح دلالة كتعريف الغضنفر بالاسد اجيب بان الاول تعريف بالمشابهة بالحقيقة فان
كانت مختصة بالمعرف شاملة لازمة بينة فالتعريف به رسم ناقص والا فليس كونه معرفا لعدم
صلوحه للتمييز والثاني تعريف لغوي يستعمله الادباء لا تعريف حقيقي ثم انه تقدم في التعريف
الاعم لان الراد حصة من شيء الى شيء تتوقف على تعقل ذلك الشيء وما يخبره يوجب نقصاني
التعريف ولذا عد قولنا في تعريف الانسان انه الناطق الحيوان من الحد الناقص ويحترز عن
الالفاظ الغريبة الوحشية وعن المشترك والمجاز بلا قرينة وبالجملة فيحترز عن كل لفظ غير ظاهر الدلالة
على المقصود بالنسبة الى المتصور وبالنسبة الى المخاطب قال المقصد الثالث الخ اقول
المقصد الثالث في اقسام الدليل المعلوم ان منع نفس تصوره عن الشركة فجزئي والا فكلي فالاستدلال
اما بالكلي على الجزئي وهو القياس وعرف بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاته
قول آخر وباقي القيود تعرف في المنطق واما بالجزئي على الكلي وهو الاستقراء وهو اثبات
الحكم الكلي لثبوته في الجزئيات اما كلها اذا كانت الجزئيات محصورة فيفيد اليقين كما يقال
كل عدد يعده الواحد لان العدد اما زوج او فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد
ويسمى بالاستقراء التام كما يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان و
الفرس وغيرهما مما نشاهده كذلك مع ان التمساح بخلافه واما بالجزئي على جزئي وهو التمثيل
ويسميه الفقهاء قياسا وهو اثبات حكم لامر لثبوته في امر آخر لمشاركتهما في علة الحكم وهو مما
مركب من القسمين الاولين لانا اذا قلنا الارز ربوي كالبر للطعم فكانا قلنا الارز مطعوم
وكل مطعوم ربوي وهذا قياس كبراه ثبت بالاستقراء فكانه قيل البر والشعير وغيرهما من المطعومات
ربوي فكل مطعوم ربوي فان قلت ههنا قسم آخر وهو الاستدلال بالكلي على كلي مثلا الكليان
لا بد من ان يكون بينهما تباين كلي اولا فان لم يكن بينهما تباين كلي فلا بد احدهما تحت الآخر سواء
كان بينهما عموم وخصوص او مساواة فيدخل في القياس وهو الاستدلال بالكلي على الجزئي اذ المراد

بحقيقة

بالجزئي الاضافي وهو المندرج تحت الغير اي الموضوع يشمل كليا لا الحقيقي وهو ما يمنع نفس تصوره
عن الشركة فيه وان كان بينهما تباين ثم فان دخلا تحت ثالث مشترك بينهما لم فيهما
جريان لا ينفصل في التمثيل وهو الاستدلال بجزئي على جزئي لاشتراكهما في علة والا فلا تعلق
بينهما فلا يتعدى حكم احدهما الى الآخر اصلا هذا هو الجواب المختص الشامل للشقين الجواب الذي
ذكره المصنف ملك الكليان ان اندرجا تحت ثالث فهناك جريان له فهو الاستدلال بالجزئي
على الجزئي اذ المراد بالجزئي ههنا هو الاضافي وان لم يندرجا فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم احدهما
الى الآخر وتقرير منع الملازمة لجواز ان لا يندرجا تحت ثالث ويندرج تحت ثالث ويندرج
احدهما تحت الآخر ويدفع بالعناية ثم اعترض على تعريف القياس بانا اذا قلنا كل انسان ناطق وكل
ناطق حيوان فهو قياس وليس استدلالا بكل على جزئي بل باحد المتساويين على الآخر واجاب
بان الاستدلال بمفهوم الناطق على جزئيات الانسان فيكون استدلالا بالكلي على الجزئي
اعلم ان المراد بالجزئي ههنا الاضافي لا الحقيقي وهو يفسر بتفسيرين احدهما المندرج تحت
الغير وهو المختار واحد المتساويين جزئي اضافي للآخر ولا حاجة الى الاعتذار والثاني
الاخص تحت الاعم فعلى تسليمه يكون الحيوان ما اعتذر به المصنف فاذا قلنا الانسان
حيوان وكل حيوان جسم فهو استدلال بالكلي على جزئي لما عرفت ان المراد بالجزئي الاضافي في
ولم يذكره المصنف لما عرفت **قال** المقصد الرابع الخ **اقول** المقصد الرابع في اقسام القياس
اذ هو العمدة لان الاستقراء انما يفيد اذا كان تاما والتمثيل مرجعه الى الاستقراء او القياس
مع انه لا يفيد اليقين لجواز ان لا يكون المشترك علة بل المقارن او خصوصية الاصل شرطا او
خصوصية الفرع مانعا وعد المصنف من اقسامه خمسة لانه اما استثنائي ان كانت النتيجة
او نقيضها مذكورا فيه بالفعل او اقتراني ان لم يكن كذلك ولا بد من اشتماله على مقدمتين لان
نسبة الاصغر الى الاكبر لما كانت مجهولة فلا بد من توسط ثالث منتسب الى [illegible] انتسابا معلوما
ليصير تلك النسبة المجهولة بواسطة النسبتين المعلومتين معلومة ويسمى الاوسط [illegible] اما ان يكون
نسبته الى الاصغر بالمحمولية والى الاكبر بالموضوعية ويسمى الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل الرابع
ولم يذكره هنا لبعده عن الطبع او نسبته اليهما بالمحمولية وهو الشكل الثاني او نسبته اليهما بالموضوعية
وهو الشكل الثالث اما الشكل الاول فانما ينتج اذا علم ان الحكم ايجابا او سلبا على افراد شيء وهو
الاوسط ثم يعلم ثبوت ذلك الشيء للاصغر وهو الاصغر كله او بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم الى
الحكم بالاكبر ايجابا او سلبا للافراد الاصغر كذلك اي كله او بعضه فعلم ان ضروبه المنتجة اربعة لانه
قد علم ان كبراه كلية موجبة او سالبة وصغراه موجبة كلية او جزئية فيحصل من ضرب الاثنين في
الاثنين اربعة وانه ينتج المطالب الاربعة وانتاجه بديهي واما الشكل الثاني فانما ينتج اذا
علم

علم الحكم بالاوسط ايجابا او سلبا على كل افراد شيء اعني الاكبر ثم يعلم منافاة ذلك الحكم للآخر
اي للاصغر كله او بعضه فيعلم بسبب ذلك انتفاء الشيء عن الآخر لانا اذا راينا الشيئين وجب اختلاف
احدهما بامر ويمتنع اتصاف الآخر به علمنا كون احدهما مسلوبا عن الآخر اذ لو لم يكن كذلك
لكان الامر الحاصل لاحدهما حاصلا للآخر وضروبه المنتجة ايضا اربعة لانه قد علم ان كبراه كلية
موجبة او سالبة وصغراه يجب ان يكون مخالفا للكبرى في الكيف فان كانت الكبرى سالبة
فالصغرى موجبة كلية او جزئية وان كانت الكبرى موجبة كلية فالصغرى سالبة كلية او جزئية واما
الشكل الثالث فانما ينتج اذا علم الحكم بالاكبر على الاوسط ايجابا او سلبا اما على كله ويعلم
ثبوت الاصغر للاوسط كله او بعضه او على بعضه ويعلم ثبوت الاصغر لكل الاوسط فيعلم
التقاء حكم الاصغر والاكبر في الاوسط ولا يعلم التقاؤهما خارج الاوسط فلا جرم يكون النتيجة جزئية
وضروبه المنتجة ستة لانه قد علم ان صغراه موجبة كلية او جزئية والكلية تنتج مع المحصورات الاربع
والجزئية تنتج مع الكليتين كبرى ونبه المصنف الثالث ان يعلم ثبوت امرين لثالث وان
كان يشعر بان المندرجين يجب ان يكونا موجبتين ولا يشعر باشتراط الانتاج وكلية [illegible]
الا ان مراده ما ذكرناه واما القياس الاستثنائي فيتركب من شرطية ومقدمة اخرى تنبئ
عن وضع احد طرفي الشرطية او رفعه ليلزم وضع الطرف الآخر او رفعه وهو قسمان الاول
ان يكون الشرطية متصلة فانما ينتج اذا علم ثبوت ملازمة بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم
وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم والا فلا لزوم لانه عبارة عن امتناع وجود الملزوم بدون
اللازم ولا يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجوده لجواز ان يكون اللازم اعم
كالنار والحيوان الثاني ان يكون الشرطية منفصلة وهي ثلاثة حقيقية ومانعة الجمع ومانعة الخلو
فان كانت حقيقية يلزم من ثبوت ايهما كان عدم الآخر ومن عدم ايهما كان وجود الآخر فينتج
اربع نتائج وان كانت مانعة الجمع يلزم من ثبوت ايهما كان عدم الآخر ولا يلزم من العدم الثبوت
لجواز ارتفاعهما وان كانت مانعة الخلو يلزم من عدم ايهما كان ثبوت الآخر دون العكس لجواز
اجتماعهما وعبارة المصنف لا تشمل الا الحقيقية ومانعة الجمع ولا يشعر بان المنفصلة اذا كانت
حقيقية ينتج اربع نتائج ويمكن ان يتكلف له توجيه بان يقال ثبوت المنافاة في مانعة الخلو انما هو
بين العدمين ويلزم من ثبوت ايهما كان عدم الآخر وفي الحقيقية بين الوجود والعدم ويلزم من ثبوت
العدم رفع الوجود وتفاصيل هذه النتائج مذكورة في كتب المنطق **قال** المقصد الخامس الخ
اقول المقصد الخامس في ترتيب الطرق الضعيفة وذكر المصنف اثنين منها الطريق الاول
انه ثبت جاء ولو انتفى شيء غير معلوم الثبوت [illegible] استدلوا عليه بقياس فاسد قالوا
لانه لا دليل عليه وما لا دليل عليه وجب نفيه اما بيان انه لا دليل عليه فبسبرنا [illegible] ادلة

المثبتين لذلك الشيء ثم بيان مسادها وضعفها واخرى باقامة الدليل على وجود الادلة ثم يكتفون
في بيان انتفائها بعدم وجدانهم لها والاول اولى لانه اذا كان لا بد آخر الامر من التعويل على عدم
الوجدان فلأن نتمسك به ابتداء حتى يسقط عنا مؤنة بيان حصر وجوه الادلة اولى اما بيان ان
ما لا دليل عليه وجب نفيه فيثبتونه من وجهين الاول ان تجويز ما لا دليل عليه يلزم منه القدح في العلوم
الضرورية والعلوم النظرية واللازم باطل فكذا الملزوم بيان ادائه الى القدح في العلوم الضرورية انا
لو جوزنا اثبات ما لا دليل عليه لزمنا تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا ندركها لعدم
الدال على وجودها وبيان ادائه الى القدح في العلوم النظرية انا اذا استدللنا بدليل على شيء
فاذا جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه فلعل في مقدماته غلطا او كان له معارض لا دليل عليه ولم نقف
عليه نحن ولا غيرنا ومع ذلك التجويز لا يمكن حصول اليقين الثاني ان الامور التي لا دليل
على ثبوتها غير متناهية فلو جاز اثبات ما هذا شانه لزم تجويز اثبات امور غير متناهية وذلك
محال والجواب ان عنيتم بقولكم لا دليل عليه انه لا دليل عليه في نفس الامر كان المقدمات ممنوعة
اما الاولى فلجواز وجود دليل لا نعرفه واما الثانية فلان العالم دليل الصانع ولو لم يخلقه ومن يستدل
به عليه لم يلزم منه نفيه ثم مع انه يجوز ان لا يكون الدليل موجودا في الحال ثم يحدث في الاستقبال كالاخبار
ان الشارع يوجد الجنة والنار وغيرهما وان عنيتم به انا لا نعرف دليلا على ثبوته كان حاصل الكلام ان الشيء
الذي لم نعرف على ثبوته دليلا او كل ما لا نعرف على ثبوته دليلا وجب نفيه فالمقدمة الاولى حينئذ كاذبة
ظاهرة الفساد لانه لو كان عدم علم الانسان بدليل ثبوت شيء دليلا على عدم ذلك الشيء لزم من
هذا كون العوام عالمين بنفي الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها ويلزم كون الكفار المنكرين لوجود
الصانع والتوحيد والنبوة والحشر عالمين بنفي هذه الاشياء لكونهم غير عالمين بادلة ثبوتها بل يلزم
ان يكون الانسان كلما كان اقل معرفة بالدلائل واجهل كان اكثر علما لان العالم لا يساوي الجاهل
فيما لا يعلم الدليل عليه ثم ان كان عدم العلم بالدليل فيما يعلم العالم الدليل عليه علما كان ثم اعتقاد العالم
جهلا ويكون الجاهل اعلم مع انه فقد لا يكون العلم حاصلا في الحال ثم يحصل في الاستقبال قولهم في
اثبات المقدمة انه لولاها يلزم القدح في العلوم الضرورية والنظرية وكلاهما ممنوع اما الاول فلان العلم
بعدم الجبل ضروري ولا يتوقف على العلم بان لا دليل عليه فيكون معدوما والا لكان نظريا واما الثاني
فلان عدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية ضروري ولا يتوقف العلم به على هذه المقدمة
كما عرفت وقولهم في اثباتها ما لا دليل على ثبوته لا نهاية له فلو جاز اثبات ما هذا شانه يلزم اثبات ما لا نهاية
له قلنا ان تم دليل قاطع على استحالة وجود ما لا نهاية له لم يلزم من الجزم بعدم ما قام الدليل على امتناع
حصوله لظهور الفارق وان لم يتم دليل على امتناع حصوله لم يمكننا القطع بعدم حصوله فانه حاصل ام
فاسوا عدم حصول الشيء على عدم ما لا نهاية له وهو قياس مركب ونحن نتكلم في هذا القياس الا باظهار

الصدق

الصدق او بمنع الحكم في الاصل ثم نقول ان ما ذكرتم يقتضي ان ما لا دليل عليه يجب نفيه
ولكن ان جاز ان يستدل بعدم دليل الثبوت على النفي جاز ان يستدل بعدم دليل النفي
على الثبوت فيلزم من عدم العلم بدليل الطرفين الجزم بالاثبات والنفي معا وهو محال
الملازمة ممنوعة من وجهين الاول انا اذا لم نجد على انسان ما يدل على نبوته جزمنا بانه
ليس بنبي وليس اذا لم نجد عليه ما يدل على عدم نبوته نجزم بكونه نبيا فلا يلزم من جواز الاستدلال
بعدم دليل الثبوت على النفي جواز الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت الثاني ان
الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي مستلزم لنفي امور غير متناهية وهو غير ممتنع
والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت مستلزم لاثبات ما لا نهاية له وهو ممتنع فلا يلزم
من جواز ذلك جواز هذا لانا نقول الجواب عن الاول بان الجزم بعدم نبوة من لا نجد
عليه دليلا على نبوته ليس لعدم الدليل بل لوجود الدليل القاطع الدال على عدم نبوته المفيد
لكون محمد عليه السلام خاتم النبيين لا نبي بعده ولولا ذلك لما جزمنا به ولم نجد حقيقة في اثبات
النبوة وعن الثاني لانا لا نسلم ان الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق مستقيم بل
عرضنا انه لا فارق في العقل بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي وبين الاستدلال
بعدم دليل النفي على الثبوت فلو جاز الاول لجاز الثاني لكن اللازم ممتنع لوجوه منها ما ذكرتموه
من الملازمة فهو دليلنا على بطلان اللازم قال الامام الرازي هذا انما يمشي لو دللنا على انه
يلزم من جواز احدهما جواز الآخر ولا فرق بينهما في العقل اما اذا لم يدل عليه فلا تتم الطريق الثاني
انهم ادعوا ولو اثبات حكم الله تعالى بقياس على المكنات واثبتوا الحكم له بمثل غير مفيد للقطع لانه
يستدعي اركانا اربعة الاصل والفرع والحكم والعلة وكون الحكم في الاصل معللا بالعلة المشتركة
الموجودة في الفرع وتمام مسالك ثم يرد الحجة لا الكلامية لجواز كون خصوصية الاصل شرطا في العلة
او خصوصية الفرع مانعا من الحكم فلا يكون العلة مشتركة ولهم في بيان ذلك طرق اشهرها الدوران
وهو الطرد والعكس اي كلما وجد المشترك وجد الحكم وكلما لم يوجد المشترك لم يوجد الحكم كما قالت المعتزلة
والاضرار بالغير من غير جناية سابقة ولا عوض لاحق قبيح في الشاهد اذا ما علمنا وجدنا القبح دائرا مع
هذه الاعتبارات لان الفعل متى كان واقعا على هذه الوجوه كان قبيحا ومتى زال عنه احد هذه
القيود زال قبحه فعلمنا ان قبح الظلم معلل بهذه الاعتبارات فلو صدر مثل هذا الفعل عن الله تعالى
وجب الحكم بقبحه لوجود علة القبح فيه واعترض على هذا بوجهين الاول النقض وهو انه لو صح ذلك لكان
هذا لم يتخلف الحكم عنه لكن تخلف لان العلة دائرة مع المعلول والمشروط مع الشرط المساوي والمعلول
مع الجزء الاخير من العلة مع ان هذه المدارات ليست علة للدائر الثاني المنع مع السند وهو انه لا يلزم
من كون القبح دائرا مع هذه الوجوه ان يكون معللا بها اذ يحتمل ان يكون العلة والمؤثر فيه امرا مغايرا لها

لهذه الوجوه واجابوا عن الاول بتخصيص الدعوى وهو انا لا نقول ان الدوران يفيد العلية
مطلقا بل اذا كان للدائر صلوح العلية بان يشتمل على وصف يلزم من ترتب الحكم عليه تحصيل المصلحة
او تكميلها او دفع المفسدة او تقليلها وبما ذكرتم من الدورانات ليس المدار كذلك ولظهور ضعفه لم
يذكره المصنف لانها لا تتم في العلل العقلية وعن الثاني بوجوه الاول انه لا دليل على ذلك التلازم
بوجه ثبتت وهذا رجوع الى الطريق الاول وقد مر الكلام عليه الثاني المدار مع الدائر متلازمان علما لانا
متى علمنا هذه الوجوه علمنا التبع وان لم نعلم شيئا غيرها ومتى لم نعلم هذه الوجوه لم نعلم التبع وان علمنا
ساير الاشياء فيلزم ان يكون المدار علة للدائر اذ لو كان غيره علة لم يلزم من مجرد العلم به العلم بالدائر
وهذا ضعيف لان كون الشيئين متلازمين علما لا يدل على علية احدهما للاخر والا انتقض
بالمتضايفين فان الابوة متى عقلت وجب ان تعقل البنوة وان لم تعقل مع الابوة شيء اخر وكذا
القول في جميع الاضافات مع انه لا يجوز ان يكون احد المتضايفين علة للاخر ولهذا كيف شارك
الضعف من وجه آخر وهو انه كيف يصح هذا الدليل وهو موقوف على مقدمتين احديهما ان المدار
يعلم به غيره وهو الدائر لانهما متلازمان علما فكلما يعلم به غيره فهو علة له وكلية الكبرى ممنوعة اذ ليس كلما يعلم
به غيره علة له لان كثيرا من الاسباب المستعقبة لمسبباتها بمجرى العادة متى علمنا الاسباب
علمنا المسببات وان لم نعلم شيئا آخر مع الاتفاق على انها غير موثرة فانا متى علمنا مماسة النار
للقطن علمنا الاحتراق وان لم نعلم شيئا اخر مع اتفاقنا على ان الاحتراق يحصل بفعل الله تعالى هذا
مع ان قولهم انا متى علمنا المدار وان لم نعلم غيره علمنا الدائر يقتضي ان يكون العلم بالعلة موجبا
للعلم بالمعلول وهو مع ما سبق في مسئلة العالمية ان شاء الله تعالى في تزييف دليل الفلاسفة على كونه
تعالى عالما بالكليات ضعيف الثالث انه لو جاز الدوران بين شيئين وجودا
وعدما وذلك ينفتح باب الشك في العلل والمعلولات وهذا ايضا ضعيف لان المتحركية عندنا
هي نفس الحركة وايا ما يلزم ذلك القائلين بالحال والفرق على مذهبهم ظاهر لانهم لا يريدون بالحركة
الا الامر الموثر في المتحركية فالقول بجواز استناد المتحركية الى غير
الحركة قول بجواز كون الموثر في المتحركية غير موثر فيها وهذا ظاهر البطلان بخلاف ساير الدوران المط
من الحكم الذي يراد مدارا لانه كلما حصل المدار حصل المقارن وكلما حصل المقارن حصل الحكم المطلوب ان
لم يلازمه ولم يساوه فلا يكون المدار مدارا وجودا وعدما لانه اما ان يكون اعم من المدار فيجوز ان يوجد
الدائر بدون المدار فلا يكون مدارا عدما او اخص منه فيجوز ان يوجد المدار بدون الدائر فلا يكون مدارا
وجودا وهذا ايضا ضعيف لانا لا نسلم ان المقارن اخص من المدار وان المدار لازم اعم لم لا يجوز
ان يوجد بدونه فيجوز ان يوجد المدار في صورة النزاع بدون الامر المقارن فلا يحصل الجزم بحصول الحكم
فيها مع انه لم ينفك عن المدار في غير صورة النزاع وجودا وعدما مثل ان الاضرار بالغير من غير جناية

ولا عرض لاحق اما قبيح لمجرد ما به امتاز الشاهد عن الغائب وهو كونه مخلوقا مملوكا او يكون ذلك
ماخوذا في المقتضي وان لم يكن تمام المقتضي تم تلايم ما قالوه الطريق الثاني في اثبات علة الاصل
في الاقيسة العقلية السبر والتقسيم الغير الحاصر اي الاستقراء الغير التام وهو ان يذكر اقساما غير
منحصرة مثل ان يقال علة روية السواد كونه موجودا او انه موجود فيكون جائز الروية ثم يحتج على
ان علة صحة روية السواد هي الوجود بان علة هذه الصحة اما كونه سوادا او لونا او عرضا
او محدثا او موجودا والاقسام باطلة سوى الوجود فيكون علة صحة الروية هي الوجود وهذا ايضا
ضعيف لانه يجوز ان يكون العلة امرا آخر سوى المعدودات والتشبث على انه لا دليل على
وجود قسم اخر فيه لا يجدي نفعا لانه الى الطريق الاول وقد عرفت ضعفه الطريق الثالث
الالزامات وهو القياس على ما يقول به الخصم وتعليله بغير ما يعلل به المستدل وذلك يكون تارة
على صورة قياس الطرد اما في الاثبات فكما استدل الاشاعرة على ان الله تعالى عالم بالعلم
قياسا على كونه مريدا بالارادة فانه مجمع عليه واما في النفي فكما استدل لالم على ان النظر لا يولد العلم
قياسا على ان التذكر النظر لا يولد العلم بالاجماع وتارة على صورة قياس العكس فكما استدل الم
على ان العبد لا يقدر على ايجاد فعله لانه لو كان قادرا على الايجاد كان قادرا على الاعادة واعلم
ان التمسك بهذا النوع من الحجة لا يحل بطايل لانه لا يصلح لافادة اليقين لان ثبوت حكم الاصل
ليس تبعا لمذهب الرائي ولا الالحام الخصم لان للخصم ان يقول اني انما اعترفت بالحكم في محل الوفاق لعلة
غير موجودة في محل النزاع فان صحت تلك العلة بطل القياس لعدم وجود العلة في الفرع وان بطلت تلك
العلة منعت الحكم في محل الوفاق وبالجملة فهذا القياس مركب الخصم من منع الحكم للاصل في الفرع
لظهور الفارق بينه وبين الفرع وتحقيق هذا الكلام في مثال مشهور انه للمعترض ان يقول
انما حكمت بتعليل المريدية بالارادة لان المريدية عندي صفة جائزة والصفات الجائزة
معللة والعالمية صفة واجبة والواجب لا يعلل فان صح هذا الاصل ظهر الفرق وان فسد منعنا
كون المريدية معللة بالارادة على هذا قياس الامثلة الاتية قال المقصد السادس من الخ اقول
المقصد السادس في المقدمات الادلة اعلم ان كل مركب له مادة هو بها بالقوة وصورة هو
معها بالفعل ولما كان الدليل مركبا كان له صورة وقد ذكرناها بالاقسام وهذا شروع في بيان
مواده اعني القضايا التي يتركب منها الدليل وهي المراد بالمقدمة فان المقدمة تطلق على قضية
جعلت جزء قياس اعلم ان مادة الدليل اما عقلية او نقلية ويسمى بحث النقليات واما العقلية فاما
قطعية او ظنية او شبيهة باحديهما وهي المستعمل في المغالطات لتغليط الخصم لا للتحصيل الاعتقاد
فلنعرض عنها اما القطعية وتسمى اليقينية ايضا واليقين اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يكون
الا كذا انقسم قسمين ضرورية والضروريات منها ستة الاوليات وقضايا قياساتها معها والمشاهدات

والمجربات والحدسيات والمتواترات والوهميات في المحسوسات ووجه الحصر
على سبيل الاستقراء ان يقال تصور الطرفين اما ان يكون كافيا في جزم العقل بالنسبة بينهما
اولا فالاول لا يحتاج الى وسطه الاول الاوليات كالحكم كل واحد بانه موجود والثاني اما ان يكون
تلك الواسطة عقلية او حسية وعلى الاول اما ان يكتسب تلك الواسطة عن الذهن عند
تصورهما اولا والاول الثاني قضايا قياساتها معها كالحكم بان الله تعالى عالم لاتقان فعله او لا يتحول فلا يكون
مما نحن فيه بل من النظريات وعلى الثاني اما ان يكون الحس حس الباطن اي يكون في باطن
البدن سواء كان في الدماغ او في غيره او الظاهر او كليهما فالاول يسمى الوجدانيات كالحكم بان
لنا جوعا وعطشا والثاني اما ان يشترط فيه تكرار الحس اولا والثاني المحسوسات كالحكم بان الشمس
مضيئة وقد يسمى هذان القسمان بالمشاهدات والاول ان كان الحس حس السمع يسمى المتواترات
كالحكم بوجود مكة وبغداد بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطيهم على الكذب والقاضي بكمال العدد هو العقل
وان كان غير حس السمع فهو المجربات كالحكم بان السقمونيا مسهل بواسطة مشاهدة ترتب الاسهال ل
عليه مرات والثالث الوهميات في المحسوسات كالحكم بان كل جسم في جهة بواسطة الاحساس
بواسطة الاحساس ببعض الاجسام وتوهم الباقي واما الظنية فهي ما يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا
مرجوحا فعلى اربعة اقسام المسلمات والمشهورات والمقبولات والمظنونات بواسطة القرائن
لان الظن الحاصل بها اما للاطلاع على قرائنه بالقرائن اولا والاول المظنونات كالحكم بنزول المطر
لوجود السحاب والثاني الحاصل به اما للاطلاع بل بسبب انه ماخوذة من شخص معتقد فيه اما لامر
سماوي او مزيد عقل او دين كالماخوذات من الانبياء والاولياء وهي المقبولات واما بسبب عموم
الناس بها لمصلحة عامة او رقة او حمية او تقوى او شريعة او ادب كقول القايل العدل حسن
والظلم قبيح وهي المشهورات واما بسبب انها مبرهنة في علم آخر كتسليم الفقهاء مسايل اصول الفقه على
انها مبرهنة وبناءهم الاحكام الفقهية عليها واعلم ان المسلمات والمشهورات قد يوخذ لا على انها
مظنونة بل لاعتراف الخصم بها فيسمى الكلام عليها الالزامية قال ولسلم الا ان الحكم اقول
اعلم ان المشهورات قد تكون كاذبة ولنذكر مقدمات مشهورات تذكر في الكلام لعموم اعتراف
المتكلمين بها ويتفرع عليها كثير من المسايل الكلامية وهي كاذبة ولنبين وجه فساده ومنها المقدمة
الاولى اذا ارادوا اثبات عدد غير متناه او نفي عدد غير متناه قالوا ليس عدد اولى من عدد فيلزم اما
اثبات اعداد غير متناهية او نفي العدد اصلا لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وفرعوا على ذلك مسايل منها ما قالوا
في بيان وحدانية الله تعالى انه لو تعدد لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم وجود الهة غير متناهية ومنها ما قالوا
في ان العلم لا يتعلق باكثر من معلوم واحد لانه لو تعلق بمعلومين لم يكن تعلقه بهما اولى من تعلقه بثلثة معلومات
او اربعة معلومات فيلزم تعلقه بالمعلومات الغير المتناهية وذلك محال وفي ان علم الله تعالى يتعلق بمعلومات
غير

[illegible]

38 غير متناهية لان تعلق علمه بالمعلوم واجب وليس عدد اولى من عدد فاما ان لا يكون علمه
متعلقا بمتعدد او متعلقا بمعلومات غير متناهية والاول باطل فثبت الثاني ومنها ما قالوا في ان
القدرة الواحدة في الوقت الواحد في المحل الواحد من الجنس الواحد لا يتعلق الا بمقدور واحد
لانها لو تعلقت بمقدورين لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقها بما لا نهاية له من المقدورات
وسيوضح وفي ان قدرته تعالى تتعلق بمقدورات غير متناهية مثل ما ذكرنا في العلم وهذه المقدمة ساقطة
من وجهين الاول ان قوله ليس عدد اولى من عدد ان اراد به انه لا اولوية في نفس الامر
اي لا يمكن ان يكون احد العددين مختصا بامر لاجله يكون وجوده اولى من وجود الآخر ممنوع
لانه مجرد دعوى لا دليل عليها وان اراد به انه لا اولوية لاحدهما على الآخر عندي بمعنى لا اعلم
دليلا اعلم به ان بعض تلك الاعداد اولى من بعض فمسلم لكن لا يلزم منه المطلوب اذ ليس كل ما لا يعلم دليل
على اولويته لا يكون اولى لجواز اختصاص احد العددين في نفس الامر بامر لاجله يكون اولى وان
لا نعرفه وبالجملة فهذا راجع الى قولهم ما لا دليل عليه يجب نفيه وقد عرفت ضعفه الثاني يريد
الا ترى الى ذلك عليه ان الثالث مثل الثاني وحكم المثلين التساوي في الاحكام اللازمة فلو صح
الثاني لصح الثالث وكذا القول في الرابع والخامس الى ما لا يتناهى لانا نقول هذا
اعادة الدعوى بعبارة اخرى مع انه لا يصح في جانب النفي ولا في جانب الاثبات اما في
جانب النفي فلانه لو صح هذا الحكم في الواحد ايضا لانه مثل الثاني او وجوب الثاني لانه
مثل الاول فكذا الثالث والرابع الى ما لا يتناهى فيلزم الوقوع فيما فروا منه لا تفاق انما
يلزم ثنا في الواحد لو كان الواحد مثل العددين اثنين مع انه ليس كذلك لانا نعرف
لا نح من ان يكون حقيقة العدد عبارة عن الآحاد فقط بل هي ما ذكرنا او عنها مع الصورة
النوعية لكل مرتبة فيمتنع المماثلة بين مراتب العدد فلا يتم دليلكم واما في جانب الاثبات
فلانه يلزم القول بصحة قدم العالم لانه يصح تقديم احداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقت
واحد فيصح في وقتين وثلثة اوقات وهلم جرا الى الازل كما ثاني وهذا يخص جانب النفي
ان وجود ما لا نهاية له اما ان يكون ممتنعا لما نطقت يدل عليه فلا يلزم من امتناعه ولا من جواز
ما لا نهاية له جواز ما لا يتناهى فلا يجوز قياس هذا على ذاك ولا قياس ذاك على هذا لظهور
الفارق واما ان يكون جائزا فلا يلزم من تجويز عدد غير متناهية محذور يبعض لجواز ولا يتم
دليلكم المقدمة الثانية وهي قريبة من الاولى استدلالهم بتساوي الشيئين من بعض
الوجوه على تساويهما مطلقا كقول المعتزلة لو قدرنا قيام صفات قديمة بذات الله لكانت
الصفات مساوية للذات في القدم وكل شيئين استويا في القدم يجب تساويهما
من جميع الوجوه ولا يكون قيام الصفة اولى من العكس ولكن لزم لو كان الله عالما بالعلم بالذات م

لكان ذلك العلم متعلقا بما تعلق به علم الواحد منا فيكونان متساويين في كون كل واحد
منهما متعلقا بذلك المعلوم فيلزم تساويهما مطلقا فيلزم من تقدم علمه تقدم علمنا ومن
حدوث علمنا حدوث علمه وكقول اكثر المتكلمين في نفي التجرد الممكن لو فرضنا ممكنا لا يكون
متحيزا ولا حالا في المتحيز لكان مساويا لذات الباري في التجرد فيلزم تساويهما مطلقا
فيلزم كون الواجب ممكنا والممكن واجبا وهذه المقدمة ضعيفة جدا فان الانواع
المندرجة تحت الجنس الواحد لا يلزم من اشتراكها في الحقيقة الجنسية تماثلها بل المختلفات
تتشارك في كون كل واحد منها مخالفا للاخر ولا يلزم من هذا تماثل المختلفات المقدمة الثالثة
اذا اراد واثبت شيئا قالوا هذا النقص وكل نقص يجب نفيه عنه تعالى وقد تمسكوا بهذه المقدمة
في افعاله وذاته وصفاته اما في افعاله فكقول المعتزلة الثواب عن الطاعة كمال فيجب
ثبوته له فالايلام بلا جناية سابقة ولا غرض لاحق نقص فيجب نفيه عنه تعالى والكمال والنقص
في الافعال يسميان بالحسن والقبح واما في ذاته فكقول اكثر المتكلمين الوجوب كمال فيجب ثبوته
له والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه تعالى وضعف المقدمة انما يتم بثلثة امور الاول تحصيل معنى
الكمال بان يكون ذلك للشيء تام الاتفاق في نفس الامر ولا دليل عليه كيف ويجوز ان يكون
ذلك كمالا لا بالاضافة الى النسبة الا لاضافته اليه كالكتابة والثاني ان تكون ذاته تعالى قابلا لذلك
الكمال فان ذلك ليس بلازم لجواز ان يمتنع عنه مانع كايجاد العالم في الازل فانه كمال له تعالى من حيث
انه موجد لكن كونه مختارا مانع من ذلك لاقتضائه ان يكون فعله مسبوقا بالقصد والارادة
وذلك مستلزم لحدوث فعله كما سيجيء الثالث ان كل ما هو كمال يجب ثبوته له تعالى وليس
له كمال منتظر واثباته يتوقف على النقل فالموجب بالذات قال المقصد السابع الخ اقول
المقصد السابع في تقسيم الدليل والمدلول وبيان ان كل نوع من المدلول يستفاد من
اي نوع من الدليل مستوفى اما الدليل فهو بحسب القسمة العقلية ينقسم الى ثلثة اقسام
عقلي ونقلي ومركب منهما لان مقدماته اما كلها عقلية فلا يتوقف العلم بها على السمع واما
كلها نقلية فيتوقف العلم بكل منها على النقل واما بعضها عقلية وبعضها نقلية والقسم الثاني
ما يمتنع وجوده لان المقدمة السمعية لما كانت عبارة عن المقدمة التي يكون العلم بصحتها
مستفادا من قول المخبر وقول المخبر ما لم يعرف صدقه لا يكون مفيدا للعلم وصدقه انما يعرف
بعدالته وهي انما يعرف بالدليل العقلي واذا كان كذلك لم يكن الدليل مركبا من محض
المقدمات السمعية فعلى هذا يكون قسمة الدليل بحسب الخارج ثنائية عقلي محض ومركب
من المقدمات العقلية والنقلية وقد غلب على هذا اسم النقلي ويمكن ان يثلث القسمة
باعتبار المقدمات القريبة بيانه ان مقدماته القريبة اما كلها عقلية نحو العالم متغير وكل متغير

حادث

حادث واما كلها نقلية نحو تارك المأمور به عاص لقوله افعصيت امري وكل عاص يستحق النار 39
لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم واما بعضها عقلية وبعضها نقلية نحو هذا
تارك المأمور به وتارك المأمور به عاص واما المدلول فهو ايضا ينقسم الى ثلثة اقسام
لانه اما ان يمكن عقلا ان لا يجزم العقل لو خلي وطبعه بامتناع نقيضه او لا يمكن بل يجزم العقل
بامتناع نقيضه وح اما ان يتوقف ثبوت النقل عليه او لا اذا عرفت هذا فنقول اما
القسم الاول فلا يمكن اثباته الا بالنقل والطريق الموصل اليه منحصر في النقل وذلك مثل الاخبار
عن وجود زيد في الدار وعن عدمه فيها وعن نزول المطر ببلد كذا او عدم نزوله فيها و
جلوس غراب الان على منارة اسكندرية وعدم جلوسه عليها فان العقل يجوز كل واحد من طرفي
هذه الاخبارات فلا يمكن الجزم باحدهما الا بسبب غير العقل وهو النقل ثم النقل اما عام
يفيد العلم لكل احد من العقلاء كالاخبار بالعاديات وكالنقل المتواتر واما خاص يخص افادته
لقوم مخصوص كالكتاب والسنة فانهما انما يفيدان العلم لمن يعتقد حقيتهما واما القسم الثاني
فلا يمكن اثباته الا بالعقل كالعلم بوجود الصانع ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم وثبات المعجزة اذ
لو اثبت بالنقل لزم الدور لان العلم بصدق النقل يتوقف على ثبوت الامور فلو اثبت
شيء منها بالنقل لزم توقف الشيء على نفسه واما القسم الثالث وهو الخارج عن القسمين اعني
عما يتوقف صحة النقل على العلم به وعما يكون اخبارا عن وقوع ما جاز وقوعه وجاز عدمه
فيجوز اثباته بالعقل والنقل معا اي يمكن اثباته في الجملة بكل واحد منهما وذلك نحو الحدوث
فانه واجب ولا يتوقف العلم بصحة النقل على العلم به اذ يمكننا ان نثبت وجود الصانع بواسطة
امكان الاعراض ثم نثبت كونه عالما بكل المعلومات ومرسلا للرسل ثم نثبت باخبار
الرسول عليه السلام حدوث ذات العالم ونحو وحدانية الله تعالى اذ يمكننا ان نثبت وجود
الصانع بحدوث العالم ثم نثبت كونه عالما ومرسلا ثم نثبت باخبار الرسول وحدانيته تعالى
قال المقصد الثامن الخ اقول المقصد الثامن في بيان افادة الدلائل النقلية
ذهب المعتزلة وجمهور اصحابنا الى ان الاستدلال بالدليل النقلي لا يفيد الا الظن وهو اختيار
الامام لان افادته لليقين يتوقف على عشرة امور العلم بوضع اللفظ للمعنى والعلم بارادة اللافظ
ذلك المعنى من اللفظ والعلم بعدم المعارض العقلي الذي لو كان لتعين ما دل عليه اللفظ اذ لو
لم يعلم واحد من هذه الامور لم يحصل الجزم بمعناه وكل منها ظني اما العلم بالوضع فلانه يتوقف
على ثلثة امور الاول عصمة رواة اللغة عن الكذب وذلك لانا نجهل او ابلغ القائلون حد
التواتر فانما نعلمها لا يتجاوزون عن الاحاد اذ لو كانوا معصومين وهو منتف بالاتفاق
الثاني العلم بصحة قواعد النحو الثالث العلم بصحة قواعد علم الصرف والمرجع بها

الى اشعار العرب وامثالهم المروية بالآحاد الغير المفيد لليقين سلمنا صحة روايتهم
لكن اللحن على فصحاء العرب جائز فان امرأ القيس قد عد من اكابر شعراء العرب
الجاهلية وقد خطأهم مع انه قد صدر عنه لحن كثير واما العلم بارادة ذلك المعنى من اللفظ فلانه مدام
متوقف على ستة امور عدم النقل سواء كان عرفيا كالدابة او شرعيا كالصلوة او اصطلاحيا
كاصطلاحات النحاة والنظار والثاني عدم الاشتراك الثالث عدم المجاز الرابع عدم
الاضمار والخامس عدم التخصيص بالاشخاص او الازمان السادس عدم التقديم والتاخير
اذ على تقدير انتفاء احد هذه الامور لا يتعين المراد واما العلم بعدم المعارض العقلي فلانه لو دل
دليل عقلي على نقيض ما دل عليه تعين العمل بالعقلي والا فاما ان لا يعمل بهما فيلزم ارتفاع النقيضين النظام
او يعمل بهما فيلزم اجتماع النقيضين او يعمل بالنقل دون العقل والعقل اصل النقل كما عرفت فيلزم
ابطال الاصل بالفرع مثال ذلك قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ظاهر الآية يدل على
كونه مستقرا على العرش والدليل العقلي ينفيه لامتناع كونه مماسا للاجسام ومحاذيا لها فتعين
العمل بالدليل العقلي وعدمه ليس قطعيا اذ لا يمكن اقامة دليل قاطع دال على ان المقدمة الثالثة
غير معارضة لهذا النقل ولا المقدمة الثالثة الاخرى الى غير النهاية فغايته عدم الوجدان
وهو راجع الى انه لا دليل على هذا المعارض فيجب نفيه وقد عرفت انه لا يفيد القطع وهذا
بخلاف الادلة العقلية اذ يعلم عدم المعارض فيها بالبديهة اذا عرفت هذا فنقول معرفة عشرة
امور تتوقف افادة الدليل الظني لليقين على انتفائه وانتفاؤه مظنون كما عرفت فيكون افادة
الدليل اللفظي لمعناه ايضا ظنيا اذ الفرع لا يزيد على الاصل في القوة ثبت ان الدليل اللفظي لا
يفيد اليقين بل لا يفيد الا الظن واعلم ان بعضهم لم يعد الاضمار ههنا لدخوله في المجاز بالنقصان
وعد بدله النسخ والحق اعتباره اذ على تقدير نسخه حمل اللفظ على المنسوخ وكان المصنف
ادرجه في التخصيص لانه بحسب الازمنة وان العلم بعدم المعارض العقلي انما يحتاج اليه
اذا لم يعلم صدق المخبر اما اذا علم صدقه بالضرورة كما في الخبر المتواتر والاجماع او بالمعجزة فالعلم بالوضع
وبالارادة يغنيان عنه لانه اذا دل العارض على نقيض مدلول الدليل اللفظي فلو اراد اللافظ مدلوله
كان كاذبا لا محالة وذهب بعض اصحابنا منهم الامام الرازي الى ان الدلائل النقلية في الشرعيات
قد يفيد الظن كما ذكرنا وقد يفيد اليقين بواسطة قرائن تنضم اليها دالة على الوضع والارادة وعلى
انتفاء الاحتمالات التسعة المذكورة فيها واما انتفاء المعارض العقلي فيعلم من صدق الرسول او
من صدق المجمعين على ان اللفظ موضوع لذلك المعنى وعلم ان الشارع اراده وعلم انه لا يكون الاضداد لانه لام
علم انتفاء تلك المعارضة وتلك القرائن مشاهدة او متواترة كما في قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني
اصلي فان الصحابة فهموا بواسطة القرائن والمشاهدة معنى الصلوة ونحن فهمنا بواسطة تلك
وصول

40
القرائن الينا بالتواتر وذلك لانا نعلم بالضرورة استعمال لفظ الارض والسماء في معانيهما
التي يراد منهما الآن والتشكيك فيه تشكيك في الضروريات فيكون سفسطة وهو
ان افادتها اليقين في العقليات بحث لانه على تقدير انتفاء الاحتمالات التسعة وجود
المعارض محتمل ولا يحصل الجزم بانتفائه بمجرد النظر في الدليل النقلي وكون القائل صادقا ولا
يحصل الجزم بان للقرينة مدخلا في انتفاء المعارض في العقليات اذ كل منها يمكن ح فلا يحصل
الجزم باحد طرفيه قال الموقف الثاني في الامور العامة اقول الموقف الثاني
في الامور العامة الوجود وعلى انه انقسام واجب وجوهر وعرض كما سيجيء فالامر اللاحق لها
اما ان يختص بواحد منها ويذكر في بابه او لا يختص بل يشمل الثلاثة كالوجود والماهية والوحدة
والتشخص او الاثنين كالامكان الخاص والحدوث وهو المراد بالامور العامة فعلى هذا لا يكون
القدم والامتناع والوجوب بالذات منها فالبحث عنها في هذا الموقف بالعرض وقيل
المراد بالامور العامة ما يتناول جميع الموجودات او اكثرها ومشتقاتها واضدادها وتقسيماتها
ورتب هذا الموقف على مقدمة وخمسة مراصد لان البحث فيه اما عما تتوقف عليه الامور
العامة وهو معروضاتها من الواجب والجوهر والعرض او عن نفسها وهي خمسة الوجود
ومقابله والماهية والامكان ومقابلاه والوحدة ومقابلها والعلة ومقابلها وما ورد لكل منها مرصدا
اما المقدمة ففي تقسيم المعلوم الى معروضات الامور العامة اما على مذهب المتكلمين فله اربع
تقسيمات ناشية من اربع مذاهب لهم لانه لا يخلو اما ان يكون المعدوم ثابتا او لا وعلى التقديرين
اما ان يكون الحال ثابتا وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم او لا فيحصل اربع تقديرات ذهب
الى كل منها طائفة منهم وقسموا المعلوم على مذهبه فيكون اربع تقسيمات التقسيم الاول ما هو على
لون مذهب اهل الحق القائلين بان المعدوم ليس بثابت ولا واسطة بين الموجود والمعدوم وهو
المعلوم اما ان لا يكون له تحقق في الخارج او له تحقق فيه والاول المعدوم والثاني الموجود والوجود
الذهني لا يثبتونه فلا يرد عليهم ما لا تحقق له في الخارج وله تحقق في الذهن التقسيم الثاني ما هو
على مذهب من يذهب الى ان المعدوم ليس بثابت ويثبت الحال اي الواسطة
بين الموجود والمعدوم وهو بعض المعتزلة والقاضي وامام الحرمين اولا لانه رجع عن هذا
المذهب اخرا يقولون المعلوم اما ان لا تحقق له اصلا وهو المعدوم او له تحقق اما باعتبار
ط نفسه وهو الموجود او باعتبار غيره اي تبعا له وهو الحال وعرفوه بانه صفة لموجود لا موجودة
نحج ولا معدومة فقولهم صفة الذوات لانها اما موجودة او معدومة لا غير وقولهم ... ما يمكن ان يكون
له وجود بالاستقلال اي لا يكون في وجوده في الخارج وجود الآخر وبالصفات ما لا يكون كذلك
فعلى هذا يكون الاجناس والفصول من الصفات والاحوال بل جميع الامور المحمولة وقولهم

[illegible]

لا موجودة تخرج الصفات الثبوتية كالاعراض الوجودية مثل السواد والبياض وقولهم لا معدومة
تخرج الصفات السلبية قال الكاتبي هذا التعريف منقوض بالصفات النفسية كالكونية
فانها عندهم حال وهي صفة للمعدوم لانها عندهم حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم والجواب
ان هذا الايراد على مذهب من قال من مثبتي الاحوال ان المعدوم شيء ومتصف حالة العدم كغير
ابن عياش من المعتزلة لانها لا تدل ان كونه صفة لموجود ان من شانه صفة لموجود لا كونه صفة لموجود
دائما ولا على مذهب من قال منهم ان المعدوم ليس بشيء كما ذهب اليه بعض اصحابنا او شيء لكن
لا يتصف بالاحوال حالة العدم كمذهب ابن عياش وهو ظاهر التقسيم الثالث رباعي
وهو على مذهب من يقول المعدوم ثابت والواسطة وهم اكثر المعتزلة يقولون المعلوم اما ان لا يكون
له تحقق في نفسه وهو المنفي او له تحقق وهو الثابت وايضا فاما ان يكون له كون في الاعيان وهو
الموجود او لا يكون وهو المعدوم فالثابت في مقابلة المنفي والموجود في مقابلة المعدوم والمنفي اخص
من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه كما عرفت فيكون الثابت اعم من الموجود صادقا عليه وعلى
المعدوم الممكن لان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم وهذا اولى من قول من اورد نفيهما واصلا
لعدم مطابقة المعلوم ان تحقق في نفسه فهو الثابت وان لم يتحقق كالممتنع فهو المنفي والثابت
ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم لانه يلزمهم ان يكون قسيم الثابت قسما منه لانهم يطلقون
المعدوم على المنفي ايضا اللهم الا ان يخصصوا المعدوم بما لم يتقرر في الخارج بدون صفة الوجود اي الممكن او يقال
يجوز ان يكون بين المقسم والقسم عموم من وجه التقسيم الرابع رباعي وهو لبعض المعتزلة من مثبتي الحال وكون
المعدوم شيئا قالوا المعلوم اما ان يكون له كون في الاعيان او لا والاول ان استقل بالكائنية فهو الموجود
وان لم يستقل بها بل كائنيته بالتبع اي يكون وجوده في الخارج عين وجود الاخر فهو الحال والثاني هو المعدوم
وان كان له تحقق في نفسه بلا انضمام الوجود اليه فهو ثابت والا فهو المنفي فعلم من هذا ان الحال ايضا قسم من الثابت
كالموجود والمعدوم الممكن وان كان بينه وبين المعدوم عموم من وجه واما الحكماء فالتقسيم عندهم ثنائي
لكنهم جعلوا المقسم ما يصح ويمكن ان يعلم لا المعلوم لان الوصف العنواني يجب ان يكون ثابتا للموضوع بالفعل
بالفعل على ما هو المختار في المنطق واكثر الاشياء مجهول ليس معلوما بالفعل فلا يكون التقسيم حاصرا للجميع فقالوا
ما يصح ان يعلم ان كان له تحقق فهو الموجود والا فهو المعدوم هذا بيان المعلوم على الرأيين واما الموجود
عند الحكماء فمنقسم الى الذهني والخارجي لان الموجود لا بد ان يكون له حقيقة متحصلة فان كان تحققها بالذهن
والالة فهو الموجود الذهني وان لم يكن كذلك فهو الموجود الخارجي سواء كانت ماهيتها متقومة بنفسها كالجواهر
او بغيرها كالاعراض وقال المصنف في بيانه لان الموجود لا بد ان يتميز ويمتاز عن غيره بحسب الحقيقة
فان امتاز مع ذلك بحسب الهوية الشخصية ايضا فهو الموجود الخارجي والا فهو الموجود الذهني وذلك لان
الذهن لا يدرك الا الكليات فالموجود في الذهن لا يمتاز عن غيره الا بحسب الماهية الكلية بخلاف

بالاحوال ظ
ان تكون ظ

الموجود

الوجود الخارجي فان كل شخص منه يندرج تحت ماهية كلية وله تشخص ويمتاز في الخارج بكليهما وربما يورد
عليه النقض بالواجب تعالى فانه موجود خارجي ولا يصدق عليه انه يمتاز بحقيقته مع الخارج بالهوية لان حقيقته
عين الماهية فليس له الا امتياز واحد وايضا الجزئيات المدركة باحدى الحواس يصدق عليها انها تمتاز بالحقيقة
والهوية مع انها لا تسمى موجودات عينية ويمكن دفعهما وقسموا الموجود الخارجي الى الواجب لذاته وهو ما لا يقبل
العدم نظرا الى ذاته والى الممكن لذاته وهو بخلافه وقيد الذات لئلا يخرج الواجب بالغير عن الممكن ولا يدخل في الواجب
وقسموا الممكن الى الجوهر والعرض لانه اما ان يوجد في موضوع او لا والاول هو العرض والثاني هو الجوهر فقولهم ما يوجد
يشمل الواجب والجوهر اي ما ليس يحتاج الى المحل كالنفس والعقل والجسم والهيولى واما يحتاج الى المحل لكن
ليس المحل متقوما به بل بالعكس كالصورة فان المادة هي المتقومة بالصورة عندهم وذلك لان كل امرين حل احدهما
في الاخر وحصلت منهما حقيقة واحدة لا بد ان يكون لاحدهما حاجة الى الاخر والا امتنع التركيب بينهما فان كان
المحل غنيا مطلقا سمي موضوعا والحال عرضا وان كان له حاجة الى الاخر وجب تسميته مادة وهيولى والحال
صورة فالمحل اعم من المادة والموضوع والحال اعم من الصورة والعرض وهذا حاصل تحقيقه اندراج الاخصين
تحت الاعم وقولهم اولا وهو الجوهر ليس على ما ينبغي لان ما لا يوجد في موضوع اما ان لا يكون موجودا
اصلا وهو يمتنع ان يكون جوهرا الا انه من اقسام الموجودات واما ان يكون موجودا لكن لا في موضوع فلا يجب ان
يكون جوهرا لصدقه على الواجب اللهم الا ان يقال المقسم هو الموجود الممكن فالمراد ان الموجود الممكن الذي لم يكن
في موضوع هو الجوهر والمتكلمون قسموه الى القديم والحادث وقالوا الموجود وعنوا به الخارجي اذ لا يثبتون الذهني
اما الاول ان لا يكون لوجوده ابتداء اي لا ينتهي وجوده الى حد يكون قبله العدم وهو القديم وما له اول وهو الحادث وقسموا الحادث
الى المتحيز بالذات وهو الجوهر ونعني به المشار اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك والى الحال في المتحيز بالذات
وهو العرض ونعني بالحلول فيه ان يختص به بحيث يكون الاشارة اليهما واحدة كاللون مع المتلون دون الماء
مع الكوز والاولى ان يفسر الحلول بالاختصاص الناعت ليشمل صفات الله تعالى اللهم الا ان يقال المقسم
هو الحادث وصفاته تعالى ليست حادثة والى ما ليس بمتحيز بالذات ولا حال فيه ولم يثبت وجوده
عندنا فمنهم من منع بهذا ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين الاول لو وجد لشاركه الباري تعالى في هذا
الوصف اعني انه ليس بمتحيز ولا حال فيه ولا بد ان يمتاز بغيره فيلزم تركيب الواجب وهو محال
الثاني ان هذا الوصف اخص صفات الباري تعالى لان من سال عن الواجب لا يجاب
الا بهذا فلو وجد حادث بهذا الوصف لشاركه الباري تعالى فيه والاشتراك في اخص الصفات يوجب
الاشتراك في الحقيقة فيلزم اما قدم الحادث او حدوث القديم وكلاهما محال والجواب عن الاول
ان الاشتراك في الذاتي يوجب التركيب لا في الوصف لجواز اشتراك البسائط في الوجوه العارضة
سيما اذا كان الوصف سلبيا لاشتراك كل بسيطين في سلب ما عداهما عنهما وعن الثاني لا نسلم
انه اخص صفاته تعالى بل هو اما الوجوب الذاتي واما كونه موجدا للكل ما عداه او القدم ولما بين هذا

بان الواجب ليس له تميز واحد [illegible]
خطا صحيح الا انه ذكر الحقيقة [illegible]
ان الواجب [illegible]
الواجب بحقيقته [illegible]
وهذا الخطا الحسي ظاهر
[illegible] من اعتبارات وذكر
[illegible]
الذهني [illegible]
لى هذا التحقيق [illegible]
في الخارج [illegible]
اي [illegible] في الذهن [illegible]
[illegible]
[illegible] الصادق [illegible]
[illegible]
[illegible] الموجود [illegible]
[illegible] الوجود الخارجي
والعيني اولا وهو الموجود [illegible]

الدليل مصادرة على المط لانه انما يتم كونه اخص صفات الباري اذا ثبت المدعى اعني عدم حادث
ليس بمتحيز ولا حال فيه فيكون المدعى جزءا من الدليل فاثباته به دور قال المرصد الاول الخ اقول
المرصد الاول في الوجود والعدم وفيه مقاصد المقصد الاول في تعريف الوجود وفيه ثلثة
مذاهب لانه اما غير متصور اصلا او متصور اما بالبديهة او بالكسب المذهب الاول انه يتصور
بالبديهة ولا احتياج له الى التعريف واستدل عليه بوجوه الاول ان تصور الوجود المطلق جزء من
تصور وجودي ضرورة كون المطلق جزءا من المقيد وتصور وجودي بديهي لان كل واحد ممن لا يتدرب
على الكسب حتى البله والصبيان متصور وجوده فاما بالكسب فلا يتاتى منهم او بالبديهة وهو المط
واذا كان تصور وجودي بديهيا يكون تصور الوجود المطلق ايضا بديهيا لان تصور جزء المتصور بالبديهة
اولى ان يكون بديهيا لا يقال هذا انما يتم لو ثبت ان الوجود ذاتي مشترك وذلك متنازع
فيه لانا نقول لا خلاف في ان تصور الوجود جزء من تصور وجودي انما الخلاف في كون
الوجود جزءا من وجودي والمراد الاول قال الامام الرازي فان قيل لا نم ان تصور وجودي
بديهي بل كسبي قلنا بل على تقدير تسليم كونه كسبيا نتنزل ونقول هذا لا يقدح في المقصود
لانه لا بد له من دليل يلزم من العلم بوجوده العلم بالمدلول ولا يمكن ان يكون العلم بوجود كل دليل
مستفادا من دليل اخر لاستحالة الدور والتسلسل فلا بد من الانتهاء الى دليل لا يحتاج في
العلم بوجوده الى دليل اخر فيكون العلم بوجود ذلك الدليل اوليا وتصور الوجود المطلق سابق
عليه والسابق على الاولي اولى ان يكون اوليا قال المصنف او نقول سلمنا انه كسبي لكنه
لا يقدح في المط لانه لا بد له من دليل ولا دليل الا عن سابقين فلا بد من مقدمة موجبة حكم فيها بوجود
المحمول للموضوع ولا يمكن ان يكون العلم بوجود كل محمول مستفادا من دليل اخر والا لزم الدور او
التسلسل فلا بد من الانتهاء الى مقدمة موجبة يكون العلم فيها بوجود المحمول اوليا والعلم بالوجود المطلق
سابق عليه فيكون اولى بالاولية والجواب عن الاستدلال ان اردت ان تصور وجودي
بوجه ما بديهي فمسلم لكنه غير محل النزاع وان اردت ان تصوره بالكنه والحقيقة بديهي فممنوع ولا نم
ولا نم ان كل واحد يعلم انا موجود تصديق ضروري وانه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه بل باعتبار ما
كان احد طرفيه انا والمسند اليه بانا حقيقة غير بديهية قوله في النزل اولا لا بد من الانتهاء الى
دليل يكون العلم بوجوده اوليا ع بل لا بد من دليل يكون العلم به ضروريا اما بوجوده فلا فان
الدليل يكون عدميا كالاستدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم هذا وكانه عني بالدليل معناه اللغوي
وهو الموصل الى المجهول سواء كان تصوريا او تصديقيا لا ما يصطلح عليه وهو الموصل الى التصديق
وقول المصنف فانا نستدل بصدق المقدمتين لا بوجودهما في الخارج لا يريد به ان تصور
وجودي لو كان كسبيا كان دليله ما يستدل بصدق مقدمته عليه لا بوجوده فان المقدمتين لا تكونان

في القياس ودليل تصور وجودي انما هو المعرف لا القياس بل مراده ان دليلا ما يستدل
من العلم على تصوره لا بوجوده كما ان دليل التصديق ما يستدل من العلم بصدق مقدمتيه لا بوجوده
قوله في النزل ثانيا لا بد من موجبة حكم فيها بوجود المحمول ممنوع ايضا لان الوجود لو كان
مكتسبا ايضا لاحتاج الى معرف لا الى قياس حتى يجب ان يكون احدى مقدمتيه موجبة سلمنا
لكن الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول للموضوع لا بوجوده اذ لا وجود في نحو شريك الباري ممتنع
الوجه الثاني الدال على بداهة الوجود وهو اعم من الاول لدلالته على بداهة الوجود وغيره
وهو ان نقول العلم بان الشيء اما موجود او معدوم بديهي وهذا التصديق مسبوق بتصور الوجود
والعدم ومغايرتهما التي هي الاثنينية المسبوق تصورها بتصور الوحدة والسابق على البديهي اولى
ان يكون بديهيا فيكون تصور الوجود بل تصور هذه الامور كلها بديهيا واعترض عليه بانك
ان اردت ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه فمصادرة لان من لم يسلم ان
تصور الوجود بديهي كيف يسلم ان تصوره مع تصور هذه الامور والحكم جميعا بديهي وان
اردت ان الحكم فيه بعد تصور الطرفين بديهي سلمناه لكنه لم يوجد بداهة تصور الوجود
قلنا نختار الاول ولا مصادرة لان الاستدلال ليس ببداهة هذا التصديق على بداهة
اجزائه ليلزم المصادرة بل بالعلم ببداهته على العلم ببداهة اجزائه ولا مصادرة فيه فان العلم ببداهة
الكل لا يتوقف على العلم ببداهة اجزائه لان البداهة صفة للعلوم ويجوز ان يكون العلم بصفة الاجزاء
مستفادا من العلم بصفة الكل والجواب ان هذا التصديق يستدعي تصور هذه الامور
بوجه ما لا بالكنه والنزاع فيه الوجه الثالث الدال على بداهة الوجود وهو انما يصير حجة
على من يقول انه متصور بالكسب لا على من منع تصوره وهو ان نقول الوجود معلوم وليس
مكتسبا فيكون بديهيا اما انه ليس مكتسبا فلانه لو كان مكتسبا لكان كسبه اما بالحد او بالرسم
واللازمان باطلان فكذا الملزوم اما بيان بطلان اللازم الاول فلان الحد انما يكون للمركب
والوجود بسيط لا جزء له فلا يمكن اكتسابه بالحد وانما قلنا ان الوجود بسيط لانه لو كان مركبا
لكان اجزاؤه اما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية واما عدمات فان
لم يحصل عند الاجتماع زائد فلا وجود بل محض عدمات وان حصل فهو الوجود ويكون ذلك
المجموع مؤثرا في الوجود او معا بلا له فلا يكون الكسب في نفس الوجود بل في قابله او فاعله هذا ما
ذكره الامام الرازي في المباحث المشرقية وقال صاحب الطوالع لو كان الوجود مركبا لكان
الاجزاء اما موصوفة بالوجود او بالعدم اي موجودة او معدومة ويلزم على الاول كون الكل صفة
للجزء وهو محال لان وجود الصفة متاخر عن وجود الموصوف فيلزم ان يكون الوجود حاصلا
قبل الوجود المطلق وهو محال والثاني اجتماع النقيضين وقال صاحب الط لو كان

الوجود مركبا لكان اجزاؤه اما متصفة بالوجود وهو محال لان القضايا ان كان بوجود قبل الوجود
الذي هو المركب لزم تقدم الوجود على نفسه لان الوجود الذي هو صفته لا يتحقق الا بعد
الوجود المطلق وان كان معه او بعده لم يكن الجزء متقدما على الكل او متصفة بالعدم فالوجود محض
ما ليس له وجود واما بيان بطلان اللازم الثاني فلوجهين الاول ان الرسم لا يفيد معرفة الحقيقة
والنزاع فيه بل لا يفيد الا امتيازا بعوارضه الثاني ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف ولا اعرف من
الوجود اما بالاستقراء واما بان يقال لانه اعم الاشياء والاعم جزء الاخص والجزء اعرف لان العلم
بالكل موقوف على العلم بالجزء من غير عكس فالوجود اعرف واما بان يقال النفس الانسانية قابلة للتصورات
وفاعلها دايم الفيض ومتى وجد القابل والفاعل كان عدم الفعل لاجل عدم الشرط او وجود المانع
وكل ما هو اعم كانت شرايطه ومعانداته اقل لان كل ما هو شرط للعام او معاند له فهو شرط للخاص
ومعاند له من غير عكس كلي ضرورة كون الانواع مندرجة تحت جنس متعاندة وكل منها مشروط بما
يساوي فصله والجنس لا يعاند شيئا منها ولا يكون مشروطا بما يساوي فصولها وكل ما كان كذلك
كان اولى بالوقوع وكذا يترقى في العموم تقلل الشروط الى ان ينتهي الى اعم الاشياء فليس شرطه
ولما كان الوجود اعم الاشياء لم يكن له شرط ايضا والا لبطل الحصر لكنه والخاص لا يعاند العام
فكان انتقاش النفس به اكثر من انتقاشها بغيره ولا نعني بكونه اعرف الا ذلك والجواب منع
بطلان اللازمين اما منع بطلان اللازم الاول فلان قوله لو كان الوجود مركبا لكان اجزاؤه وجودا
او عدمات قلنا نختار الاول ونمنع كون الجزء مساويا للكل في الماهية اذ وجود كل شيء عندنا نفس
حقيقته والحقايق مخالفة فكذا الوجودات او نختار الثاني ونمنع عدم التركب في نفس الوجود فان
حصل امر زايد عند الاجتماع اذ كل الامر الحاصل هو نفس المجموع والا امر سوى نفس الاجزاء وذلك ظاهر
في ساير المركبات ثم نقول يمكن طرد هذا الدليل في ساير المركبات المعلوم تركبها بان
يقال في السكنجبين مثلا اجزاؤه ان كانت سكنجبينا لزم مساواة الكل للجزء في الماهية وان كانت
غير سكنجبين فان لم يحصل عند الاجتماع امر زايد فلا سكنجبين وان حصل فهو السكنجبين والتركب في علته
وهو مصادرة لا فيه ولما علمنا تخلف الحكم عنه في هذه المركبات علمنا عدم صحته قوله ثانيا اجزاؤه
متصفة بالوجود او العدم قلنا هذا الدليل منقوض بساير المركبات اذ اجزاء الدار اما دار او
غيره الى آخره ولما علمنا تخلف الحكم عنه علمنا بطلانه وحله على ما عليه الحكماء ان الاجزاء متصفة بالعدم
ويحصل من اجتماعها الوجود كما ان اجزاء الدار ليس شيئا منها دارا ويحصل من اجتماعها الدار اذ الوجود
المطلق عندهم كلي يكون من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج واما ما لا وجود له
فهو معدوم فالعدم الواسطة واما على ما عليه الشيخ ان اجزاءه متصفة بالوجود ولا يلزم كون الكل
صفة للجزء لان وجود كل شيء عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الماهية بل ما يقع

وصفا

وصفا عنوانيا ويجوز ان يكون عينيا او داخلا او خارجا وعلى ما عليه مثبتي الاحوال ان اجزاءه
ليست متصفة بالوجود ولا بالعدم هذا القول باثبات الواسطة قوله ثالثا اجزاؤه اما متصفة
بوجود قبل او مع او بعد او متصفة بالعدم قلنا نختار الاول اذ تحديد الوجود يتوقف على تركبه من
الجنس والفصل لجواز ان يكونا مما لا يتميزان عن النوع في الخارج ولا متقدمين فيه فيمتنع المنفصلة لاقتضائها
التغاير بين الجنس والفصل والوجود او نختار الثاني ويلزم ان يكون الوجود محض المعدومات
لا محض العدمات ولا استحالة فيه فان كل مركب اجزاؤه ليست نفس المركب ولا نقيضه بل
ما يصدق عليه نقيضه فان العشرة مثلا مركب من آحاد ليس شيء منها بعشرة ولا نقيض العشرة
بل مما يصدق عليه نقيضها انما المحال تركب الشيء من اجزاء هي نفس النقيض كتركب الوجود
من العدم واما منع بطلان اللازم الثاني فلان قوله في الوجه الاول ان الرسم لا يفيد معرفة الكنه
ممنوع اذ الرسم لا يجب ان يعرف الكنه اما انه لا يفيد شيء من الرسم فلا لجواز ان يكون لبعض
الامور خاصة ما ينتقل الذهن الى ما هي خاصة له فتوجب معرفة كنه الحقيقة ويجوز ان يكون
الوجود من هذه الامور وقوله في الوجه الثاني يجب ان يكون بالاعرف ولا اعرف
من الوجود قلنا انه مصادرة على المطلوب اذ المدعى بداهة الوجود ونحن لا نسلم بداهته
كيف نسلم انه اجلى البديهيات ولا اعرف منه قوله في بيان انه لا اعرف منه اولا بالاستقراء
قلنا الاستقراء لا يفيد العلم قوله ثانيا الاعم جزء الاخص قلنا ليس كذلك على الاطلاق
بل قد يكون عرضا عاما والوجود يجوز ان يكون كذلك قوله ثالثا النفس الانسانية
قابلة للتصورات وفاعلها دائم الفيض قلنا هذا الدليل مبني على كون الفاعل موجبا
بالذات ونحن لا نقول به بل جميع الحوادث عندنا مستندة الى الفاعل المختار فيجوز ان
يخلق العلم بالخاص دون العام وايضا قوله شروط العام ومعانداته اقل لا يلزم كونه
اعرف لان كون العام شروطه ومعانداته اقل انما هو بالنسبة الى الخارج لان الموجود
في الخارج الاشخاص والهويات لكن يصدق عليها مفهومات مترتبة بالعموم والخصوص كالصنف
والنوع والجنس القريب والبعيد والابعد فالابعد فكل مفهوم يكون تحققه في الاشخاص
وتناوله لها اكثر كان اعم فالمشترك بين زيد مثلا وبين بني جنسه الابعد كالجوهر اعم من
المشترك بينه وبين بني جنسه البعيد كالجسم وهو اعم من المشترك بينه وبين بني جنسه المتوسط كالجسم
النامي وهو اعم من المشترك بينه وبين بني جنسه القريب كالحيوان وهو اعم من المشترك بينه وبين
بني نوعه كالانسان وهو اعم من المشترك بينه وبين بني صنفه كالتركي وكل ما شرط في تحقق
الجوهرية في الخارج ومعاند تحققه فيه شرط لتحقق الجسمية ومعاند وهكذا الحكم في المفهومات المتنازلة
حتى يكون جميع شروط النوع والاجناس ومعانداتها شروطا ومعاندا للصنف من غير عكس

بين ظ
بين ط
منه ظ

فكلما تحقق الخاص يتحقق العام مع شروطه واسنى معاندا ته فيه من غير عكس كلي بالنسبة الى الذهن
اولا علاقة بين الصورتين فيجوز ان يحصل صورة الخاص في الذهن بدون حصول صورة العام
ولا تنافي بينهما ايضا اذ الصور الذهنية متفاوتة غير متنافية اذ الضد مع الضد اقرب حصولا في الذهن
منه بدونه المذهب الثاني في الوجود انه متصور بالكسب لوجهين الاول ان الوجود اما نفس
الماهية فلا يكون بديهيا كالماهيات واما زايد عليها فيكون من عوارضها والعارض غير مستقل بالمعقولية
بل يتعقل تبعا لمعروضه فيكون تعقل الوجود تبعا لتعقل معروضاته التي هي الماهيات وهي مكتسبة
فتعقل الوجود التابع لها اولى ان يكون كسبيا والجواب بجواز انه زايد ويمنع كون تعقله تابعا
لتعقل الماهية فانه قد تصور مفهوم العارض دون ملاحظة المعروض ومن يدعي كونه اولى الاوائل
في التصورات كيف يسلم كون تعقله مسبوقا بتعقل الغير سلمنا لكن لا يكفي في تصوره تصور ماهية معينة
والماهيات ليست باسرها كسبية بل بعضها بديهية فقد يتعقل تبعا لها فلا يلزم كونه مكتسبا واجاب
بعضهم بان تعقله تابع لتعقل ماهية ما لا لتعقل ماهية مخصوصة وتعقل ماهية ما ايضا اولي قال الامام
الرازي ان الماهية من حيث هي [illegible] ايضا من عوارض الماهيات المخصوصة فلا يستقل بالمعقولية فيعود
الاشكال بعينه فيها الثاني لو كان تصور الوجود ضروريا لما اشتغل العقلا بتعريفه كما لا يشتغلون
بالبرهان على القضايا البديهية والا لكان تحصيلا للحاصل لكن قد عرفوه والجواب ما ذكره الامام
الرازي في اول مباحث الوجود ان التعريف على وجهين احدهما ان يكون الغرض منه افادة تصور مجهول ل
بواسطة تصور حاصل وثانيهما ان يكون الغرض منه التنبيه على الشيء بعلامة متميزة وان كان الحق
من الموقف ليلتفت النفس اليه بخصوصه ويميزه من بين ساير المتصورات فيعلم انه المراد باللفظ
منها الذي يطلق عليه وتعريف البديهي على الوجه الاول ممتنع دون الثاني واجاب ايضا
عن منع الشبهة في هذا المحل بان احدا لم يشتغل بتعريف حصول الشيء وثبوته الذي هو
الوجود لكنهم لما اعتقدوا ان الوجود هو علة حصول الشيء لا نفس حصوله لا جرم اشتغلوا بتعريفه
بتعريف ذلك ولا شك انها لو كانت ثابتة لاحتاجت الى التعريف فالحاصل ان ما هو حقيقته
غير ما عرفوه وما عرفوه غير حقيقته المذهب الثالث في الوجود انه غير متصور اصلا لوجهين
الاول ان تصوره بتميزه عن غيره اذ العلم نفس او صفة ذات تميز وتميزه عن غيره موقوف تعقله
على تعقل السلب المطلق لان معناه انه ليس ذلك الغير وذلك سلب مخصوص فيتوقف تعقله على
تعقل السلب المطلق والسلب المطلق لكونه عدما مطلقا لا يعقل الا مضافا الى الوجود فيتوقف تعقل
الوجود على نفسه فيكون تعقله محالا والجواب ان تصور الوجود بتميزه عن غيره لا بالعلم بتميزه
وهذا يتوقف على تعقل السلب دون الاول سلمناه لكن ليس غيره سلب لا يعقل الا بعد الايجاب
وهاهنا غير العدم والوجود كما عرفت في بداية الوجود الثاني انه لو تصور الوجود يلزم اجتماع

من حيث هي

المثل

الشيء

والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان التصور حصول صورة مساوية للمتصور في النفس
فلو تصور الوجود لارتسمت صورة مساوية لذواتنا في ذواتنا فكذا لك هاهنا يكفي في ادراكنا
لحقيقة الوجود حصول الوجود لذواتنا ولا حاجة الى استحضار صورة اخرى من الوجود في ذواتنا
ليجتمع صورتا الوجود سلمنا اجتماعهما لكن يمنع تماثلهما لان الصورة المنتزعة من الوجود كلية والوجود
الحاصل للشيء جزئي ولا تماثل بينهما ثم القايلون بان الوجود كسبي ذكروا فيه عبارات
الاول انه ثابت العين الى ثابت عينه من حيث هو هو فان ماهيات من الموجودات
ثبوتها ليس بالعين بل بالغير وهو الوجود الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل او الى حادث و
قديم الثالثة انه ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وانما قلنا يصح كما ذكره الامام الرازي وغيره لان الوجود
من حيث هو لا يلزم ان يعلم ويخبر عنه وكل هذه التعريفات بالنسبة الى ما اشتبه عليه الكون بما
هو جنس مع انها تعريف بالاخفى فان الجمهور يعرفون الوجود ولا يعرفون ما ذكروه في تعريفه
ولان تصور العين والمؤثر والمتاثر وهو موجود له اول وهو موجود لا اول له والخبر كلها اخص من تصور
الوجود بل هي تعريفات لفظية وفي قول المصنف وذكر فيه عبارات اشعار بهذا قال
المقصد الثاني الخ اقول المقصد الثاني في انه مشترك ام لا وفيه مذاهب الاول
انه مشترك لفظا بين الواجب والممكن لكنه بين الممكنات معنوي وهو مذهب بعض المتأخرين
كالكشي ومن تبعه ولم يذكره المصنف هنا فاقتصر على ذكر المذهبين الاولين المذهب الاول انه
مشترك معنى بين جميع الموجودات واليه ذهب الحكما والمعتزلة غير ابي الحسين منا والآنه مشكك
عند الحكما ومتواط عند اصحابنا الذاهبين الى الاشتراك واحتجوا عليه بوجوه الاول لو لم يكن
مشتركا لزال اعتقاد الوجود عند زوال اعتقاد الخصوصيات وعبارة اخرى لامتنع
الجزم به عند التردد في الخصوصيات والحاصل انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجمع بين اعتقاد
الوجود والتردد في الخصوصيات والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه لو لم يكن مشتركا لكان
وجود كل شيء نفس ماهيته المعينة او مختصا بها وعلى التقديرين يلزم زواله عند زوال الماهية اما على الاول
فظ واما على الثاني فلان زوال الخاصة عند زوال ملزومها واما بيان بطلان التالي فلان اعتقاد
كونه جوهرا يزول باعتقاد كونه عرضا وكذا اعتقاد كون الشيء ممكنا يزول باعتقاد كونه واجبا
واعتقاد كونه موجودا لا يزول بواحد منها لا يقال بطلان التالي مع اذ يزول اعتقاد وجود الجوهر
بزوال اعتقاد الجوهرية لكن لما كان الوجود مشتركا لفظا بين الجوهر والعرض بل بين جميع الموجودات
بقي الجزم عند التردد في الخصوصيات بان مسمى لفظ الوجود باق في الجميع لا انه امر واحد مشترك
بين الجميع لانا نقول هذا الجزم باق وان فرضنا العلم بالوضع والخلف باختلاف اللغات
فعلمنا انه ليس للاشتراك اللفظي الثاني ان الوجود مورد القسمة الى الواجب والممكن ووجود الممكن

له في النفس للاشكال بغير وجودا
العضا يجمع بين الوجود يعود بان
يلزم اجتماع المثلين الحاصل يعلم
الوجود الذي اذ لا يكفي في
ادراكنا لذواتنا حصول ذواتنا
لذواتنا عن ان يحتاج فيه
الى استحضار صورة مساوية
صح

مشترك له

عدم

الى الجوهر والعرض ومورد القسمة مشترك بين اقسامه فالوجود مشترك بين اقسامه لا يقال
ان اردت بالاشتراك اللفظي منع ان الوجود مشترك لفظا وهو غير مطلوب وان اردت به
المعنوي فكلية الكبرى ممنوعة اذ العين مورد القسمة الى النوابع والباصرة مع ليس مشتركا بينهما
معنى بل لفظا لانا نقول نريد الثاني ونقيد الوسط بالقسمة التي يمكن الحصر فيها ولا يتوقف على العلم
بالوضع ولا يختلف باللغات والجواب عن هذين الدليلين النقض بالماهية والتشخص فانهما
ليسا مشتركين وتوجيهه ظاهر والتحقيق انه ان اريد باشتراك الوجود انه معنى واحد يشترك فيه
الموجودات سواء كان عارضا او تمام حقيقتها فاشتراك الوجود والتشخص مسلم بهذا المعنى وان
اريد باشتراكه ان ما صدق عليه الوجود من افراده المندرجة تحته متماثلة فيه فلا يلزم من هذين الدليلين والنقض
بها وارد واجيب عن الثاني ايضا بان المورد لا يجب ان يكون مشتركا بين الجميع لجواز ان يكون بين
المقسم والقسم عموم من وجه كقولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم منه كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات
اللهم الا ان تكيف القسمة بالاولية الوجه الثالث ان الوجود مشترك لان مقابله العدم ومقابل العدم
يجب ان يكون معنويا واحدا فيشترك اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان العدم مفهوم واحد
اذ لا امتياز فيه بالذات فكذا مقابله والا لبطل الحصر العقلي فيهما ضرورة انه لا حصر في العدم المطلق والوجود
الخاص كما لا حصر في قولنا الشيء اما اسود او معدوم والجواب منع الكبرى قوله لان العدم مفهوم
واحد قلنا مم لا انه يقابل الوجود واحد المتقابلين يستلزم تعدد الاخر فمن يقول ان الوجود متعدد و
وجود كل شيء عين حقيقته كيف يسلم ان العدم مفهوم واحد بل بازاء كل وجود عدم خاص هو رفعه
والترديد بينهما حاصر الرابع انا نعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود من الشركة ما ليس
بين الموجود والمعدوم فانا نعلم ان بين السواد والبياض من الاشتراك في الحصول ما ليس بين احدهما
وبين العنقاء وهو المعني بالوجود ويجب ان يقيد بقولنا مع قطع النظر عن الوضع لئلا يقال ان
الاشتراك بين الوجودات انما هو في الاسم وهذا الوجه ذكره الامام الرازي في المباحث
المشرقية وقال ايضا في غيره وربما احتج المنكرون الى دعوى الضرورة وتبعه صاحب المطالع وصاحب
التجريد وصاحب الصحايف والجواب ان نقول اولا دعوى الضرورة في محل النزاع لا يسمع
وثانيا النقض بالماهية والتشخص كما مر وثالثا انه من قال ان الوجود غير مشترك نقول لكونه
مشتركا من حيث لا يشعر فان حكمه بانه غير مشترك غير مقتصر على وجود واحد بل على كل وجود فلو كان
مفهوم الوجود مختلفا كان يحتاج الى ان يبرهن على كل واحد واحد بل على كل وجود انه غير مشترك وليس
كذلك فان الخصم يعترف بان حجته على ان الوجود غير مشترك متناول كل وجود فاذن الوجود
مشترك والجواب ان من يقول الوجود غير مشترك يريد السلب لا العدول اي لا يوجد معنى مشترك
بين الموجودات هو الوجود وذلك لا يقتضي وجود امر مشترك لان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع

كما يقال

انه النقل م

45

كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين السادس لو لم يكن الوجود مشتركا لم يتميز الواجب
عن الممكن واللازم باطل بيان الملازمة ان مفهوم الوجود اذا كان مختلفا جاز ان يكون باحد
مفهوميه واجبا لشيء وبالاخر ممكنا فيكون الشيء الواحد واجبا ممكنا فلا تميز بخلاف ما اذا كان
المفهوم واحدا لاستحالة ان يكون المفهوم الواحد ممكنا لشيء واحد وواجبا له معا بالذات والجواب
منع الملازمة قوله مفهوم الوجود اذا كان مختلفا جاز ان يكون واجبا بمعنى غير واجب بمعنى اخر قلنا لا نم
بل ممنوع ببديهة العقل ان يكون الشيء له وجودان سواء كانا نفس الحقيقة او زايدين او احدهما نفس
الحقيقة والاخر زايدا المذهب الثاني انه ليس بمشترك معنى بل الوجودات متباينة والاشتراك لفظي
وهو مذهب من قال ان وجود كل شيء حقيقته وسيجي حجتهم قال المقصد الثالث في اقول
المقصد الثالث في ان الوجود نفس الحقيقة او جزء منها او خارج عنها اعلم ان لكل موجود حقيقة
هو بها هو وتحصلها هو الوجود فوجوده اما نفس الحقيقة او داخل فيها او خارج عنها والثاني لم
يقل به احد فبقي اثنان والحقيقة اما حقيقة الواجب او الممكن والحاصل من ضرب الاثنين في
مثلها اربع فالوجود اما نفس الحقيقة في الواجب والممكن جميعا او زايد عليها فيهما جميعا او نفسها
في الواجب وزايد عليها في الممكن او بالعكس ولم يذهب اليه احد فبقي ثلثة وذهب الى كل منها طائفة
فلنتكلم عليها المذهب الاول انه نفس الحقيقة في الواجب والممكن جميعا وهو مذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعري وابي الحسين البصري من المعتزلة واتباعهما واحتجوا عليه بوجوه الاول انه لو كان خارجا عنها
لكانت الماهية حينئذ في نفسها غير موجودة بل معدومة ويلزم من انضمام الوجود اليها كونها موجودة معدومة
معا وانه تناقض واجيب بوجهين احدهما النقض بساير الاعراض الزايدة على الماهية غير الوجود
كالسواد مثلا فانه لو صح دليلكم لزم ان لا يكون السواد زايدا على ماهية الجسم الاسود لانه لو كان
زايدا عليه لكان الجسم من حيث هو هو لا اسود ويلزم من انضمام السواد اليه كونه اسود فيكون
اسود لا اسود معا فيجتمع النقيضان وثانيهما الحل وهو انا لا نم ان الوجود لو لم يكن عين الماهية
لكانت الماهية في نفسها معدومة لان الماهية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة لا بمعنى انها
خالية عنهما بل بمعنى انها ليست مقتضية لاحدهما فاذا انضم اليها كانت موجودة الان وجودا مغايرا لها
الثاني لو كان خارجا عنها لكان صفة قايمة بالماهية ولا شك في انه صفة وجودية واتصاف
الماهية بالصفة الوجودية مشروط بوجودها فيلزم ان يكون الماهية لها وجود قبل الاتصاف بالوجود و
واللازم باطل لانه يقتضي ان يكون الشيء موجودا مرتين ولان الوجود المتقدم ان كان عين الماهية لزم ان يتقدم
الشيء على نفسه وان كان غيره فيعود الكلام في ذلك الوجود بان يقال ان كان نفس الماهية ثبت
المدعى وان كان غيرها فيكون صفة وجودية قايمة بها فيكون للماهية قبل هذا الوجود وجود فان كانا
متحدين يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره يعود الكلام فيه وهكذا مرة بعد اخرى فلو لم يكن الوجود

ن

الوجود م

متقدم

عين الماهية يتسلسل الوجودات الى غير النهاية ويلزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين وهو
محال وهو مستحيل لنه منعت المدعى ايضا على هذا التقدير لان قيام جميع الوجودات العارضة للماهية
يقتضي ان يكون لها وجود لامتناع اتصاف المعدوم بالموجود وذلك الوجود لا يجوز ان يكون
زايدا والا لم يكن الجميع جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب ولان ما بالعرض لو لم ينته الى ما بالذات
لم يوجد اصلا واجيب بانا لا نم ان اتصاف الماهية بالصفة الوجودية مشروطة بالوجود مطلقا
بل هذا في اتصافها بالصفة الوجودية التي هي من عوارض الوجود كالحمرة للجسم والخشونة للجرم واما في
اتصافها بالصفة التي هي من عوارض الماهية كالزوجية للثلاثة فلا ولم لا يجوز ان يكون الوجود من
عوارض الماهية فلا يكون اتصاف الماهية به مشروطا بالوجود على ما نقول على طريق المعارضة
اتصافها به ليس مشروطا بالوجود بل يمتنع ان يكون لها وجود قبل الاتصاف لما ذكرتم تعين بطلان
اللازم سلمناه لكن لزوم التسلسل على هذا التقدير ممنوع لان المدعى ان كل موجود عين الماهية فهو
موجبة كلية ونقيضها سالبة جزئية الكلية فيجوز ان ينتهي الى وجود هو عين الحقيقة وهو ليس من المدعى
ولا نسلم ما له هذا ابع ان هذين الدليلين انما يتمان لو بين ان الوجود ليس جزءا من الماهية ايضا
حتى يصح المط اذ لا يلزم من كون الوجود غير زايد على الماهية ان يكون عين الماهية لجواز ان يكون لا زايدا
ولا عينا بل جزءا منها الثالث انه لو كان زايدا وكذا لو كان جزءا لكان موجودا واللازم بط اما الملازمة
فلانه لو لم يكن موجودا لكان معدوما فيلزم اتصافه بنقيضه وهو باطل واما بطلان اللازم فظاهر لانه يكون
له وجود فان كان عينه ثبت المدعى على تقدير عدمه وان كان زايدا كان له وجود آخر وينتقل الكلام اليه
فاما ان يثبت المط على تقدير عدمه او يتسلسل وكلاهما مح واجيب اولا بمنع الملازمة لانه على
تقدير ان يكون زايدا يكون مشتركا فيكون كليا والكلي لكونه من المعقولات الثانية لا وجود له في الخارج
فيكون معدوما قوله يلزم اتصافه بنقيضه وهو باطل قلنا ان اردتم بالاتصاف بنقيضه حمل نقيضه
عليه بالمواطاة فالملازمة ممنوعة اذ نقيض الوجود هو العدم لا المعدوم وان اردتم به حمل نقيضه عليه
بالاشتقاق فبطلان التالي ممنوع اذ يصدق على كل شيء انه ذو نقيض وثانيا بمنع بطلان اللازم اذ
وجود الوجود قد يكون عينه وذلك لان كل وصف وجودي يلحق الغير بواسطة شيء هو من الانواع المتكثرة
فثبوت ذلك الوصف لذلك الشيء يجب ان يكون بالذات والا يكون زايدا عليه لئلا يتسلسل
كالتقدم فان ثبوته للجسم بواسطة ان وجوده غير مسبوق بالعدم وثبوته لنفسه ليس بواسطة
امر آخر لانه هو بعينه وكذا الحدوث على تقدير كونهما وجوديين وسنحقق الكلام فيهما فلو ثبت المدعى
ثبت اللازم اذ المدعى موجبة كلية ونقيضها سالبة جزئية لا سالبة كلية فعلى تقدير رفع الايجاب الكلي يجوز
ان يكون عينا في البعض زايدا في البعض الآخر ولا يلزم خلاف المتنازع فيه الرابع الدليل على ان وجود
الوجود زايد عليها انه لو كان موجودا لكان مشاركا للموجودات في الوجود مخالفا لها في الماهية وما به

الاشتراك

الاشتراك لا يكون تمام ماهية بعض الانواع المندرجة تحته لانا نقول لا نم اذ يجوز ان يقترن
به فصول محصلة للحصص المقترنة بها وهي حصة مجردة غير مقترنة بفصل وتمايزت عن ساير الانواع
بعدم مقارنتها بفصل ما وذلك كما اذا اختلط بعض البياض بسواد فيحصل لون وبعضه بحمرة فيحصل لون
لون آخر وبقي بعضه خالصا فيمتاز عن اللونين الحادثين بكونه مجرد بياض المذهب الثاني
انه غير الحقيقة في الواجب زايد عليها في الممكنات وهو مذهب الحكماء اما انه زايد في الممكن فلما مر
في المذهب الثالث واما انه عين الحقيقة في الواجب فلانه لو لم يكن عينا في الواجب تعالى لكان
اما داخلا فيها وهو ممتنع لاستلزامه تركب الواجب المستلزم لامكانه واما خارجا عنها وهو ايضا مح لانه مح
يكون عارضا لماهيته تعالى قايما بها وكل عارض محتاج في تحققه الى معروضه والمعروض غير العارض فيكون
محتاجا الى غيره وكل ما هو محتاج الى غيره ممكن وكل ممكن له علة ينتج ان وجود الواجب لو كان زايدا
لكان له علة ثم نقول اللازم بط لان تلك العلة اما غير ماهية الواجب وهو بط لان الواجب
مح يكون محتاجا في وجوده الى علة منفصلة فلا يكون واجبا لذاته واما ان يكون ماهيته وهو ايضا بط لان
العلة يجب تقدمها بالوجود على المعلول فيلزم ان يكون ماهيته تعالى متقدمة بوجودها على وجودها وانه مح
لما مر من الوجوه الثلاثة في الدليل الثاني من ادلة الشيخ وهو انه يلزم ان يكون الماهية موجودة وذلك يقتضي
ان يكون موجودا مرتين وايضا يلزم التسلسل او تقدم الشيء على نفسه وايضا على تقدير امكان التسلسل
يلزم المط لان ماهيته ان اقتضت الوجود لم يكن بين الماهية وبين ذلك الوجود وجود آخر فيكون العلة
غير متقدمة بالوجود على المعلول وذلك مح وان لم تقتضه فلا يكون علة له وقد فرضنا علة هف واجيب عنه
بانا سلمنا ان العلة يجب تقدمها على المعلول واما بالوجود فممنوع ولم لا يجوز ان يكون تقدمها من حيث
هو لا بالوجود كما في العلة القابلة فان الماهية الممكنة علة قابلة لوجودها عندكم فيكون متقدمة عليه وليس تقدمها
بالوجود لما ذكرتم بعينه من الوجوه الثلثة وكذا العلة المقومة فان اجزاء الماهية علة لقوام الماهية متقدمة
عليها وليس تقدمها بالوجود والا لكان الشك في وجودها شكا في هذا التقدم وليس كذلك لانا نجزم
بهذا التقدم حال التردد في الوجود لا يقال تقدم اجزاء الماهية عليها ايضا بالوجود لا على معنى ان هذا الاعتبار
لا يتحقق الا عند تحقق الوجود لما ذكرتم بل على معنى انها متى وجدا كان الوجود للجزء قبل كونه للكل وهذا التقدم
حاصل على تقدير الوجود وسواء كان الوجود حاصلا ام لا فانا اذا قلنا الاثنان متقدم على الاربعة في الوجود
لا نعني به انهما موجودان والاثنان متقدم على الاربعة بالوجود بل نعني به انهما متى وجدا لزم هذا التقدم
وهذا الحكم صحيح وان لم يكن الواحد منهما موجودا لانا نقول هذه الحيثية وهي ان يكون جزء الماهية بحال
لو كان موجودا كان وجوده سابقا على وجود كله حكم حاصل له قبل الوجود وهو من عوارض ذلك الجزء فيكون
معلولا له فنقول ماهية ذلك الجزء علة لتلك الحيثية وليس تقدمها عليها بالوجود ولا تعدده وبذلك يتم المنع
وانت تعلم انه انما يتم لو كانت الحيثية وجودية وهو ممنوع او توقف الكشف عليه لقوام النوع ليس تقدمه منه

علته بالوجود ولا ينتقض والا يلزم ان يوجد الجنس اولا ثم يصير نوعا فلا يكون الفصل سببا لقوام
حقيقة النوع من الجنس فلا تميز الفصل عن الخاصة ثم اجاب الحكماء عن هذا الجواب بانا
لا نتوقف ان كل علة يجب تقدمها على المعلول بالوجود بل العلة الفاعلية وذلك لانه مفيد الوجود
والمفيد للوجود لابد ان يلحظ العقل له وجودا اولا اما لضرورة واما لانه معط للوجود ومعطي الوجود للشيء لابد
ان يكون ذلك الشيء حاصلا له لتميه الاعطاء واما لانه لولا ذلك لانسد باب اثبات الصانع فاما
العلة القابلية فانها مستفيدة للوجود والمستفيد للوجود لابد ان يلحظ العقل الخلو عن الوجود اولا والا له
لزم تحصيل الحاصل واما العلة المقومة فانها داخلة في قوام الماهية من حيث هي هي
ولابد ان يقطع العقل النظر عن وجودها وعدمها والا امتنع الجزم بالتقوم مع التردد في الوجود والعدم
فظهر الفرق بين صورة النزاع وبين العلة الفاعلية وبين ما جعلتموه مستندا او هو العلة القابلية والمقومة
فلا يلزم من جواز تقدم الامرين لا بالوجود لجواز تقدم الاول به وفيه نظر لان دعوى الضرورة في محل
النزاع غير مسموع سلمنا الضرورة فيما اذا كان المستفيد غيره شيئا واما اذا كان يفيد نفسه شيئا فلا لانه لابد
ان لا يكون ذلك الشيء حاصلا له والا لزم تحصيل الحاصل وكونه موجودا مرتين وتقدم الشيء على نفسه او التسلسل
على انه كلام على السند ولان المعطي لشيء قد لا يكون ذلك الشيء حاصلا له كالحركة فانها تسخن مع انها
ليست مسخنة ولانه لا يلزم من نفي الدليل المعين بل عن نفي الدليل مطلقا نفي المدلول المذهب الثالث
انه زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعا وهو مشتمل على بحثين البحث الاول انه زائد على
ماهية الممكن وانما قدم على البحث الثاني لتقدم الممكن على الواجب في التعلم وان كان متاخرا عنه بالذات لعلته
والشرف واستدل عليه بوجوه الاول انه لو لم يكن زائدا على ماهية الممكن لصدق عليها من حيث
من حيث هي هي ما صدق عليها ماخوذة مع الوجود واللازم باطل اذ يصدق عليها مع الوجود د
انها تابى العدم ولا يصدق عليها من حيث هي هي بل هي تقبله او نقول لو لم يكن زائدا لم يكن ضم
الوجود الى الماهية من صدق ما صدق عليها من حيث هي هي واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه
اذا لم يكن زائدا عليها كان اما نفسها فيجب ان يصدق على الماهية مع الوجود ما يصدق عليها من حيث
هي هي كما يصدق على الماهية مع نفسها ما يصدق عليها من حيث هي هي واما داخلا فيها فالماهية
مستلزمة لجزئها فالصادق من حيث هي هي صادق عليها مع الجزء واما بطلان اللازم فلان ماهية
الممكن من حيث هي هي تقبل العدم والا لم يكن ممكنة بل واجبة ومع الوجود لا تقبله لوجوب وجودها ح
المنافي لامكان عدمها ولان القابل يجب اجتماعه مع المقبول بالفعل والوجود لا يجتمع مع العدم فكذا الماهية
معه ضرورة ان منع الجمع بين الشيئين والاول لازم او مستلزم منع الجمع بينه وبين ذلك الاخر واجيب عنه بانكم
ان اردتم بقابلية الماهية العدم انها تثبت حالة العدم وتجتمع معه بالفعل خالية عن الوجود فلا نسلم انها
قابلة للعدم بهذا المعنى اذ الماهية حالة العدم لا ثبوت لها اصلا عندنا نعم هذا انما يتجه على

مذهب

47

تابى العدم لا الوجود

مذهب من يقول ان المعدوم الممكن ثابت وان اردتم انه يجوز ارتفاعها فلا نم انها لو اخذت
مع الوجود الممكن ليست قابلة للعدم بهذا المعنى اذ يصح ارتفاعه والا كان واجبا لو وجب
وجودها ح قلنا الضرورة ههنا بشرط الوصف فلا ينافي الامكان الذاتي فبطلان اللازم
في الملازمتين مع هذا مع ان الملازمة ايضا ممنوعة اذ يصدق على الماهية من حيث هي هي انها
لا بشرط شيء واذا اخذت مع نفسها او جزئها لا يصدق عليها انها لا بشرط شيء بل انما يصدق
بشرط شيء الثاني انه يصح منا ان نعقل الممكن كماهية المثلث مثلا ونشك في وجودها
والمشكوك ليس نفس المعلوم ولا داخلا فيه فان قيل ان اردتم انا نعقل الماهية ونشك
في وجودها الخارجي فالدليل مسلم لكن لا يحصل مطلوبكم لان المدعى ان الوجود مطلقا سواء كان خارجيا
او ذهنيا زائد على الماهية واللازم ان الوجود الخارجي زائد وان اردتم انا نعقل الماهية
ونشك في وجودها الذهني او المطلق فالدليل ممنوع لان تعقل الماهية عبارة عن وجودها
في الذهن ويستحيل ان نعقل الماهية ونشك في وجودها الذهني او المطلق فالدليل لا ينتج
لان تعقل الماهية عبارة عن وجودها في الذهن ويستحيل ان نعقل الماهية عند عدمها
في الذهن قلنا نختار الثاني ونحن لا نقول بالوجود الذهني فيتم الدليل وعلى تقدير التسليم
نقول حصول الشيء غير تصوره وغير مستلزم له فيمكننا ان نعقل الماهية عند ما نشك
في انه هل لذلك المعقول وجود في الذهن ام لا ولذلك اختلف في ان التعقل عبارة عن صورة
المعقول في الذهن او عن تعلق القوة العاقلة بالمعقول ومن ذهب الى الاول اثبته بالدليل
والبرهان نذهب الى ان الماهية عند ما نشك في وجودها الذهني وان كان لازما للشعور بها
لكن الشعور به ليس لازما للشعور بها وايضا فان الماهية التي توجد في الاعيان قد لا نخ تدبيل
تكون معقولة لعاقل فحقيقتها حاصلة ووجودها الذهني غير حاصل وذلك يبطل المط واجاب
عن هذا الوجه صاحب اللباب بان هذا الدليل غير منتج لان حاصله ان ماهية الممكن
معلومة ووجودها غير معلومة لانه مشكوك فيه وهذا قياس من الشكل الثاني والوسط
فيه غير مكرر لان المعلوم في الصغرى بمعنى المتصور وفي الكبرى بمعنى المصدق اي ماهية الممكن
متصورة ووجودها غير مصدق بثبوته لها فلا ينتج وضعفه المص لان المعلوم في الصغرى ايضا
بمعنى التصديق اذ المراد ان الماهية غير مشكوك في ثبوتها لنفسها اي يصدق بثبوتها لها والوجود
مشكوك في ثبوته لها اي غير مصدق في ثبوته لها فيتحد الوسط واجاب عنه صاحب الصحائف
بان هذا اثبات للقاعدة الكلية لان المدعى ان كل وجود كل شيء زائد عليه فالدليل على تقدير
صحته لا يفيد المط نعم لو كان المراد من مذهب من يقول ان وجود كل شيء عينه لتم اذ يكفي
في ابطال الموجبة الكلية السالبة الجزئية الثالث انه لو لم يكن زائدا لما افاد حمله على الماهية

فايرع متجددة واللازم باطل اما الملازمة فلانه لولم يكن زايدا لكان اما نفس الماهية او داخلاً
فيها فكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد والموجود موجود او السواد لون ولا شك
انه لا يفيد فايدة وبعيد هذه زيادة من الكلام واما بطلان اللازم فظاهر السوابع انه لولم يكن زايدا
لكان اما نفس الماهية او جزؤها وكلاهما بط اما الاول فلان الوجود مشترك لما عرفت من الادلة
والماهية غير مشتركة فنتج من الثاني الوجود ليس بالماهية واما الثاني فلوجهين احدهما انه لو كان جزءا لها
لكان ذاتيا اعم اذ لا نعني بالجزء الا الذاتي وسوى الامور العامه ولو كان ذاتيا اعم لكان جنسا الا انا لا
لا نعني بالجنس الا الذاتي المشترك ولو كان جنسا لتسلسل الوجودات لان الامور المتخالفة
المندرجة تحته انما تمتاز بعضها عن البعض بفصول ضرورة كون ما به الاشتراك غير ما به الامتياز وتلك
الفصول يجب ان تكون موجودة لانها متقومة للماهية الموجودة ومقوم الموجود موجود ولان الفصل
علة للجنس والجنس هنا هو الوجود وعلة الوجود يجب ان تكون موجودة فاذن الفصل يكون مشاركا
للنوع في ماهية الجنس فيستدعي فصلا آخر والكلام فيه كالكلام في الاول فيحتاج كل فصل الى فصل آخر
فيلزم ان يكون بين الوجود والماهية وجودات الى غير النهاية وانه مح لاستلزامه حصر ما لا يتناهى
بين حاصرين ولان كل مركب ينتهي تركيبه الى البسايط فلا بد من الانتهاء الى فصل موجود بسيط
لا يكون الوجود داخلا فيه ولان الكثرة وان كانت غير متناهية لا بد ان يوجد الواحد لانه مبدأ
الكثرة فلو انتفى لانتفت فيلزم موجود بسيط لا يكون الوجود داخلا فيه ويلزم خلاف التقدير وثانيهما
ان الوجود اما جوهر او عرض لانه اما قايم بذاته او لا فان كان جوهرا لا يكون جزءا للعرض لان ما كان
جزؤه جوهرا جوهر فيكون العرض جوهرا هف وان كان عرضا لا يكون جزءا للجوهر لان الجزء متقوم للكل
والعرض لا يتقوم الجوهر والا لزم كون الجوهر عرضا واجيب عن هذا الوجه بانا نختار كونه
جزءا ونمنع لزوم التسلسل على الوجه الاول لان المدعى ان وجود كل شي زايد على ماهيته كلية
ونقيضها سالبة جزئية فعلى تقدير عدم المدعى لا يجب ان يكون داخلا في الجميع فيجوز ان يكون داخلا
في ماهية الانواع جنسا لها وزايدا على ماهية الفصول عرضا عاما لها وذلك كالجوهر فانه جنس لماهية
انواع الجوهر وعرض عام لفصولها لان فصل الانواع الجوهرية يجب ان يكون جوهرا لما عرفت مع
ان فصولها يجب انتهاؤها الى البسايط فالجوهر المطلق عرض لها ونمنع المنفصلة على الوجه
الثاني اذ يجوز ارتفاعهما لان الجوهر والعرض من اقسام الموجود والوجود المطلق ليس من اقسامه
ثم ذكر المصنف تحقيقا يعلم منه جواب هذه الوجوه الاربعة وهو ان لكل شي مفهوما وما صدق
عليه ومفهوم الوجود مغاير لمفهوم الماهية وزايد عليها وهو واقع لا شبهة به والوجوه الاربعة لو تمت
انما تدل على تغاير المفهومين وليس هذا محل النزاع فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد مفهوم الوجود سوم
بل النزاع انما وقع في ان ما صدق عليه احدهما هل هو بعينه ما صدق عليه الاخر ام لا والحق فيه ان احدهما

عين

عين الآخر وليس لهما هويتان متمايزتان في الخارج يتقوم احديهما بالاخرى والا لكان للماهية
هوية مع قطع النظر عن الوجود فكان لها قبل الوجود وجود وللوجود هوية اخرى فيلزم ان يكون
للماهية وجودات غير متناهية كما ذهب اليه الشيخ وقام عليه نحوي ودليله فمن اثبت الوجود
الذهني وافق في اتحادهما عينا وخالفه في تغايرهما ذهنا وقال العقل يفصل الماهية
الخارجية الى امرين ماهية ووجود فيحصل منهما صورتان في العقل مطابقتان للماهية
الخارجية ومن لم يثبته قال باتحادهما مطلقا والدليل على انهم ارادوا بزيادته زيادته
ذهنا قول الشيخ ابي علي قدس الله روحه في الشفاء ان الوجود من المعقولات الثانية
فليس في الاعيان عين موجود او شي انما الموجود سواد او انسان وذلك كالحقيقة و
التشخص فان احدهما عين الآخر في الخارج وزايد عليه ذهنا وكالذاتيات والعرضيات
بل ساير الكليات فان وجوداتها عين وجود الاشخاص في الخارج وان تغاير وجوداتها
ذهنا فظهر ان النزاع في كون الوجود عين الماهية او لا راجع الى الوجود الذهني وان ما اختاره
المتأخرون منا من ان الوجود زايد في الكل مع نفيهم الوجود الذهني بعيد عن التحقيق وهذا التحقيق
قريب مما ذهب اليه صاحب الاشراق فانه قال وجود الممكنات نفس الماهية في الخارج
اذ لو تميز احدهما عن الاخر لكان للماهية هوية وللوجود هوية اخرى فهما موجودان في الخارج فيلزم
ان يكون للماهية وجودات غير متناهية فالوجود والماهية في الاعيان شي واحد الا ان العقل
يفصل الماهية الخارجية الى امرين ماهية ووجود فيحصل منهما صورتان في العقل مطابقتان للماهية
الخارجية والوجود العام لا وقوع له في الاعيان وانما هو في الذهن فقط قال الحكماء اقول
في ان الوجود زايد على ماهية الواجب ويدل عليه وجوه الوجه الاول انه لو لم يكن زايدا
على ماهية الواجب لكان اما داخلا فيها ويلزم تركيبه المستلزم للامكان المنافي للوجوب واما عينها
فيكون حقيقته هو الوجود المجرد والتجرد صفة عارضة للوجود لان مفهوم الوجود من حيث هو وجود
مغاير لمفهوم كونه مقارنا للماهية او غير مقارن لها فيحتاج في عروضه للوجود الى علة معلقة اما ذات الوجود
ونفس الذات لا تختلف ولا تتخلف فينبغي ان يكون وجود الممكنات مجردا غير مقارن للماهية وقد
ابطلناه بالادلة الدالة على انه زايد عليها واما غيره فيحتاج وجود الواجب في تجرده الى سبب منفصل فلا يكون
واجبا لذاته هف وقد تقرر هذا الوجود ان اقتضى التجرد فكان كل وجود مجردا وقد ابطلناه في الممكن
وان اقتضى اللاتجرد فيكون وجود الواجب زايدا او هو المط وان لم يقتض شيئا منهما فيكون عروض
كل منهما بسبب منفصل فيحتاج الواجب في تجرده الى المنفصل هف لا يقال التجرد امر عدمي فلا يحتاج
الى العلة لانا نقول ليس عدما مطلقا بل مضافا فيحتاج الى عدم علة المقارنة ويتم الدليل الوجه الثاني
انه لو لم يكن زايدا لكان اما داخلا في ماهيته فيلزم تركب الواجب وقد عرفت بطلانه واما عينها وهو محال

لان وجود الواجب مبدا وعلة لوجود الممكنات فالمبدا اما وجوده مطلقا او مع التجرد بوجوده
والاول بط لان ماهية الوجود حاصلة في جميع الممكنات فيجب ان يكون وجود كل ممكن علة لكل الا
الواجب فيكون علة لنفسه ولعلله وبطلانه اظهر من ان يخفى والثاني ايضا بط لان التجرد قيد عدمي
لكونه عبارة عن عدم المقارنة فيلزم ان يكون القيد العدمي داخلا في علة الوجود وهو ينسد باب اثبات الصانع
ولترجح هكذا لو كان وجود الواجب عينا لكان حقيقة اما الوجود مطلقا فيلزم ان يكون وجود
الواجب مقارنا لجميع الممكنات حتى الجمادات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما الوجود
مع قيد التجرد فيكون القيد العدمي داخلا في حقيقته وهو لا يمكن كما ان المبدا وجوده
مطلقا لكن التجرد شرطه فلا يلزم ان يكون وجود كل ممكن علة لمعلولات الواجب لانتفاء الشرط
فيه لانا نقول يلزم ان يكون وجود كل ممكن علة لمعلولات الواجب الا انه تخلف عنه الاثر لانتفاء الشرط
وهو التجرد ولان الشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر لا ذاته فيكون وجود كل ممكن علة لنفسه ولعلله وقد
اجاب عن هذين الوجهين الفاضل نصير الدين الطوسي بما حاصله ان النزاع في وجوده الخاص
به المخالف لساير الوجودات لقيامه بالذات لا في الوجود العام الذي هو لازم لذلك الوجود وساير
الوجودات فلم لا يجوز ان يكون الاول وهو ما صدق عليه انه وجود غير زايد في الواجب بل عينا دون الممكن
ويكون المبدا هو النفس التجرد وهو ذلك الوجود ولا يلزم كون وجود الممكن ايضا كذلك لان ما صدق
عليه الوجود في احدهما مخالف للاخر فيجوز اختلاف مقتضاهما من الوجوب واللاوجوب والمبدائية
واللامبدائية واما حصتهما من مفهوم الكون العام في الاعيان فزايدة عليهما وليست مقتضية للمبدا
وهذا صرح ابن سينا في المباحثات قال ان عني بالوجود ذلك الوجود فلا مشاركة فيه وان عني به
ما يقابل العدم ويقع فيه الشركة فذلك من لوازم واجبيته فيكون ماهيته تحليلها الوجود اي هذا الوجود
الذي هو مشترك فيه فيكون هذا الوجود من حيث هو كذا من لوازم ماهيته قال المصنف وهذا الجواب
لا يشفي عليلا لانه اعتراف بان حصة الكون عارضة لماهية الواجب كما انها عارضة لماهية الممكنات وهو غير
ما ادعيناه والى هذا اشار الامام الرازي في المباحث المشرقية قال فان قيل الوجود الذي يشارك فيه
الممكنات في المفهوم لازم لماهية الواجب فيكون قد حصل الوجود في واجب الوجود مقارنا لماهيته و
هذا ترك لمذهب الحكما بالكلية واختيار لما ذكرناه فان قالوا لا نم انه ترك لمذهبنا لان حصة الكون
وان كانت زايدة في الواجب والممكن لكن فيهما فرق من وجه آخر وهو ان في الممكن ثلثة امور احدها الماهية وثانيها
حصة الكون المطلق وثالثها الوجود الخاص وهو ما صدق عليه الوجود وانه زايد على ماهيته عارض لها موصوف
بالحصة وفي الواجب امران احدهما الماهية وثانيها حصة الكون فالوجود الخاص عارض في الممكن عين في
الواجب فافترقا وهذا عين ما ذهبنا اليه قلت لا نم ان في الممكن امرا ثالثا وراء الماهية وحصة الكون فانه
لم يقم عليه دليل ولم يقل احد كيف ولو كان كذلك لزم كونه موجودا بوجودين احدهما الوجود الخاص والثاني

حصة

حصة الكون ومع ذلك يلزم الترجيح بلا مرجح اذ ليس احدهما اولى بالعارضية من الاخر وان التزم
ثبوت ذلك الامر في الممكن التزمنا عدمه في الواجب فيكون وجوده زايدا وطالبناكم باثباته في
الممكن اذا عرفت ضعف هذا الجواب فاعلم ان لنا جوابين احدهما ما ذكره الفاضل نصير الدين
الطوسي ايضا في شرح الاشارات وهو ان الوجود مقول بالتشكيك فانه يقع على العلة والمعلول بالتقدم
والتاخر وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالجوهر والحركة بالشدة والضعف
بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلاثة لان وجود الواجب علة لوجود الممكن وهو مقتضى ذاته وازلي ابدي بخلاف
وجود الممكن والمقول بالتشكيك على الاشياء مختلفة لا يكون ماهية ولا جزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية لا تختلف
ولا جزؤها بل لا يكون عارضا خارجا لازما او مفارقا كالبياض مثلا المقول على بياض الثلج والعاج لا على
السواء فهو ليس ماهية ولا جزء ماهية لهما بل لازم اياهما من خارج فالوجود الواقع على وجود الواجب ووجود الممكن لا بالسوية
على ما بينها بل على وجودي الماهيتين عارض لهما ممتنع عليهما وقوع لازم خارجي غير مقوم ووجوداهما مختلفان
بالماهية والمختلفان بالحقيقة المشتركان في عارض يجوز ان يختلف احكامهما فيجوز ان يكون وجود الواجب
مبدا ومقتضيا للتجرد دون وجود الممكن اذ لا يلزم من تساوي العارض تساوي المعروضات وذلك
كالنور المقول بالتشكيك على الانوار فيجوز ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف ساير الانوار وكا
المشتركة بين الحرارات مع ان بعضها يقتضي استعداد الكيموس واستعداد تبدل الصور النوعية كالحرارة
بخلاف ساير الحرارات وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة بالماهية لا يقال كون الوجود مشككا لا
يمنع مساواة وجود الواجب والممكن في تمام الحقيقة والا لما لم يشتركا في ذاتي اصلا لزم المباينة الكلية بين
الوجودين فلا يكون الوجود مشتركا معنى وان اشتركا في ذاتي والتقدير انه لا مساواة بينهما فيجب ان يتمايزا بذاتي
آخر فيلزم التركيب في الوجود وسيع سيماني الواجب والبقا الواقع على الاشيا بالتشكيك لابد ان يكون
عوارضها لما عرفت فالمعروضات ان اشتركت في ذاتي لزم التركيب في الوجود والا يكون متباينة
بالذات مشتركة في هذا العارض وهو عين المدعى وهذان الاعتراضان ذكرهما صاحب الطوالع لانا
نجيب عن الاول بان التساوي في مفهوم الوجود لا ينافي المباينة فيما صدق عليه وعن الثاني
بان النزاع فيما صدق عليه الوجود لا في مفهومه وثانيهما لا نم ان وجود الواجب لو كان مبدا ومقتضيا للتجرد
كان وجود الممكن ايضا كذلك وانما يلزم هذا لو كان الوجود مقولا بالتواطؤ وهو ليس بلازم ولم لا يجوز ان
يكون مقولا بالتشكيك واقعا على الوجودات المختلفة بالحقيقة فيكون وجود الواجب مبدا ومقتضيا
للتجرد دون وجود الممكن وذلك كالماهية والتشخص والنور والحرارة فان بعض ما صدق عليه احد هذه الامور
يقتضي ما لا يقتضيه البعض الاخر لاختلاف ما صدق هو عليه وان كان المفهوم مشتركا وهذا الجواب
هو بعينه الجواب الاول مع طرح مؤنة بيان التشكيك والقناعة بمجرد المنع الوجه الثالث ان الواجب
يجب اتصافه بالوجوب وهو مفهوم اضافي لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود وكل اضافي يقتضي

طرفين يضاف ويضاف اليه فلو كان وجوده تع عين ماهيته لزم ان يكون الاضافة واقعة بين الشي
ونفسه اجيب بمنع كون الوجوب امرا اضافيا لانه عبارة عن الشي الذي يقتضيه الذات عن
الغير وذات الواجب يميزه بنفسه عن الغير فكيف يكون اضافيا الوجه الرابع وهو المنسوب الى
الحكما انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على ساير افراده بما ذكروا في اثبات
هيولى الافلاك وفي وجوب كون الابعاد الجسمانية في مادة وبه ابطلوا المثل المجردة وفي ابطال مذهب
ديمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان يختلف مقتضياتها
اعني الوجوب واللاعروض وقد بينا انه عارض في الممكن فيكون عارضا في الواجب ايضا وهو المطلوب اجيب
بان الوجود ليس طبيعة نوعية اذ الطبيعة النوعية يكون في الاشخاص على السواء ويقع عليها بالتواطؤ والوجود
ليس كذلك قال المقصد ع اقول المقصد الرابع في الوجود الذهني اثبته الحكما ونفاه
المتكلمون قال صاحب الصحايف تحرير محل النزاع عسير لان مرادهم ان كان في حصول الشي الخارجي بعينه
في الذهن فهذا مما لم يذهب اليه احد كيف ويلزم كون الشي الواحد في ان واحد موجودا في مكانين
او اكثر اذا علمه عاملان او اكثر وان كان في حصول صورته مطلقا فذلك انكار امر ضروري وان كان في حصول
صورة بحيث يرتسم من حقيقته عند الذهن مثال مطابق بحيث لو كان في الخارج لكان هو بعينه فله وجه
واعلم ان النزاع فيه راجع الى النزاع في ماهية العلم فمن فسره بحصول الصورة عند العقل او بانتقاش النفس
عند انطباع الصورة فيها كالحكما اثبته ومن فسره بالتعلق بين العالم وبين المعلوم او بكيفية تعرض لها ذلك التعلق
كالمتكلمين نفاه وتحقيقه ان العلم الاضافية من تعلق بين العقل والمعقول بسببه يمتاز المعلوم عند العقل عن
غيره فذلك التعلق اما هو بين التعقل وبين المعقول نفسه او عينه وبين صورته المطابقة له قال
الشيخ بالاول والفاضل الاصفهاني بجزئيات من قبيل العلوم لانه انما عبارة عن تعلق بين
النفس والمحسوس يمتاز بسببه عن غيره كالعلم واثبت ان الله تع عالم بالجزئيات على وجه جزئي وان الادراك
خيال باطل وقالت الاشاعرة لو ثبت الوجود الذهني لزم كون الذهن حارا وباردا ولزم حصول
الجبل والسماء بعينهما في ذهننا وهو ضروري البطلان وقالت الحكما بالثاني وفرعوا على ان الاحساس ليس
بعلم وان الله هو عالم بالجزئيات على وجه كلي لا على وجه جزئي قال صاحب الاشراق في بحث الابصار اختلف
فيه فقال بعضهم انه انطباع صورة المرئي في الرائي وقال اخرون خروج شعاع يحيط بالمرئي ومن انصف
من نفسه اعترف بصعوبة هذه المسئلة وذلك لانه متى قال بالانطباع يلزمه ان لا يكون الجدار مثلا هو المرئي
بل الصورة المطابقة له والجدار انما يمتاز بالمطابقة الى الصورة وهذا محال اذ يجب كل عاقل من نفسه ومن قال
بالخروج يلزمه انتقال الاعراض وظهر من هذا ان انكار الوجود الذهني ليس بانكار امر ضروري احتج الحكما على ثبوته
بوجوه الاول انا نتصور امورا لا وجود لها في الخارج كالممتنع واجتماع النقيضين والعدم المطلق المقابل للوجود المطلق
الاعم من الذهني والخارجي ونحكم عليها باحكام ثبوتية ككونها ممكنة بالامكان العام وشبهه لا لغير ذلك وكل محكوم عليه بالحكم
الثبوتي

الثبوتي يجب ثبوته اما في الخارج او في الذهن لان ثبوت الشي لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير
في نفسه بالضرورة واذ ليس ثبوتها في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب واعترض عليه بانه لو كان
العلم عبارة عن الوجود الذهني لصدق كل معلوم موجود وينعكس الى قولنا كل معدوم لا يعلم وانه يناقض
لان الحكم عليه يستدعي العلم به وبانه لو صدق قولكم كل محكوم عليه بالحكم الثبوتي يجب ثبوته اما في الخارج
او في الذهن فيصدق بعكس النقيض قولنا كل ما لا يكون ثابتا اصلا يمتنع ان يكون محكوما عليه واللازم باطل
لان المحكوم عليه فيه اما ان يكون ثابتا بوجه ما فيصح وقد حكم عليه بامتناع الحكم فيناقض وان لم يكن ثابتا
اصلا وقد حكم عليه بامتناع الحكم وهو حكم فينعكس الى ما لا يكون ثابتا اصلا يصح ان يكون محكوما عليه وقد كان كل
ما لا يكون ثابتا يمتنع ان يكون محكوما عليه هذا خلف ايضا او نقول كل مفهوم يثبت
الى موضوع هذه القضية اما ان يكون ثابتا له فيصح الحكم عليه بثبوته له او لا فيصح الحكم بسلبه عنه
مثلا يصدق المعدوم المطلق اما معلوم او غير معلوم وعلى التقديرين يلزم التناقض واجيب
بمنع الملازمتين فان الموجبة لا تنعكس بعكس النقيض الى الموجبة بل الى السالبة وهي لا شي من
المعدوم بمعلوم ومخبر عنه وهي صادقة لعدم الموضوع ادعينا بالليس امر يخبر عنه ونعلمه ويمكن ان
يقال بحار انه ثابت ولا تناقض لان المعنى ان المعدوم المطلق يمتنع ان يكون محكوما عليه
ما دام معدوما مطلقا والمشروطة لا تنافي المطلقة وله اجوبة اخرى مذكورة في المنطق واعترض
عليه الامام الرازي بانا لا نم انا نتصور امورا لا وجود لها في الخارج ولم لا يجوز ان يقال ان كل ما نتصوره
العقل وتخيله فله وجود قائم بنفسها كما يقوله افلاطون او في شي من الاجرام الغائبة عنا كما يقوله الحكما
فان الصورة عندهم مرتسمة في العقل الفعال لكونه مبدا للحوادث والفاعل يجب ان يرتسم فيه
اولا صورة ما يوجد فاذا التفت النفس اليها ادركتها واجاب عنه الفاضل اثير الدين الابهري
بانا نتصور مفهومات ممتنعة الوجود في الخارج فلا تكون كل الممتنعات قائمة بنفسها ولا في شي من الاجرام
الغائبة عنا اذ ذلك لا يجوزونه في الممكنات واجاب عنه المصنف بانا نتصور الممتنعات
فان كان العالم بنفسها او بالعقل الفعال منتهيا الى وجودها الخارجي لزم تحقق وجود الممتنع وثبوته
في الخارج وانه سفسطة او صورتها او ماهيتها الكلية فهو المراد لان المراد بالوجود الذهني ما يتميز به
الشي عن غيره امتيازا غير الهوية بل بحسب الماهية والصورة سواء اخترعها العقل او لاحظها من
الاجرام الغائبة والجواب ان لهم لماخذ الشبهة ان يقال ان اردتم انا نتصور امورا لا وجود لها
في الخارج ونحكم عليها بامور ثابتة في الذهن فهو مصادرة على المطلوب او ثابتة في الخارج فضروري البطلان
او ما لا يكون موجودا في الخارج كيف يتصف بالامر الخارجي الثاني ان الكلي مفهوم وكل مفهوم موجود
اذ المفهوم يستلزم الامتياز والممتاز هو الموجود فيه الكلي موجود ثم هو لو موجود اما خارجي او ذهني
لكنه ليس بخارجي لان كل ما هو موجود في الخارج هو المتشخص فهو في الذهن وهو المطلوب والجواب لا نم

ان الممتاز هو الموجود اذ لكل شيء سواء كان كليا او جزئيا حقيقة من حيث هي هي فالمعلوم الكلي
هو الحقيقة اعم من ان يكون لها وجود خارجي او ذهني لم يلتفت اليه كيف لا وان القضية الموجبة
تستدعي وجود موضوعها والقضية اما خارجية او حقيقية والحقيقية لا يجب وجود موضوعها في
الخارج لا ما ذكرنا فاذن المحض ممتنع لا نزيد به ان الافراد الموجودة في الخارج للممتنع افراد المعدوم منه
بل الافراد المعقولة للممتنع افراد المعدوم منه وهو في الذهن وهو الغلط وهذا الوجه بالحقيقة عائد الى
الوجه الاول فالجواب كالجواب واحتج المتكلمون على نفيه الاول لو كان تعقل الشيء يقتضي حصول
ماهيته في الذهن لمن عقل الحرارة والبرودة يكون قد حصل فيه ماهية الحرارة والبرودة فيكون ذهنه
حارا او باردا وهو ضروري البطلان وايضا يلزم اجتماع الضدين وكذا القول في تعقل كل ضدين
الثاني لو كان كذلك يلزم ان يكون ماهية الجبل والسماء في ذهننا وهو معلوم الانتفاء بالضرورة
واجاب الحكماء عن الاول بانه انما يلزم كون الذهن حارا او باردا لو كان تعقل الحرارة والبرودة
عبارة عن حصول هويتها العينية في الذهن لكنا لا نقول به بل نقول تعقلها عبارة عن حصول
صورتها ماهيتها وحصول صورتها في الذهن لا يوجب كون ذلك الشيء حارا باردا اذ الموجب لها الامثالها
سلمنا لكن انما يلزم ذلك لو كان الذهن قابلا لها اما اذا لم يكن قابلا كالالة فلا والاخير فانه لا يتشخص
به الكيف واما يلزم اجتماع الضدين لو كان بين الصورتين تضاد وهو ممنوع وعن الثاني بان المفروض
امتناع حصول هويتي الجبل والسماء في ذهننا لا ماهيتهما وصورتهما الكليتين قال المتكلمون الصورة
الذهنية ان كانت مساوية للخارجية عاد الالزام وتم الدليلان والا فلا يكون صورة
الامر الخارجي واجاب الحكماء بان الصورة الذهنية كلية والخارجية جزئية فان اردتم ان
الماهية الكلية الذهنية مساوية للهوية الجزئية الخارجية او لا نختار عدم المساواة اذ لا مساواة
بين الكلي والجزئي في الحقيقة والاحكام والمراد بصورة الشيء انه اذا جرد ذلك الشيء عن المشخصات
ووجد في الخارج لكان هو بعينه تلك الصورة وان اردتم انها مساوية للماهية الكلية الخارجية فذلك قول
خال عن التحصيل لان الموجود في الخارج انما هو الهويات وماهيتها ما حصل في الذهن وليس ماهيته امرا
مغايرا للماهية الذهنية حتى يطلب بينهما المساواة وبالجملة فالصورة الخارجية والذهنية متخالفتان
في اللوازم فلا يلزم من امتناع حصول الصورة الخارجية في الذهن امتناع حصول الصورة الذهنية فيه
هذا كلامهم وانت لا تحتاج بعد تحرير محل النزاع وتحقيقه الى الاشارة الى ما في كلامهم من نظر قال
المقصد الخامس في ان المعدوم ليس بثابت اقول المقصد الخامس في ان المعدومات هل هي ثابتة ام لا ان من العقلاء من اثبت التمايز
بينها مستدلا عليه بان عدم الشرط يستلزم عدم المشروط وعدم غيره لا يستلزم عدم المشروط فيتميز عن
عدم غيره لاختلافهما في الاقتضاء وكذا عدم الضد عن المحل يقتضي صحة طريان ضده فيه وعدم غير الاضداد
لا يقتضي ذلك فعدم الضد متميز عن عدم غيره لاختلافهما في الاقتضاء ومنهم من نفى ثبوتها بناء على ان المعدوم لا هوية له

بالتمايز عن غيره بل عدم محض لا اشارة اليه وبان التميز صفة ثبوتية والموصوف بالصفة الثبوتية
يجب ان يكون ثابتا اما في الخارج او في الذهن والمعدوم المطلق لا ثبوت له اصلا فلا يكون متميزا
قال المصنف والحق ان هذا الخلاف متفرع على الخلاف في الوجود الذهني لان الاعدام لا تمايز بينها
في الخارج اذ عدم زيد مثلا في الخارج لا يتميز عن عدم غيره فيه بل التمايز بينها انما في العقل فان كان التعقل
عبارة عن الوجود الذهني لم يتصور معدوم مطلق من حيث انه متصور لكان المعدوم المتميز عقلا موجودا
في الذهن فيكون التمايز مختصا بالموجود اما في الخارج او في الذهن وان لم يكن كذلك امكن تصور معدوم
مطلق من حيث انه متصور ويكون المعدوم متميزا عقلا عن غيره من غير ان يكون له وجود خارجي
او ذهني قال المقصد السادس في انه اقول المقصد السادس في ان المعدوم شيء ام لا قال
الرازي هذه المسألة مبنية على ان الوجود عين الماهية ولا يمكن ان يقال بالعكس لان كون الوجود
زائدا على الماهية متفرع على كون الماهية بدون الوجود شيئا ولهذا قال المصنف وانها من امهات المسائل
اشارة الى هذا فانه يتفرع عليها كون الوجود زائدا على الماهية وكون الماهيات مجعولة بجعل الجاعل ام
لا اتفق العقلاء قاطبة على ان المعدوم الممتنع ليس بشيء ثابت واما المعدوم الممكن فقد اختلفوا فيه
فذهب جماعة من معتزلة البصرة كالجبائي وابنه ابي هاشم واتباعهم الى انه حال عدمه شيء وحقيقة متقررة
فان الماهية عندهم غير الوجود وهو صفة لها وقد تخلو عنه وذهب اهل الحق من الاشاعرة الى انه
ليس بشيء ولا له حقيقة ثابتة حال عدمه كما في المعدوم الممتنع الوجود لان الوجود عندهم نفس الحقيقة فنفيه عين
نفيها ووافقهم على ذلك جماعة من المعتزلة كالنصيبيين والى الحسين البصري والكعبي وتبعه من البغداديين
والى الهذيل العلاف وبه قال الحكماء لانه وان كان وجود الممكنات زائدا على ماهياتها عندهم الا ان
الماهية عندهم لا تخلو عن احد الوجودين الذهني والخارجي لان كل ماهية يجب ان يكون محكوما عليها بانها
ممتازة عن غيرها وكل ما كان محكوما عليه بحكم ثبوتي فلا بد ان يكون ثبوتيا ويمكن منع الصغرى وان قال
الامام الرازي بديهية فالشيئية عندهم مساوقة للوجود حيث كان وان غايرته في المفهوم لان
قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شيء فلا يكون المعدوم في الخارج شيئا في
الخارج ولا المعدوم في الذهن شيئا في الذهن ولا المعدوم المطلق شيئا مطلقا نعم المعدوم في الخارج
يكون شيئا في الذهن واذا اتينا الى شرح المذاهب فلا بد من تقرير مسالك اهل الحق اولا ثم بيان
ما يرد عليها وما هو المختار منها والانعطاف على تقرير مذهب الخصم ثانيا وابطاله فنقول اما
القائلون بكون المعدوم ثابتا فلهم مسالك ضعيفة الاول التقرر زائد على الماهية لان الماهيات
المتقررة في الخارج متساوية في تقررها في الخارج ومتباينة بخصوصياتها ولا يكون نفسها ولا جزءا منها
والا لتسلسل لا نعني بالوجود الا ذلك ولا فرق بين قولنا السواد سواد وقولنا السواد متقرر في الخارج
وهذا المسلك ضعيف لان لقائل ان يقول التقرر في الخارج اعم عندنا من الوجود والخاص لا يلزم

العام وان عنيت بالوجود هذا صار النزاع لفظيا الثاني ان الذوات المتقررة في الخارج اما
متناهية وهو باطل لانه ليس عددا الا وفوق عدد اولانهم قالوا بان الثابت من كل نوع افراد غير متناهية
واما غير متناهية وهذا ايضا باطل لانها اذا اخذت بدون ما دخل في الوجود كانت متناهية لانها
اقل مما اخذت معه لانا نطبق الجملتين فان لم ينقطع الناقصة تكون الناقص كالزائد وان انقطعت
لزم تناهي الناقصة فيلزم ان يكون الزائد ايضا متناهيا لان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه وقد
فرض عدم تناهيه هف وهذا ايضا ضعيف لانتقاضه بمراتب الاعداد مع عدم تناهيها وبمعلومات
الله تعالى بالنسبة الى مقدوراته وقد يمنع ايضا اتصافها بالقلة والزيادة لانهما من خواص الوجود الثالث
الماهيات اما واجبة التقرر فيكون واجبة مع امكانها وهذا يلزم تعدد الواجب واما ممكنة التقرر وكل
ممكن محدث لما سبق وكل محدث مسبوق بالنفي فهذه الماهيات من حيث انها ماهيات مسبوقة
بالنفي وهو المطلوب وهو ايضا ضعيف لان الواجب ما يجب وجوده لا ما يجب تقرره الرابع ان المعدوم يتصف
بالعدم والعدم صفة نفي لانه عبارة عن لا وجود والمتصف بصفة النفي يكون منفيا كما ان المتصف بصفة
الاثبات يكون ثابتا فيكون المعدوم منفيا وهو المطلوب قال الآمدي وهذا المسلك وان عول عليه
جماعة من فضلاء المتكلمين كمحمد الشهرستاني وغيره غير انا لم نقف على هذا التحرير والتقرير وهو في غاية
الحسن والقوة قال المصنف انه في غاية الضعف اذ لا نسلم ان المتصف بصفة النفي منفي لجواز اتصاف
الموجود بالسلب كالاعمى بالعمى كما ان الموصوف بصفة الاثبات ثابت قلت القياس فاسد لعدم الجامع
بين الاثبات والنفي ووجود الفارق اذ الموجود يجوز ان يتصف بالصفة العدمية والمعدوم لا يجوز
ان يتصف بالصفة الوجودية وثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير وسلب الشيء عن غيره لا يتفرع
على سلب ذلك الغير فافترقا ولقائل ان يقول الموجود يتصف بسلب غيره عنه لا بنفس السلب
والحاصل ان السلب هنا محمول لا رابط ولا شك ان ما ثبت له العدم والنفي معدوم ومنفي لجواز
اطلاق المشتق على ما يقوم المشتق منه نعم يتجه ان يقال لا نسلم ان العدم صفة نفي بل العدم عندنا اعم من النفي
الخامس قال الآمدي لو كانت الماهيات ثابتة في العدم فماهية الجوهر والسواد مثلا اما ان
تكون ذاتها تقتضي التوحد او تقتضي التكثر او لا تقتضي شيئا منهما واللوازم باطلة اما الاول فظ لان ما بالذات
لا يختلف ولا يتخلف فيمتنع عليها الكثرة حال الوجود واما الثاني فلان الكثرة الا بامتياز الافراد فما به الامتياز
ان كان لازما للماهية تقتضي الكثرة والكثرة ما به الامتياز فالماهية تقتضي ما به الامتياز ولازم الماهية لازم لكل
فرد منها فلا تمايز الافراد وان لم يكن لازما كان المعدوم موردا للمتزايلات وهو سفسطة واما الثالث
فلانه لو لم تقتض ذاتها شيئا من التوحد والكثرة فكل واحد يرد عليه لعارض فيكون الماهية حالة العدم موردا مهم
لتعاقب الصفات المتزايلة عليها ويلزم السفسطة لانه لو كان ذلك في المعدوم لامكن ان يتوهم ما يشاهد
من الصفات المحسوسة المتعاقبة بالمعدوم وهو ممنوع واجاب ان المتقضي للاتحاد لم لا يجوز ان يكون الذات

مشروطا

مشروطا بالعدم ولا يلزم امتناع الكثرة حالة الوجود ويمكن ان يقال ذاتها تقتضي الكثرة بشرط ما به
الامتياز ان كان لازما يلزم كل فرد فلا تمايز الافراد قلت لا يلزم من عدم تمايزها بذلك اللازم عدم تمايزها
اصلا وهذا المسلك قريب مما ذكر الامام الرازي في المحصل وهو المذكور في الكتاب وبيانه لو كان السواد
مثلا ثابتا في العدم لكان ذاته اما مقتضية للوحدة او الكثرة او لا يكون مقتضية لشيء منهما والاقسام باطلة اما الاول فلاستلزامه
ان لا يتعدد السواد لامتناع تحقق السواد بدون الوحدة حينئذ والحس يكذبه واما الثاني فلان الكثرة لا يتحقق الا
اذا كان كل واحد من احاد تلك الكثرة مباينا للآخر بالهوية فما به التباين ان كان لازما للماهية
لزم ان يكون كل شخصين مختلفين بالماهية فالسوادان مختلفان بالماهية هذا خلف وان لم يكن لازما
فيكون المعدوم موردا للمتزايلات وهي ظاهر بطلانه واما الثالث فلانه لو لم يكن متصفا بشيء منهما فكل منهما
بعرضه لامر فيكون المعدوم موردا للصفات المتزايلة المتعاقبة ويلزم السفسطة لانه لو جاز ذلك
لجاز ان يكون محله ما نراه من الحركات والسكنات المتعاقبة نفيا محضا وهو عين السفسطة
وهو ضعيف لانه ان اريد ان ذات ماهية السواد الكلية هل هو مقتض للوحدة او الكثرة او لا
فنختار ان الماهية الكلية لا تقتضي لذاتها الوحدة ولا الكثرة ولا يلزم كون المعدوم موردا للمتزايلات
اذ الصفات والمشخصات لا تتوارد عليه حالة العدم بل انما تتعاقب عليه حالة الوجود والكثرة حالة
العدم او تقتضي الوحدة لكن بشرط العدم وان اريد ان هوية السواد مقتضية لاحدهما او لا نختار ان
حقيقة الخاصة تقتضي لذاتها التباين قوله فكل شخصين مختلفان بالذات قلنا نعم فان كل شخصين
من السواد متباينان ولا شركة في شخص احدهما للآخر نعم وبالجملة ان اورد عليكم في الوجود بان
ان ماهية السواد من حيث هو هو اما ان تكون بالذات تقتضي الوحدة او الكثرة او لا تقتضي شيئا منهما
والاول يمنع الكثرة في الوجود والثاني يقتضي المباينة بالماهية بين كل فردين والثالث يوجب
كون الماهية من حيث هي هي موردا للمتزايلات مع انها ليست موجودة من حيث كذا فان اجيب
بان بطلان القسم الثالث هنا ممنوع اذ الماهية انما يكون موردا للمتزايلات اذا لحقها وجود ولا
يلزم منه محذور فنقول لم لا يجوز ان يكون المعدوم ثابتا ويكون موردا للمتزايلات اذا خرج الى الوجود
والمعتمد في هذا المقام مسلكان المسلك الاول ان القول بثبات الذوات المعدومة
يمنع كون الباري تعالى موجدا للموجودات وذلك كفر صريح بيانه ان ما يؤثر قدرته اما في الذات او في
الوجود والاول باطل لان الذوات عندهم حاصلة في الازل فيكون ممتنعة الزوال لا عيانها والا لكانت
ممكنة وكل ممكن محدث فيكون مستغنية في الازل والتقدير خلافه والثاني ايضا باطل لان القائل
منهم بذلك اما ان يكون قائلا بنفي الاحوال فيثبت الوجود حالا بدليله فيلزم ان يكون ما يؤثر القدرة في
الحال ولا حال عندكم هو ممنوع واما ان يكون قائلا بثبوتها كأبي هاشم ومن نصر مذهبه فيقول الماهية ازلية

عندكم فلا تؤثر فيها القدرة والوجود حال عندكم والاحوال ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة و
لا معجوزا عنها لما اعترفوا به فلا تكون مقدورا ولانه لو كان وقوع الاحوال بالفاعل لامكن ان يكون كون المتحرك
متحركا بالفاعل ولا حاجة الى الحركة وذلك يجر الى ابطال القول بالاعراض وابطال القول بالاعراض يجر الى ابطال
القول بحدوث العالم وسوى لا يقال قدرته تعالى انما تؤثر في جعل الذات على صفة الوجود لانا نقول
المعقول من جعل الذات على صفة الوجود امور ثلثة احدها نفس الذات والثاني الوجود والثالث اتصاف
الذات بالوجود فاما الذات والوجود فقد بينا انه لا يمكن استناد واحد منهما الى المؤثر واما اتصاف الذات
بالوجود فامر عدمي فلا يكون اثر المؤثر وانما قلنا ذلك لان الموصوفية لو كانت صفة وجودية لكانت قائمة بمحل فيكون
موصوفية محلها بها صفة اخرى زايدة عليها ثم الكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وانه ممتنع ولقائل ان
يتوقف لا نم ان الموصوفية لو كانت صفة وجودية لكانت موصوفية محلها بها صفة زايدة عليها ولم لا يجوز ان اخرى م
ان تكون موصوفية الذات بالوجود زايدة وموصوفية المحل بها نفس تلك الموصوفية فلا اولى صفة م
ان يقال الذات ازلية والوجود ازلي ادالم تؤثر فيه القادر فيكون ايضا ازليا والموصوفية نسبة بينهما
والنسبة لا تتوقف على غير المنتسبين فيكون هي ايضا ازلية فلا يؤثر فيها القادر المسلك الثاني لو كان المعدوم
ثابتا لكان المعدوم المطلق لانتسابه الى الثابت والمنفي اعم من المنفي واذا كان اعم منه كان متميزا عنه و
اذا كان متميزا عنه كان ثابتا اما الصغرى فلانه لولا ذلك لكان العام عين الخاص واما الكبرى فالزامية
لان كل متميز ثابت عندهم واذا ثبت ان المعدوم المطلق ثابت يلزم ان يكون المنفي ايضا ثابتا لانه
صادق على المنفي وما صدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت وكون المنفي ايضا ثابتا محال لاستلزامه صدق
احد النقيضين على الآخر ويمكن اختصاره بان يقال لو كان المعدوم ثابتا لكان اعم من المنفي فيكون المنفي
متميزا والاكان الخاص عين العام فيكون ثابتا لان كل متميز ثابت عندهم وقول الامام الرازي هذا المسلك في نهاية
الضعف لان العدم هو مقابل النفي فالعدم لا يخ اما ان يكون اعم من المنفي او اخص منه او مساويا له لصدق
احدهما على الآخر فان كان اعم لم يكن نفيا محضا والا لانتفى الفرق بين العدم والنفي الذي هو اخص منه فيكون
ثابتا لان سلب احد النقيضين عن الشيء يستلزم ثبوت الآخر واذا كان العدم ثبوتيا وهو صادق على
النفي انعقد قياس هكذا كل نفي عدم وكل عدم ثابت ينتج كل نفي ثابت فيكون احد النقيضين صادقا على
الآخر وانه ممتنع وان كان العدم مساويا للنفي او اخص منه فينعقد قياس هكذا كل معدوم نفي وكل نفي ليس بثابت
فكل معدوم ليس بثابت فيكذب قولهم المعدوم ثابت قال مولانا اثير الدين الابهري لا نم انه لو كان المعدوم
نفيا محضا لم يبق بينهما فرق اذ يكفي في التغاير الثبوت بالامكان او الوجوب لان المعدوم الممكن ثابت لا كل
معدوم مع ان يكون كبرى القياس جزئية فلا ينتج ولا يخفى ان هذا الاعتراض لا يرد على التقرير الذي ذكره المصنف
ويمكن حمل كلام الامام الرازي عليه وان لم يكن ظاهرا فيه واما المثبتون لكون المعدوم ثابتا فلهم شبه

53

اقويها اثنان اوليهما المعدوم متميز وكل متميز ثابت ينتج المعدوم ثابت اما الصغرى فلان المعدوم
متصور لانا نعلم بالضرورة ان الشمس تطلع غدا من المشرق ولا تطلع من المغرب وكل متصور متميز لان
التصور علم وكل علم صفة توجب التميز ولان المتصور بعضه مراد كاللذات دون بعض كالآلام وبعضه
مقدور كالحركة يمنة ويسرة دون بعض كالطيران وبعضه ممكن دون بعض واما الكبرى فلان كل ما هو متميز
يجب ان يكون متعينا وسوية يشير اليها العقل وذلك مستلزم لكونه متحققا ثابتا في نفسه لانه لو كان منفيا
لم يكن متعينا وسوية يشير اليها العقل والجواب لا نسلم النقض بما وافقونا على انه منفي كالممتنعات
فانا نعقلها كالشريك والجمع بين الوجود والعدم وحصول الجسم الواحد في آن واحد في مكانين ونميز بينها
مع انها نفي محض بالاتفاق وكالخيالات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت فانا نعقلها ونميز بينها مع انها
ليست ثابتة لانها عبارة عن جواهر موصوفة بالتاليف والالوان والاشكال وعندكم الثابت في العدم
ذوات الجواهر والاعراض دون كونها موصوفة بالاعراض وكالموجود فانا نميز بين كون الماهية المعدوم ثابتة
في العدم وكون مسمى الوجود ثابتا في العدم مع انه لا تحقق لمسمى الوجود في العدم بالاتفاق والضرورة وكالمركب
فانا نعقل ماهيته ونميزها عن الغير حالة العدم مع امتناع تقرره في الخارج حالة العدم لان ماهيته عبارة
عن اجتماع الاجزاء وتماسها على وجه مخصوص وذلك لا يتقرر حال العدم وفاقا وكالاحوال فانا نعقلها
ونميزها عن الغير مع انها غير ثابتة في حالة العدم لانها عبارة عن صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فلا تثبت
في العدم وقد عرفت ان الحال عندهم لا يجب ان يكون صفة لموجود بل المعدومات الثابتة ايضا عندهم
متصفة بالاحوال واعلم ان الوجود من الاحوال عندهم فذكره بانفراده وذكره مكانه انما افرده بالذكر لان
كونه ثابتا في العدم منتف بالضرورة والاتفاق دون ساير الاحوال وثانيا انا قد بينا ان ثبوت المعدوم
ينافي مقدوريته فلا يمكن اثباتها بها وكذا ارادته هذا وان لم تبينه قبل لكنه لما كان بعينه ما ذكره في المقدورية
واما تخلف الاضافة فقال بيانا ان ثبوته ينافي كونه مقدورا ومرادا قال الامام الرازي ثم ان اريد
تضييق الكلام على الخصم فيقال الذي تعني بكون المعدوم متميزا ان عنيت به ذلك القدر من الامتياز
الذي يحصل في الممتنعات فذلك مسلم لكنه لا يقتضي تقررا للماهيات في العدم وان اردتم به امرا
وراء ذلك فلا بد من افادة تصوره ثم اقامة الحجة على كونه متصفا بالثبوت فانا من وراء المنع فيه
المقامين الثانية المعدوم الممكن حالة العدم متصف بالامكان وانه صفة ثبوتية لكونه نقيض الامتناع ضرورية خ
العدمي وكل متصف بالامر الثبوتي ثابت لما عرفت غير مرة فالمعدوم الممكن ثابت والجواب
منع كون الامكان ثبوتيا كما سيأتي مع انا نقول امكانه ينافي ثبوته لما مضى في حدوث العالم الثالث
ان المعدوم الممكن في الازل اما ان يكون سواه وهو ممتنع واما غيره فيكون ثابتا لان التغاير لا يكون الا
بين الشيئين وهذا بالحقيقة عايد الى الدليل الاول لان حاصله ان المتغايرين متميز كل عن الآخر
وكل متميز ثابت او الى الثاني وحاصله ان المعدوم متصف بالغيرية وهي ثبوتية فيكون ثابتا وجوابه

ما مر من ان المصنفات والجبليات والاحوال والتركيب ليست بنفس الواجب في
الازل فيكون غيره والتغاير لا يكون الا بين الشيئين فيكون شيئا وانتم لا تقولون به ومنع كون الغيرية
ثبوتية السابع انه لو لم تكن الذوات ثابتة في العدم متميزة فيه لم يتصور من الفاعل الحادث لها
ولا القصد الى اصابتها اذ لو قصد الى ايجاد ما لم يعلم عينه ولا يستغنى في نفسه فلعله يريد جوهرا او يتبع عرضا
وبالعكس وهذا ايضا عايد الى الاول لان حاصله انه متعين وكل متعين ثابت فالجواب كالجواب
والخامس ان المعدوم معلوم فلو جاز ان يكون معلوما وليس بشيء لجاز ان يكون مدركا وليس بشيء
اذ الادراك عندكم نوع من العلم وهذا ايضا عايد الى الاول فجوابه ما مر السادس انه لو كانت الذوات
الممكنة متجددة لكانت مفتقرة الى المرجح ولو كانت كذلك لاحتجت الذوات عن كونها ذواتا عند عدم ذلك
المرجح وهو ضروري البطلان وجوابه مبني في مسئلة ان الماهيات مجعولة ام لا فالوقف حاله وفيها بحثان الاول
في شرح الخاتمة بحثان البحث الاول في تحقيق معنى الشيء واختلاف الناس فيه فذهب
اهل الحق من الاشاعرة ان لفظ الشيء عبارة عن الموجود لا غير وكل شيء عندهم وكل موجود شيء وذهب
الجاحظ والبصريون من المعتزلة الى ان الشيء هو المعلوم والتزموا على ذلك كون المعدوم الممكن شيئا
ثابتا وبعضهم تسمية المعدوم المستحيل شيئا ضرورة كونه معلوما مع انهم لا يقولون به الشيئية الا ان نقول
المستحيل ليس معلوما عندنا وتصوره انما هو على وجه الشبه والمثال كما ذهب وذهب ابو العباس الى
ان الشيء هو القديم وان اطلق على الحادث فلا يكون حقيقة بل مجازا وبطله قوله تعالى والله على كل شيء قدير
لان القدرة انما تتعلق بالحادث دون القديم فاطلق الشيء على الحادث والاصل في الاطلاق الحقيقة
وذهب الجهمية الى ان الشيء هو الحادث دون القديم وبطله قول الشاعر شعر الا كل شيء ما سوى الله باطل
لان استثناه من الشيء يقتضي تناوله والا لكان الاستثناء منقطعا والاصل فيه ان يكون متصلا واذا
كان هذا والله تعالى يكون حقيقة في القدر المشترك بين القديم والحادث دفعا للاشتراك وذهب هشام
ابن الحكم ان الشيء هو الجسم ولا شيء في الحقيقة سواه وبطله صحة اطلاق الشيء على ما ليس بجسم ويدل عليه
قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا وقوله لقد جئت شيئا ادا الى اراد دعا لهم الله هو ولدا وقوله
تعالى وكل شيء فعلوه في الزبر والاصل في الاطلاق الحقيقة وذهب ابو الحسين البصري والنصيبي من المعتزلة
البصريين الى ان الشيء حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم الممكن وهو قريب من مذهب اهل الحق هذا
مع انا نقول بعد ما عرفت من بطلان مذهبهم الحق هنا لان اطلاق لفظ الشيء بازاء الموجود على رأى اللغة
فانا وجدنا اهل اللسان في كل عصر واوان متفقين على اطلاق لفظ الشيء بازاء الموجود ولو قال الموجود شيء لم ينكر عليه
منكر من اهل اللغة والاصل في الاطلاق الحقيقة ثم لو كان مجازا لصح نفيه والتالي باطل لانه اذا قال القائل في الموجود
ليس بشيء بادر الى الانكار عليه كل من شدا طرفا من العربية وكان عارفا باصطلاح اهل اللسان حتى العوام
ومن لم يتوغل في العلوم من اهل اللغة من غير فرق بين ان يكون الموجود قديما او حادثا او جسما او عرضا

او

54 او عمي الفرق حتى حمل ذلك على الحقيقة في بعض دون بعض مع تحقق الوجود في الكل بلا بد من دليل نقل عن
اهل الوضع او الشرع يدل على التفرقة لتعذر استفادة ذلك من العقل البحث الثاني في تفريعات
المعتزلة على القول بان المعدوم شيء اعلم ان القائلين به من المعتزلة ذهبوا الى ان ذوات المعدومات
باسرها متساوية في كونها ذواتا والاختلاف بينها انما هو بالصفات فذهب ابو
اسحق ابن عياش منهم الى ان تلك الذوات حالة العدم عارية عن جميع الصفات وان
الصفات المميزة انما تحصل لها حالة الوجود محتجا عليه بانها لما كانت متساوية في الذاتية
وجب ان يصح على كل منها ما يصح على الآخر فلو اختصت ذات معينة بصفة معينة فاختصاصها
بتلك الصفة المعينة لا بد ان يكون لمرجح والا لزم الترجح بلا مرجح ولا يجوز ان يكون موصوفا
بالذات لانها لا تقع صفة بل تقوم بنفسها ولا ان يكون صفة لها والا عاد الكلام فيها وتسلسل
فيكون مباينا عن الذات ومع ذلك لا يجوز ان يكون موجبا لان نسبة الموجب الى جميع الذوات
على السوية فتخصيصه بعض الذوات بصفة دون بعض ترجيح بلا مرجح فيكون مختارا وفعل
المختار يجب ان يكون حادثا فيلزم تجدد تلك الصفات المميزة متجددها اما حالة العدم
فيلزم ان يكون الذوات المعدومة موردا للصفات المتعاقبة وهو باطل بالاتفاق واما حالة
الوجود وهو المطلوب وذهب الجمهور منهم الى انها حالة العدم متصفة بصفات الاجناس وعنوا
بذلك ان ذات الجوهر متصفة بالجوهرية وذات السواد متصفة بالسوادية وهكذا واحتجوا
عليه بوجهين الاول لو لم تكن الذوات موصوفة بالصفات حالة العدم لكانت متحدة في تلك
الحالة ضرورة اشتراكها في الذاتية وعدم اختلافها بصفات مخصوصة والتالي باطل وكذا المقدم
وفيه نظر لان عدم الاختلاف بالصفات لا يوجب عدم الاختلاف مطلقا لان تتميز
الاحص اعم فيجوز ان يكون ما صدق عليه الذات في كل منها مخالفا لما صدق عليه الذات في
الآخر مع اشتراك الكل في مفهوم الذات كما عرفت في مباحث اشتراك الوجود والثاني
ان الذوات المعدومة في العدم اما متماثلة وهو باطل والا لكانت بعد الوجود ايضا كذلك
لان ما بالذات لا يزول واما متخالفة فيكون اختلافها بالصفات ضرورة اشتراكها في الذاتية
وكون ما به الاشتراك غير ما به الامتياز وفيه نظر لجواز ان يكون اختلافها بما صدق عليه الذات
واشتراكها في مفهوم الذات الثالث ان الجوهر يلزمه التحيز في الوجود وليس ذلك لانه
ذات ولا لانه موجود لانهما حاصلان للعرض مع عدم استلزامه التحيز في الوجود فلا بد ان يكون
ذلك لصفة اخرى فالجوهر حالة العدم موصوف بها وفيه نظر لجواز ان يكون تحيز الجوهر لذاته
المخصوصة او للوجود المخصوص او للمركب منهما وشيء منها غير حاصل للعرض على انا نقول لو كان تحيز
الجوهر لصفة لكان اختصاصه بتلك الصفة لصفة اخرى ويلزم التسلسل اللهم الا ان ينتهي الى صفة

تقتضيها احد الامور الثلثة وح يجوز ان يكون ذلك مقتضيا للتحيز من غير واسطة صفة اخرى ثم القايلون باتصاف الذوات المعدومة بالصفات اتفقوا على ان تلك الصفات يجب ان يكون احوالا وهي تنحصر عندهم في خمسة انواع الصفات النفسية بناء على ان الماهيات غير مجعولة بجعل الجاعل والوجود والاعراض المشروطة بالبنية كالحيوة وما يتبعها موجب لحالها حالا والكون والكاينية نقل هذه صفات الجواهر خمسة لانها اما عايدة الى الجملة اى الى مجموع الافراد التي تتركب البنية عنها من حيث انها مجموع او الى المنفصل من الافراد فاما الصفات العايدة الى الجملة فهي الحيية وكل عرض هو مشروط بالحيية كالعالمية والقادرية والمريدية وغيرها فان الحيوة اذا قامت بالجسم اوجبت لجميع الجواهر المركب منها الجسم الحيية وكذا ما يتبعها من العلم والقدرة واما العايدة الى الافراد فهي اربع الصفة الاولى الجوهرية وهي الصفة الحاصلة حالة الوجود والعدم التي تتبع الجوهر في الحالتين ويسمونها صفة الصفة الثانية الوجود وهو الصفة الحاصلة بالفاعل ولا تاثير عندهم للفاعل في الذوات لانها ثابتة واثبات الثابت مح ولا في كونه جوهرا لان الماهيات غير مجعولة عندهم فتعين ان يكون اثره جعل الشيء موجودا الصفة الثالثة التحيز وهو الصفة المسماة التابعة للوجود اى الصادرة عن الجوهر بشرط الحدوث ويسمونه الكون وهو عبارة عما يوجب اختصاص الجوهر بالجوهر فمنهم من ذهب الى انه غير الحركة والسكون و الاجتماع والافتراق لانا لو فرضنا ان الله خلق جوهرا ولم يخلق الله تعالى معه جوهرا آخر فهو في اول حدوثه له كون وليس له حركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق ومنهم من ذهب الى ان احد هذه الاربعة الصفة الرابعة حصول الجوهر في الحيز المعين وهذا الحصول يسمونه بالكاينية وهو عبارة عن اختصاص الجوهر بالحيز ويقولون انه معلل بالكون اعني التحيز التابع للوجود وقوله المعللة بالتحيز بشرط الوجود لجواز ان تتعلق بشرط بالمعللة وبالتحيز والكل هنا واجب كما ستعرف من مذهب البصرى ثم قالوا وليس للجوهر صفة رابعة على هذه الخمس فليس له بكونه اسود او ابيض صفة معللة بل لا معنى لكونه اسود الا حلول السواد فيه وصفات الاعراض ثلثة الاولى الصفة النفسية الحاصلة حالتي الوجود والعدم كالسوادية والبياضية الثانية الصفة الحاصلة بالفاعل وهو الوجود الثالثة الصفة التابعة للعرض بشرط الوجود وهو الحلول في المحل المتقوم واما الصفة العايدة الى الجملة فغير معقولة في الاعراض لامتناع تركب جسم منها تقوم بها الحيوة وما يتبعها وكذا ما يوجب اختصاصه بالمحل قالوا كل عرض اختص بمحله فهو كاين فيه ولا بد له من كون يخصصه بمحل كما في اختصاص الجواهر بامكنتها الا ان كون كل عرض نفسه لا زايد عليه حذرا من قيام المعنى بالمعنى وذهب ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصرى وابو اسحاق بن عياش من المعتزلة الى ان الجوهر بنفس التحيز اى اختصاص الجوهر ببعض الاحياز دون بعض يكون هو نفس الجوهر كما في الاعراض اذ لا معنى للجوهر

الا المتحيز بالذات لا كون زايدا عليه والا لكان كونه عرضا قايما به ولا معنى لقيام العرض بالجوهر الا ان حصوله في الحيز تبع لحصول محله فيه فلو كان ذلك الجوهر في حيز معللا بعرض قايم به لكان حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيز تبعا لقيام ذلك العرض به نظرا الى ان المعلول تبع للعلة فيلزم كون كل منهما تبعا للاخر وهو دور ممتنع وفيه نظر لما ذكره الامدى من ان العرض وان كان في الحيز تبعا لمحله فيه لحصول الجوهر في ذلك الحيز ليس تبعا لحصول ذلك العرض في ذلك الحيز فلا يلزم الدور بل تبع له من جهة كونه علة تخصصه بذلك الحيز ومع اختلاف الجهة لا دور ثم اختلف هؤلاء فقال ابن عياش يمتنع اتصاف الذات بالتحيز حالة العدم والا لكانت الذات حاصلة في الحيز حالة العدم لان الكون علة الكاينية وامتناع تخلف المعلول عن علته ويمتنع اتصافها حالة العدم بالجوهرية لانهما لما كانا صفة واحدة لزم من امتناع اتصاف الذات حالة العدم باحدهما امتناع اتصافها بالاخرى فيها قطعا وقد بينا امتناع اتصافها بالتحيز حالة العدم فيتبع امتناع اتصافها بالجوهرية فيها واثبت الذوات في العدم خالية عن صفات الاجناس وقال الشحام والبصرى ذات الجوهر لما كانت موصوفة بالجوهرية حالة العدم كانت بالتحيز فيها لانهما لما كانا صفة واحدة يلزم من اعتقاد اتصاف الذات باحدهما اعتقاد اتصافها بالاخرى حالة العدم لكنهما موصوفة بالجوهرية فيها فتكون موصوفة بالتحيز فيها ثم اختلفا فقال الشحام لما كان التحيز علة لحصول الجوهر في الحيز والعلة حاصلة في العدم فيكون معلولها ايضا حاصلا فيه فيكون ذات الجوهر حالة العدم حاصلا في الحيز وقال البصرى الجوهر متحيز في العدم لكنه غير حاصل في الحيز بل شرط كون المتحيز حاصلا في الحيز هو الوجود وقبل الوجود لا حصول له في الحيز ثم القايلون بكون المعدوم شيئا اتفقوا على ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة والا لكانت المعدومية صفة مفتقرة الى الذات التي هي غيرها والمفتقر الى الغير ممكن والممكن لا بد له من علة فعلته ان كانت الذات دامت المعدومية بدوامها فيجب ان لا توجد وان كانت غيرها فذلك الغير ان كان مختارا كانت المعدومية حادثة فيلزم ان لا يكون المعدومات معدومة ثم صارت معدومة وهو مح وان كان موجبا كان واجبا لزم من دوامه دوام المعدومية وان كان ممكنا افتقر الى موجب آخر والكلام فيه كما في الاول فيتسلسل الا ابا عبد الله البصرى فانه تفرد بالقول بان المعدومية صفة ثابتة للمعدومات حالة العدم واتفق القايلون بكون المعدوم شيئا متصفا بالصفات الثابتة حالة العدم عن آخرهم على انا بعد العلم بان للعالم صانعا قادرا حيا عالما حكيما مرسلا للرسل يمكننا الشك في انه هل هو موجود ام لا ونحتاج في اثباته الى منفصل واعاد هؤلاء الى هذا لانهم لما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية لم يلزم من اتصاف ذات الله تعالى وتقدس بصفة العالمية والقادرية كونه موجودا لانها من الصفات

المشروطة بالحياة ويجوز اتصاف المعدوم في حالة العدم بها فلا بد من دلالة منفصلة هكذا
ذكره الامام الرازي في محصله ثم قال اتفق الناس من العقلاء على ان ذلك جهالة والا لزم
ان لا يعرف وجود الاجسام المتحركة والساكنة الا بالدليل فهذه عبارته ووجه صحتها مع
انها واضحة ان المنكرين لكون المعدوم شيئا والقائل بان الذوات حالة العدم عارية
عن الصفات الثبوتية قالوا لو جاز اتصاف الذوات المعدومة بالعالمية والقادرية و
غيرهما من الصفات المذكورة حالة العدم لجاز اتصافها بالمتحركية والساكنية ايضا حالة
العدم ايضا فما يتصف به المعدومات حالة العدم عندكم فلم يمكننا الاستدلال بكون الجسم لان الكون والكائنية صح
متحركا او ساكنا على كونه موجودا بل يحتاج مع ذلك الى دلالة منفصلة وذلك جهالة عظيمة
وسفسطة قال المصنف قال الامام الرازي انه جهالة ثم وجه المصنف كلام المعتزلة
بما لا يؤدي الى الجهالة وهو انهم يجوز ان يريدوا بما قالوه انا بعد العلم بان من يكون صانعا
للعالم يجب ان يكون بهذه الصفات يحتاج الى ان يبين ان للعالم صانعا متصفا متصفا به
بها وحاصله انا بعد العلم بهذه القضية حقيقية يحتاج في اثباتها خارجا الى دليل وهذا قول
صحيح لان معناه انه لا يصح صانعا للعالم الا من هذه صفاته وبعد ذلك لا يلزم وجوده
في الخارج كما يعلم ان الواجب يمتنع عدمه اي كل ما لو وجد كان واجبا فهو بحيث لو وجد
يمتنع عدمه ومع ذلك يحتاج في اثباته الى دليل وكذا انه يقول شريك الباري يجب
اتصافه بهذه الصفات والا لم يكن شريكا لا يلزمه كون شريك الباري موجودا بل هو
قائل بامتناعه وانت تعلم ان رد كلامهم الى الجهالة انما ذكره الامام الرازي على سبيل
الحكاية وما ذكره في توجيه كلامهم انسب بالمقام وما ذكره المصنف لا اختصاص له بالمعتزلة
بل جميع الفرق قائلون به قال المقصد السابع الحال اقول المقصد السابع في الحال
وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم لا بين الوجود والعدم وان وقع في عبارة بعضهم
هكذا وقد اثبته القاضي وامام الحرمين اولا فان له فيه قولين ومن المعتزلة ابو هاشم واتباعه
وهو اول من قال بالحال وفصل القول فيه وقال والحيوة والاعراض المشروطة
بها توجب كل منها حالا لمن قامت به فيوجب العلم العالمية والقدرة القادرية وكذا الباقي
واما غيرها من الاعراض فلا توجب لمحلها احوالا الا الكون فانه يوجب لمحله حالا وهي
الكائنية ومن قال به من اصحابنا زعموا ان كل صفة قامت بالذات فانها توجب لها
حالا فالعالمية حالة معللة بالعلم والاسودية حالة معللة بالسواد وكذا في غيرها من الصفات
وهي ضرورية البطلان لان كل ما نشير اليه العقل اما ان يكون له تحقق بوجه ما وهو الموجود
واما ان لا يكون كذلك وهو المعدوم وهذه القضية صادقة حقيقية بالضرورة وبالاتفاق

اذ

اذ لم يعلم احد ثبوت الواسطة بين النفي والاثبات وان قال بثبوتها بين الموجود والمعدوم
فالحال لا يخرج عن احدهما فان قالوا سلمنا لكن نمنع ان كل ما له تحقق بوجه ما هو الموجود
بل هو عندنا اعم من الموجود اي المتحقق بالذات والحال ليس كذلك بل هو متحقق
تبعا قلنا فيصير النزاع لفظيا ولم يكن النفي والاثبات متواردين على محل واحد صح
لانا نسمي الحال بالموجود لان له تحققا ما وانتم لا تسمونه موجودا لانه ليس متحققا بالذات
قال المصنف واظن انهم ارادوا بالحال المعقولات الثانية وذلك لان
المعلومات على قسمين قسم يتصور عروض الوجود له بان يحاذي به امر في الخارج كالطبائع صح
ويسميه الحكماء معقولات اول فان كان متحققا في الخارج فهو الموجود والا فهو المعدوم
وقسم لا يتصور عروض الوجود له بان لا يحاذي به امر في الخارج كعوارض الطبائع من
الكلية والذاتية والعرضية ويسميه الحكماء معقولات ثانية فهؤلاء لا يسمونها موجودة اذ
ليس لها تحقق في الخارج ولا معدومة اذ ليس من شانها الموجودية وجعلوا المقابل العدم
للوجود من العدم والملكة ونحن نسميها بالمعدوم وجعلنا مقابل العدم للوجود من السلب
والايجاب ولا نزاع في هذا المعنى ولا مشاحة في التسمية فلكل ان يصطلح على ما شاء
احتج القائلون بالحال بوجهين الاول ان الوجود اما موجود او معدوم او لا موجود
ولا معدوم والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المط اما الاول فلانه لو كان موجودا
لكان مشاركا لسائر الماهيات الموجودة في الوجود ومخالفا لها في الماهية وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون للوجود وجود اخر والكلام فيه كالكلام في الوجود
الاول فيلزم التسلسل وهو ممتنع واما الثاني فلانه لو كان معدوما لزم اتصاف الشيء بنقيضه
وانه محال والجواب انه موجود ووجود كل شيء عندنا نفس ماهيته فلا تسلسل وقولكم
لو كان موجودا لكان مشاركا لسائر الموجودات في الوجود الى اخره قلنا انما يلزم
ان يكون للوجود وجود ان لو كان امتيازه عن سائر الموجودات بامر ثبوتي واما
اذا كان امتيازه بامر عدمي وهو انه وجود فقط وليس له ماهية سواه فلا بد ان يكون وجوده
عينه او نختار انه معدوم وقولكم يلزم اتصاف الشيء بنقيضه وهو محال قلنا ان اردت
انه يتصف بنقيضه بان يقال الوجود عدم فالملازمة ممنوعة وان اردت انه يتصف
بنقيضه بالنسبة والاشتقاق بان يقال الوجود ذو عدم او معدوم فبطلان التالي محال
اذ كل صفة ما يتصف بنقيضه فرد من افراد نقيضه فان السواد فرد من افراد اللاجسم مع ان
الجسم يتصف به فيكون متصفا باللاجسم لكن بالنسبة والاشتقاق لا بالمواطاة الوجه
الثاني ان السواد مركب من جنس هو اللونية وفصل هو قابضية البصر فرضا اذ معرفة اجزاء

الماهية الجسمية غير هذا وجنسه ليس بموجود والا لكان عرضا وهو مقوم للماهية النوعية
فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل ولا معدوما والا لزم قيام السواد الموجود بالمعدوم
وهو ممتنع فيكون لا موجودا ولا معدوما وهو المطلوب وهكذا الكلام في فصله والجواب
منع بطلان التالي اولا ليس القول بقيام العرض بالعرض بابعد من القول بثبوت
الواسطة بين الوجود والعدم قال الامام الرازي وللفلاسفة في هذا الباب
طريق اخر وهو انهم قالوا الاجناس والفصول التي بها تتقوم الانواع البسيطة
في الخارج موجودات في الاذهان لا في الاعيان وحاصله منع الملازمة اولا نسلم
ان جنس السواد لو كان موجودا لزم قيام العرض بالعرض وانما يلزم ذلك ان لو
كان وجوده ممتازا عن وجود السواد في الخارج وليس كذلك اذ ليس في الخارج
شيء هو لون واخر هو سواد يتقوم به وهو في العين واخر هو قابض للبصر يتقوم به اراد
قيام اللون بالقابضية لان الفصل متمم للجنس بل هو لون ذلك اللون في الخارج
بعينه هو السواد به بل ما ثمة الا هو في الذهن فقط وسمي لهذا مزيد ايضاح في بحث
الماهية اولا نسلم ان جنس السواد لو كان معدوما لزم قيام الموجود بالمعدوم وانما يلزم
لو كان الجنس جزءا خارجيا وليس كذلك بل السواد بسيط في الخارج وتركبه انما هو
في الذهن واجاب عن كلامهم بان الحكم الذهني ان كان مطابقا لما في الخارج عاد
كلام مثبتي الحال من قيام العرض بالعرض والا فلا حاصل ولا عبرة ولقائل ان يقول
انما يكون جهلا اذا حكم عليه بانه في الخارج كذلك ولا يكون مطابقا نعم يتجه ان يقال الجنس
والفصل ان لم يكن لهما هوية في الخارج لزم المحذور والا فلا يكونان موجودين في
الخارج واجاب بعض الافاضل عن كلامهم بانه لا يجوز ان يكون الشيء بسيطا في
الاعيان ومركبا في الاذهان ولا يحصل في العقل صورتان متغايرتان مطابقتان
لامر بسيط وهو مع ما قال المصنف لا نسلم استحالته اولا ليس يستبعد ان يحصل في العقل
صورتان مطابقتان لشخص واحد احداهما تطابقه وتطابق نوعه واخرى تطابقه وتطابق جنسه تزيد وتعيد
وذلك لان منها صورة عقلية منتزعة العقل من الهويات بحسب استعدادات
تعرض للنفس بواسطة شروط مختلفة معطية للاستعدادات من مشاهدة جزئيات
اكل والتنبه للمشاركات والمباينات فاذا شاهدت زيدا وتنبهت لما امتاز
به من جميع ما عداه انتزعت منه صورة نوعية تطابقه والمشاركين له في النوع فاذا شاهدت
بني جنسه وتنبهت لاشتراكها فيه انتزعت منه صورة جنسية تطابقه والمشاركين له في
الجنس نعم انما يمتنع ذلك في الصور الخيالية كالمتوسط على الجدار والمارات المرآة

وليس الجنس والفصل كذلك قال فانه اي اقول هذا ان فرعان للقائلين بالحال
الاول انهم قسموا الى معلل وغير معلل اما المعلل فهي حال تثبت للذات
لمعنى قائم بها اي صفة موجودة وذلك كالاحوال المعللة بالكون والحركة وما تقتضيها فان
معللة بالحركة والقادرية بالقدرة والعالمية بالعلم وانا فسرنا المعنى بالصفة الموجودة ليخرج
عنه الحصول في الحيز فانه وان كان معللا بالتحيز لكنه ليس بموجود واما غير المعلل فهي حال
تثبت للذات لا لمعنى قائم به كالوجود عند القائل بكونه زائدا واما عند القائل بكونه نفس
الذات فلا يكون من الاحوال وكالجوهرية والتحيز والحصول في الحيز للجواهر والعرضية
والحصول في المحل المقوم للاعراض وكذا اخباثها وفصولها الثاني انهم قالوا الذوات
متساوية ومتباينة انما يكون بالاحوال قال الامام الرازي هذا باطل لان اختصاص كل
ذات بحال تميزه عن الذوات الاخر ان كان لا لامر يلزم ترجح احد طرفي الممكن على الاخر
لا لمرجح وهو ممتنع وان كان لمرجح فذلك الامر ان كان ذاتا عاد الكلام في اختصاصها من بين الذوات
بصفة المرجحية وان كان صفة يعود البحث في اختصاص تلك الذوات بها وبالجملة فالاشتراك
في الذوات يوجب الاشتراك في الصفات نعم لو جعلوا الذوات متمايزة بنفسها والاحوال متساوية
كما جعل النافون الذوات متباينة مع اشتراكها في بعض الصفات لم يلزمهم محذور لان الاشياء
المختلفة يجوز تساويها في لازم واحد كتساوي الانسان والفرس في الحيوانية واما الاشياء
المتساوية فلا يجوز اختلافها في اللوازم هذا بيان كلام مثبتي الاحوال واما النافون فقالوا
حاصل ادلة المثبتين راجع الى ان الحقائق مختلفة بخصوصياتها ومشتركة في عموماتها وما به
الاشتراك غير ما به الاختلاف ثم اثبتوا ان ذلك ليس بموجود ولا معدوم فاثبتوا الواسطة
وذلك يستلزم ان يكون للحال حال الى غير النهاية بيان الملازمة ان الاحوال التي اثبتوها
لا شك انها متخالفة في خصوصياتها ومتماثلة في عموم كونها احوالا وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز فيلزم ان يكون للحال حال ويتسلسل واجاب المثبتون عنه بوجهين
الاول وهو الذي عليه يعول الجمهور منع الملازمة بان الحال لا يوصف بالتماثل و
الاختلاف لانهما من صفات الموجودات والثاني منع بطلان التالي لان التسلسل انما
يمتنع في الموجودات لا في الاحوال ونقل الامام الرازي عن القاضي في الجواب عن
الوجه الاول ان القول باثبات امرين لا يوصف بالتماثل والاختلاف من جهالة لان كل
امرين يشير اليهما العقل فاما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر اولا يكون
والاول هو المثل والثاني هو المخالف سواء كان حالا او غيره قال المصنف وفيه نظر لانهم
جعلوا التماثل والاختلاف اما صفة موجودة او حالا وعلى التقديرين لا يجوز اتصاف

لمتحركه

اي

الحال بها اما على الاول فلان وجود الصفة متفرع على وجود الموصوف والحال ليس بموجود واما
على الثاني فلان الحال صفة لموجود لا موجود ولا معدومة والاحوال ليست بموجودة فلا يكون للحال
وفي الجواب عن الوجه الثاني ان جواز التسلسل في الاحوال يسد باب ابطال حوادث
لا اول لها وبه ينسد اثبات الصانع قال المصنف وفيه نظر لان اثبات الصانع انما يتوقف
على بطلان التسلسل في الموجودات لا في غيره من الاحوال والاضافات والسلوب فلا
يلزم من جوازه في الاحوال سد الباب ثم اجاب الامام الرازي عن الدليل الذي ذكره
القائلون بالاحوال ضعف الجوابين اللذين ذكرهما نفاة الاحوال بعد ما الزمهم بانه انما يلزم من
اشتراك الاحوال في الحالية وامتيازها بخصوصياتها ان يكون للحال حال اخرى ان
لم تكن الحالية صفة ثبوتية وهو ممنوع اذ الحالية صفة سلبية ومعناها كون الشيء ليس موجودا ولا
معدوما ومثل هذا لا يكون ما يشترك فيه الاحوال حالا اذ ليس وصفا ثابتا لها قال الفاضل
نصير الدين الطوسي وفيه نظر لانهم لا يقولون ان الحال سلب محض بل يقولون انه
وصف ليس بموجود ولا معدوم فعلى هذا يجوز ان يكون وصفا ثابتا للاحوال والاولى
ان يقال انما يلزم من اشتراك الاحوال في الحالية ان يكون للحال حال اخرى ان لو
كان ما يشترك فيه الاحوال حالا وليس كذلك لان الحال صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة
والاحوال ليست موجودة فما يشترك فيه لا يكون حالا لها لانه ليس صفة لموجود قال المقصد الثاني
اقول المقصد الثاني من الامور العامة وفيه اثنا عشر مقصدا المقصد الاول في تمييز
الماهية عما عداها وكونها من الامور العامة اما الثاني فلان الكل من حيث حقيقته سويها موضوعة فان
كانت كلية تسمى ماهية وان كانت جزئية تسمى هوية اما الاول فلان ما عداها ان كان مباينا عنها
فالمغايرة ظاهرة وان كان لاحقا بها فيكون الماهية معروضة له والمعروض مغاير للعارض سواء
كان لازما كالزوجية للاربعة والفردية للثلاثة او مفارقا كالضاحكية والكاتبية للانسانية فالانسانية
من حيث هي انسانية ليست الا الانسانية وليست من حيث هي معدومة ولا موجودة و
لا واحدة ولا كثيرة ولا من المتقابلات بل هي تكون مع الوحدة واحدا ومع الكثرة كثيرا ومع
الوجود موجودا ومع العدم معدوما وعلى هذا فقس فاذا سئلنا عن الانسانية بطرفي
النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية أ او ليست من حيث هي أ كان
الجواب السلب اي ليست من حيث هي أ بان يكون السلب قبل من حيث لا بان
يكون السلب بعده وقال هي من حيث هي ليست أ فان تقديم السلب على الحيثية معناه
انها لا تقتضي أ وهو حق ومعنى تقديم الحيثية على السلب انها تقتضي لا أ وهذا باطل ولو
سئلنا عن الانسانية بموجبتين متعددتين ليس بينهما تناقض لا يجب الماهية عنهما فلا

58

فلو ان يقال الانسانية من حيث هي واحد او كثير لم يلزمنا ان نجيب عنه وان اجبنا
قلنا لا هذا ولا ذاك اذ الحصر انما هو بين موجبة الماهية بالواحد وبين موجبتها بالكثير والانفصال
لا يقتضي الاتحاد بل التغاير فان قيل الانسانية التي في زيد من حيث انها انسانية ان كانت
هي التي في عمرو كان شخص واحد في ان واحد في مكانين وان كانت غيرها لم تكن الانسا
نية امرا واحدا مشتركا قلنا لا يلزمنا الجواب من حيث هي ليست نفسها ولا غيرها لان كونها
في زيد ووحدتها وتعددها امر خارج عن مفهومها يلحقها بعد النسبة اليها وانها من حيث هي
لا خاص ولا عام قال المقصد الثاني اقول المقصد الثاني في تقسيمها الماهية ان
اخذت من حيث هي مع قطع النظر عن مقارنة لواحقها وتجردها عنها سميت مطلقة وبلا
شرط وان اخذت مع قيد زائد لحقه سمي مخلوطا وبشرط شيء وهي موجودة في الخارج
اذ لا شك في وجود الاشخاص في الخارج وهي عبارة عن الماهية الكلية مع قيد التشخص وكذا
الاول لانها جزء من الثاني وجزء الموجود موجود وفي كونها جزءا خارجيا بحث بيناه في المنطق
وان اخذت بشرط العراء عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لا شيء فانه لا توجد في الخارج
والا لحقها الوجود والتعين فلم يكن مجردة وهل توجد في الذهن عند من يقول بالوجود
الذهني ام لا قال بعضهم لا والا لحقها الوجود الذهني وسائر العوارض فلم يكن مجردة وقال
بعضهم نعم لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات فلا مانع ان يعقل
الماهية مجردة مع كونها مخلوطة وقال مولانا اثير الدين الابهري في كشف الحقائق وصاحب
الطوالع ان شرط تجردها عن اللواحق الخارجية فقط يجوز ان توجد وان شرط تجردها عن
اللواحق مطلقا سواء كانت خارجية او ذهنية فلا قال المصنف وفيه نظر لان كونها موجودا
في الذهن ليس من العوارض الذهنية او هي ما حصل الذهن فيه ذاتية وهذا عرض له في الخارج
كونه في الذهن سواء اعتبر الذهن او لا نعم لو اراد باللواحق الذهنية ما يلحق الماهية عند كونها
قائمة بالذهن لا ما يحصل الذهن فقد انتهى محصل كلامه فالماهية المخلوطة والمجردة متباينان
احصين تحت اعم وهي المطلقة قال المقصد الثالث اقول المقصد الثالث
في ابطال ما قاله افلاطون من ان الماهية المجردة موجودة في الخارج قال يوجد في الخارج من
كل نوع فرد مجرد عن جميع اللواحق ازلي ابدي قابل للمتقابلات اما كونه مجردا وقابلا
للمتقابلات فلان الانسان الذي هو جزء هذا الانسان الموجود قابل للمتقابلات والا لم
يعرض له فيكون مجردا عن الكل واما كونه ازليا فلانه لو كان حادثا لكان مخلوطا لان كل حادث
له مادة وقد فرضناه مجردا واما كونه ابديا فلما بين ان كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه وجوابه
ان القابل للمتقابلات انما هي الماهية من حيث هي لا الماهية بشرط العراء واما وجوه

من الانسان مثلا يكون ما بازائه المتقابلات كشخص زيد وعمرو مثلا ضروري البطلان ولا الوجود في الخارج
الا الهويات الجزئية احتج الحكماء على بطلانه بانه لو وجد من كل نوع شخص مجرد بعينه ان
كان معلولا للماهية كان نوعه منحصرا في شخصه وان كان معلولا للفاعل فالفاعل ان لم يتوقف
تاثيره في التعين على استعداد القابل كان نوعه منحصرا في شخصه ايضا وان توقف كان لكل شخص
من تلك الماهية تعلق ما بالمادة وقد فرض خلافه هف وبان تلك الماهية ان لم تكن محتاجة في
تعينها الى المادة فلا توجد مجردة او غنية عنها فلا تحل فيها ونقضه الامام الرازي بالوجود فانه
طبيعة واحدة مع ان بعض افراده مجرد وبعضها مقارن للماهية الممكنة على مذهبهم واجيب
بان افراد الوجود متخالفة بعضها وجودي وبعضها عدمي فلا يصح ان يقال طبيعة الوجود اما ان
تكون محتاجة في تعينها الى المادة او غنية عنها بخلاف الماهيات النوعية فان تعينها
امر وجودي زائد عليها هذا كله اذا حمل كلام افلاطون على ما نسب اليه ظاهر الكلام المنقول عنه
وان عني به معنى آخر كما اوله به بعض المتاخرين ان لكل نوع امرا مجردا يدبره ويسمى رب
النوع فذلك بحث آخر وهذا اشارة الى ما قال صاحب الاشراق ان العوالم اربعة انوار قاهرة
وهي العقول وانوار مدبرة وهي النفوس وبرزخيات وهي الاجسام واعراضها وصور
معلقة يخلقها الانوار المدبرة الفلكية لتصير مظاهر لها في البرازخ عند المتطلعين ويحصل منها
الملائكة المدبرة والجن والشياطين وجميع ما يرى في المنام من الجبال والبحور والارض والاشجار
وما يتخيل في المرايا ويسميها عالم الاشباح المجردة ورب النوع قال المقصد الرابع اقول
المقصد الرابع في تقسيمها من وجه آخر الماهية اما مركبة وهي التي يلتئم حقيقتها من اجتماع عدة
امور وربما يعبر عنها بالمتالفة واما بسيطة وهي ما يقابلها بالمعنيين كذلك والمركبة تنتهي
اليها وتقسم الى البسيطة والا تركبت من اجزاء غير متناهية ويلزم حصر ما لا يتناهى بين حاصرين
ومع ذلك فلا بد من البسيط لان كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية فان الواحد فيها
موجود ضرورة كونه مبدأ العدد وذلك الواحد ان كان مركبا لم يكن واحدا فلا يكون الواحد في
تلك الكثرة موجودا وان لم يكن مركبا فهو بسيط وبعض المركب العقلي انه لو لم ينته الى البسيط
لما كانت معقولة واللازم باطل لا متناهية وانه يجب ان لا يكون الماهية معقولة هذا وكل من الماهية
المركبة والبسيطة ينقسم الى قسمين البسيطة خارجي وعقلي اما البسيط العقلي فكالاجناس العالية
وطبائع الفصول البسيطة واما البسيطة الخارجي فكالعقول والنفوس في الجواهر والسواد والبياض
في الاعراض فانها مركبة عقلا لاندراج الاولين تحت جنس الجوهر والاخيرين تحت جنس الكيف
والماهيات الداخلة تحت جنس واحد لا بد ان تتميز كل منها عن الاخرى بفصل فكان كل منهما
مركبا من جنس وفصل وهذا انما يتم لو تبين ان الجنس ذاتي ذهنا لا خارجا اما العقل فمن
لما

فلما سيجيء في موضعه واما السواد والبياض فاستدل الامام الرازي عليه بانه لو كان السواد مثلا
مركبا في الخارج فان كان كل من جزئيه محسوسا كان احساسنا بالسواد بمحسوسين والوجدان
يكذبه وان كان احدهما محسوسا فقط كاللونية محسوسة لا محالة فيكون احساسنا بالسواد احساسا
باللونية المطلقة هف وان لم يكن واحد منهما محسوسا فعند الاجتماع ان لم يحصل هيئة محسوسة لم يكن
السواد محسوسا وان حصلت فلا يكون التركيب في نفس السواد بل في موضعه لانا لا نعني بالسواد
سوى تلك الهيئة المحسوسة وفيه نظر لانا لا نسلم انه لو حصلت هيئة محسوسة لم يكن التركيب في
نفس السواد وانما يكون كذلك ان لو لم يكن الهيئة هي نفس المجموع وهو ممنوع واما المركب العقلي فكما
مر آنفا من امثلة البسيط الخارجي واما المركب الخارجي فكبدن الانسان المركب من الاعضاء
والبيت المركب من السقف والجدار وكالجوهر والعدد المركب من الوحدات في الاعراض
قال المقصد الخامس اقول المقصد الخامس في تقسيم اجزاء الماهية وهو من وجهين
التقسيم الاول الاجزاء اما متداخلة ان صدق بعضها على بعض واما متباينة ان لم يصدق فالمتداخلة
اما متساوية ان صدق كل منها على ما صدق عليها الآخر كالماهية المركبة من الحساس والمتحرك بالارادة
واما اعم مطلقا ان صدق احدهما على كل ما صدق عليه الآخر من غير عكس كلي وحينئذ اما ان يكون
العام مقوما للخاص كالماهية المركبة من الجسم والابيض فان الابيض صفة للجسم والموصوف مقوم للصفة
وهذا انما يكون في الماهيات الاعتبارية واما ان يكون الخاص مقوما للعام كتركب الانسان من الحيوان
والناطق فان الفصل مقوم للجنس وكتركب الممكنات من الماهية والوجود العارض لها واما اعم
من وجه ان صدق كل منهما على بعض ما صدق عليه الآخر فقط كالماهية المركبة من الحيوان والابيض
وهذا ايضا انما يكون في الماهيات الاعتبارية واما المتباينة فاما ان يكون من تركب
الشيء باحد علله او معلولاته او مما لا يكون علة له ولا معلولا اما اذا تركب الشيء من احدى علله فاما
ان يتركب مع العلة الفاعلية كالعطاء فانه اسم لنفع مقرونة بالفاعل او مع العلة المادية كا
لفطوسة فانه اسم للتقعير الذي في الانف او مع العلة الصورية كالافطس فانه اسم للانف الذي
فيه تقعير او مع العلة الغائية كالخاتم فانه اسم للحلقة التي تزين بها الاصبع واما اذا تركب مع معلولاته
فكالخالق والرازق وغير ذلك واما اذا تركب مع ما لا يكون علة ولا معلولا فالاجزاء اما متشابهة
كتركب العدد من الآحاد واما متخالفة وهي اما معقولة كتركيب الجسم من الهيولى والصورة و
تركب العدالة من العفة والشجاعة والحكمة وتركب الشجاعة من الاقدام والعقل او محسوسة
كتركب البلقة من السواد والبياض وتركب الانسان من النفس والبدن وتركب الخلقة
من اللون والشكل فان قلت العلة والمعلول متضايفان فتركب الشيء مع علته يستلزم تركب
الشيء مع معلوله فالتقسيم على هذا مستدرك قلت المراد انه اما ان يعتبر ماهية المعلول من

حيث عرضت له اضافة الى العلة او يعتبر ماهية العلة من حيث عرضت لها اضافة الى
المعلول فلا استبعاد لكن التقسيم الثاني ان اجزاء الماهية اما كلها وجودية اي لا يكون في مفهوماتها
نفي اولا والاول اما كلها حقيقية كتركب الانسان من النفس والبدن او كلها اضافية كالاقرب
والابعد فانهما لاضافة عرضت لاضافة او بعضها حقيقي وبعضها اضافي كالسرير فانه مركب
من اجزاء خشبية وهي موجودات حقيقية وترتيب منها باعتبار يحصل الصورة وهو امر نسبي
لا يستقل بنفسه والثاني كالاول فانه مركب من امرين احدهما وجودي وهو كونه مبدأ لغيره
والثاني عدمي وهو انه لا مبدأ له وكذا القديم فانه موجود لا اول له واعلم ان هذه الاقسام انما هي
في اجزاء الماهية المطلقة سواء كانت حقيقية او اعتبارية اما اذا اخذت حقيقية فالتقسيم الثاني
لا يأتي فيها لان اجزاءها يجب ان يكون موجودة والتقسيم الاول تنزل بعض اقسامها فيها
لكون الاجزاء متساوية والعام متقوما بالخاص واعم من وجه وتركب الانسان من النفس والبدن
فان النفس مجردة والبدن متمايزان على راي الحكماء فلا يحصل منهما حقيقة متحدة

قال المقصد السادس في

اقول

المقصد السادس في ان الماهيات هل هي مجعولة ام لا وفيه مذاهب ثلثة المذهب
الاول انها من حيث هي غير مجعولة مطلقا اي سواء كانت بسيطة او مركبة اذ لو كان شي منها
مجعولا لما كان تلك الماهية عند قطع النظر عن الجاعل تلك الماهية فيلزم سلب الشي عن نفسه
وهو محال والجواب لانم استحالته فان موضوع القضية اذا كان معدوما في الخارج لا يصدق عليه
حكم حال اصلا فيصدق سلب جميع الاشياء حتى نفسه عنه في الخارج نعم الكاذب ان لو حظ القضية
موجبة محصلة الموضوع معدولة المحمول لاقتضائها تقرر الماهية مع لا تقررها ونحن ناخذها سالبة المذهب
الثاني انها مجعولة مطلقا اي في الجملة اذ لو لم يكن شي من الماهيات مجعولا لارتفع المجعولية راسا
والتالي باطل اما الملازمة فلان ما نفرض كونه مجعولا اما الماهية او الوجود او الانضمام وكل منها ماهية
في نفسه فلو لم يكن شي منها مجعولا لم يكن مجعولية اصلا واما بطلان التالي فلان الممكن لامكانه
محتاج الى الغير والمحتاج الى الغير مجعول له والجواب لانم الحصر اذ المجعول هو الوجود الخاص
الى موجبه لا ماهية منها ما يعضيه لفظ المصنف ومنهم من قال الماهيات جميعها مجعولة سواء كانت
بسيطة او مركبة اما البسيطة فلانها ممكنة والممكن محتاج الى الغير بالذات فيكون مجعولة للغير واما
المركبة فلان اجزاءها مجعولة او للدليل المذكور والمذهب الثالث ان الماهية المركبة مجعولة لامكانها
والبسيطة غير مجعولة لان شرط المجعولية الامكان وانه لا يعرض للبسيط فانه نسبة لا يتصور
الا بين شيئين والبسيط لا شيئين فيه واجيب عنه بوجهين الاول النقض وهو انه
لو صح دليلكم لم يكن الماهية المركبة ايضا مجعولة اذ المركب ليس الا مجموع البسائط فلو لم يكن شي من
اجزائها حتى الجزء الصوري مجعولا لم يكن المركب مجعولا وانتم لا تقولون به لا يقال المجعول هو الانضمام

الاجزاء

الاجزاء او انضمام الوجود الى الماهية لا شي من الاجزاء لانا نقول الانضمام له ماهية ايضا فان
كانت بسيطة فلا يكون مجعولة وان كانت مركبة نعود الكلام والثاني الحل وهو ان الامكان نسبة
بين شيئين حتى يستحيل عروضه للبسيط بل بين [illegible] والبسيط يعرض له الوجود فيكون الامكان
نسبة بينهما ولعل مرادهم ان البسيط اذا نظر الى ذاته فقط مع قطع النظر عن الوجود لا يعرض
له الامكان فلا يتم الحل واعلم ان هذه المسألة من مزال الاقدام فلا بد من تحرير محل النزاع
والاشارة الى منشأ المذاهب ليتبين تدرك فيها فنقول الحكماء لما قسموا الوجود الى
ذهني وخارجي وجعلوا العوارض له اقسام فقسم يلحق الماهية من حيث هي هي مع قطع
النظر عن وجودها الخارجي والذهني كالزوجية للاربعة والفردية للثلاثة فان من تصور اربعة
غير زوج لم يكن متصورا للاربعة وقسم يلحقها باعتبار الوجود الخارجي كالتناهي والحدوث للجسم فانهما
لا يلزمان ماهيته بل وجوده فان من تصور جسما قديما او غير متناه لم يكن متصورا لغير الجسم وقسم
يلحقها باعتبار الوجود الذهني كالمعقولات الثانية من الذاتية والعرضية والكلية والجزئية
قالوا المجعولية من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية من حيث هي هي فان
من تصور انسانا غير مجعول لم يكن متصورا لغير الانسان وارادوا بالمجعولية الاحتياج الى
الفاعل وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان علة الوجود او الماهية
انما يلحق الماهية المركبة فان احتياجها الى الجزء ما يلحقها لنفس مفهومها ضرورة وقال بعضهم الماهية
مجعولة مطلقا اي في الجملة اذ الاحتياج انما هو الى الوجود او الى الجزء يعرضها ولم يقل احد
من العقلاء ان الماهية الممكنة متقررة في نفسها في الخارج عن الجاعل الا ما نسب الى
المعتزلة من ان المعدوم شي ومتقرر في نفسه من غير تاثير الفاعل فيه هكذا ذكره المصنف
وقال الامام الرازي في تحرير محل النزاع الحق ان قال الماهية غير مجعولة معناه ان
المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها فانك اذا دمت تنظر الى الانسانية من حيث
هي هي لم يكن الا الانسانية ولو نظرت الى مجعوليتها فقد زدت فيها مفهوما وراءها ولا يكون
ذلك سوى الماهية من حيث هي هي وهذا كما يقال الماهية لا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك

قال المقصد السابع في

اقول

المقصد السابع في كيفية اجتماع بسايط الماهية المركبة
المركب اما ذات ان قام بنفسه او صفة ان قام بغيره والاول يقوم احد اجزائه بنفسه
والثاني اما ان يقوم جميع اجزائه بذلك الغير او بعض اجزائه به والاخر بالقائم قال الامام
الرازي لو لم يحتج احد الاجزاء الى الاخر بل يحتاج الى ما يحتاج اليه الاخر لم يحصل من جزئين ماهية
لها وحدة طبيعية بل انما يحصل الماهية من ذلك الجزء ربما يحتاج اليه الاخر مثاله الحيوان محتاج الى
ما يحتاج اليه الضاحك وهو الناطق فالماهية الحقيقية انما تحصل من الحيوان والناطق

لامن الحيوان والضاحك والحق ان هذا المقصد نوع احتياج اجزاء الماهية بعضها الى البعض وتوضيحه
في المقصد التاسع قال المقصد الثامن اه اقول المقصد الثامن في طريق معرفة كون الماهية
مركبة من الجنس والفصل كل ماهيتين علم انهما تشتركان في ذاتي وتختلفان في ذاتي اخر علم قطعا
ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالذي به تمام الاشتراك هو الجنس وغيره هو الفصل فعلم ان
كلا منهما مركب من الجنس والفصل واذا علم كونهما مشتركين في ذاتي والمراد به ههنا ما ليس بخارجي
وتختلفين في عارض ثبوتي او سلبي لا نحكم بتركبهما لجواز ان يكون ذلك الذاتي تمام حقيقتهما كافراد
الماهية النوعية البسيطة فانها متشاركة في النوع ومتخالفة بالتعينات العارضة وكسلب بعض
كل واحد منهما عن الاخر وكالوجود فانه مشارك للماهيات النوعية الموجودة في الثبوت ويمايز
عنها بقيد سلبي وسواء تبين له مفهوم الا الثبوت وللماهيات الموجودة امر آخر وراء الثبوت
وكذا كل بسيط مع انه لا يلزم تركبها نعم اذا كان العارض الذي به الامتياز من لوازم
الماهية كالزوجية للاربعة والفردية للثلاثة المشتركين في ذاتي وهو العدد علم تركبهما لان اللازم
الخاص لا يستند الى ما به الاشتراك والا كان مشتركا وانما يستند اللازم الخاص الى الماهية لانه لو كان
لازم الوجود لا يدل على التركيب كلوازم افراد النوع بيان منع جواز اسناد اللزوم الى
غير الملازمين كالنار على لا يمحض هذا الدليل عليه وكذا اذا علم عكس هذا بان يعلم اشتراكهما
في عارض ثبوتي او سلبي واختلافهما في ذاتي لا نحكم بتركبهما لجواز ان يكون ما به تمايز كل منهما عن
الاخر تمام حقيقته كالبسائط فانها تشترك في الوجود وفي سلب جميع ما عدا كل واحد منها
عنه ويتمايز بالحقائق ولا يلزم تركبها قال المقصد التاسع اه اقول المقصد التاسع في كيفية
تركب الماهية الحقيقية اذا اجتمعت عدة امور وحصل لبعضها احتياج الى البعض الاخر حصل
منه وتحصل لها وحدة حقيقية بحيث لا تمايزان بالاشارة الحسية تكون الماهية المركبة حقيقية وان
استغنى كل من الاجزاء عن الاخر لم يحصل من اجتماعها واحد حقيقي بل الحجر الموضوع بجنب
الانسان لا يحصل منهما حقيقة متحدة لاجل انه لا تعلق لاحدهما بالاخر واورد عليه بان العسكر
يتالف من الاحاد والمعجون من المفردات مع ان كلا من كل منهما غني عن الباقي واجيب
عنه بان الجزء الصوري فيهما محتاج الى المادي وهذا الجواب ضعيف لان مرادهم احتياج
الاجزاء التي هي عمدة الماهية الاجتماعية بعضها الى البعض ليحصل وضع حقيقية والا فالماهيات
الاعتبارية ايضا تحتاج هيئتها الاجتماعية الى الغير فالاولى ان يقال في الجواب ما قاله الامام
الرازي من ان مجموع مفردات المعجون كالجزء الواحد وله جزء اخر كالمزاج المعجوني الذي بسببه
صار مبدأ للاثار الصادرة عنه وهذا محتاج الى الجزء الاول وحال فيه واما العسكر فانه ماهية
اعتبارية وكلامنا في الماهية الحقيقية ثم الواجب احتياج بعض الاجزاء الى البعض بان لم ينعكس الاحتياج

نظا

نظاما كما في المعجون وان انعكس ينبغي ان لا يتخذ جهة الاحتياج في الطرفين والا يلزم الدور بل
يختلف كما يحتاج الهيولى الى الصورة في التقوم والتشخص والصورة الى الهيولى في التشكل
قال المقصد العاشر اه اقول المقصد العاشر في كيفية تقوم الجنس بالفصل قال الحكماء
الماهية المركبة من الجنس والفصل لا بد ان يحتاج احدهما الى الاخر كما بينا من وجوب احتياج
بعض الاجزاء الى البعض فيكون احدهما علة للاخر وليس الجنس علة للفصل والا لاستلزمه
فلا يكون اعم منه فيكون الفصل علة للجنس ومقوما له واعترض عليه بانه ان اريد بالعلة التامة
فمختار انه ليس شيء منهما علة وان اريد الناقصة فمختار ان الجنس علة للفصل ولا يلزم الاستلزام
واعلم انه يمكن توجيه كلام الحكماء على وجه لا يرد عليه الاعتراض وهو ان الجنس امر مبهم لا تحصل
مستقلا مطابقا لما في الاعيان الا اذا اقترن به فصل تحصل حصة منه ويميز بما يكون الجنس كالمادة
والفصل كالصورة تعينه ويتقومه وذلك التقوم والعلية هو في الذهن لا في الخارج اذ ليس
للحيوان في الخارج وجود يقترن به الناطق بانه فيصير انسانا والصاهل بانه فيصير فرسا والا
امتنع حمل احدهما على الاخر وان كان بينهما ملازمة واتصال كما في الهيولى والصورة بل الموجود
في الخارج انما هو الشخص فزيد هو الانسان وهو الحيوان وهو الناطق والامتياز بينهما في
الخارج انما هو التعدد والامتياز بينهما بحسب الذهن فقط فظهر ان تمايز الجنس والفصل و
التركيب عنهما انما هو بحسب الذهن لا بحسب الخارج وهذا ما وعدناك بيانه في بحث الحال
تنبيه كل واحد من الجنس والفصل قد يؤخذ بشرط ان يكون معه الاخر فيكون نفس
النوع ولا يكون حمله مبدأ وقد يؤخذ بشرط ان لا يكون معه غيره واخلافي حقيقته بل يكون
ما يقارنه زائدا عليه ومنضما اليه فيكون جزء للنوع ولا يحمل عليه وقد يؤخذ لا بشرط ان يكون
معه غيره بل مع تجويز ان يقارنه الناطق وعدمه فيكون محمولا على النوع ومعنى حملهما ان مدلول
المعلومين المتغايرين في العقل هويتهما الخارجية او الوهمية واحدة فلا يرد ما قيل ان المحمول ان
كان نفس الموضوع فيلزم حمل الشيء على نفسه وان كان غيره يلزم وصف الاثنين واحدا ولا ما قيل
ان الجزء متقدم على الكل لوجوده متقدم بوجود الكل فلا داخل عليه حصل عليه بوجود اخر وهو ح
واعترض الامام الرازي على علية الفصل للجنس بوجوه الاول ان المجموع المركب من ماهية
الشيء وصفة لها اخص منها كالحيوان الابيض يكون الذات جنسا له والصفة فصلا مع عدم
عليتها له والجواب ان الكلام في الماهية الحقيقية وهذه ماهية اعتبارية الثاني ان الجسم
النامي يبقى بعد زوال النمو عنه فلو كان الفصل علة لزم وجود المعلول بدون علته والجواب
ان النمو ليست فصلا لانها اعراض والعرض لا يقوم الجوهر نعم انها اثار الفصول فيجوز ان
يزول النمو ويبقى الفصول فلهذا يبقى الجسم وان سلمنا زوال الفصول نمنع بقاء الجسم الذي ح

هو حصة النبات وايضا الفصل علة في الذهن لا في الخارج الثالث ان القوى النباتية فصل للجسم النباتي وكذا النفس الحيوانية للجسم الحيواني وهذه صفات محتاجة الى المحال التي هي الاجسام والمحل متقدم بالوجود على الحال والمتقدم بالوجود على الشيء يمتنع ان يكون معلولا له والجواب منع كون هذه الصفات فصولا بل هي آثار الفصول ثم القائلون بعلية الفصول للاجناس فرعوا عليها فروعا الفرع الاول انه لا يجوز ان تتعاكس العلية بان يصير الجنس فصلا والفصل جنسا باعتبار نوعين فيكون كل منهما علة للآخر فيلزم كون الشيء علة لعلته وهو محال واورد عليه بالحيوان الناطق فان الحيوان جنس للانسان بالنسبة الى الفرس والناطق فصل له يميزه عن الفرس ثم الناطق جنس بالنسبة الى الملك والحيوان فصل له يميزه عنه واجابوا عنه بانه ان عني بالنطق الجوهر الذي له قوة الادراك فهو فصل الانسان وليس بجنس بالنسبة الى الملك اذ قوله على الملك والانسان بالاشتراك اللفظي وان عني به قوة الادراك فهو عارض غير مقوم لشيء منهما والفرع الثاني ان الفصل القريب لا يتعدد اي لا يجوز ان يكون لشيء واحد فصلان قريبان والا اجتمع على معلول واحد بالذات علتان مستقلتان وهو ممتنع وانما قيدنا الفصل بالقريب لانه يجوز تعدد غيره فان الفصل الاخير علة للجنس السافل وفصله علة لما فوقه الى ان ينتهي الى الجنس العالي ويكون هو معلولا اخيرا والفصل الاخير علة اولى وقيدنا المعلول الواحد بالذات لانه يجوز توارد العلل على المعلول الواحد بالنوع لكن بان يحصل بعض افراده بعلة وبعضها بعلة اخرى كما في الحرارة لا بان يحصل ذاته وطبيعته بكل منهما والا يلزم تحصيل الحاصل والكلام في علية الفصل للذوات الحصة لا لافرادها والعلة بالمستقلة لجواز تعدد العلل الغير المستقلة لا يقال هذا منتقض بالحيوان فان له فصلين قريبين وهما الحساس والمتحرك بالارادة لانا نقول ليس شيء منهما فصلا له بل فصله جوهر النفس الذي هو مبدأهما لكن لعسر الوقوف على حقائق الفصول يعبر عنها بلوازمها المساوية لها واستدل الامام الرازي على بطلانه بان الفصل القريب هو كمال الجزء المميز وهو لا يتعدد اذ ليس بعد الكمال مرتبة وفيه نظر لان الكمال ان جعل وصفا للمميز اي للماهية المركبة من امرين متساويين لا يكون كل منهما فصلا قريبا اذ ليس كل منهما كمال المميز ولا معنى له وهو ظاهر وان جعل وصفا للتمييز فيجوز ان يكون لماهية فصلان يميزها كل منهما عن جميع ما عداها تمييزا كاملا الفرع الثالث ان الفصل القريب لا يقوم الا جنسا واحدا في مرتبة والا فللبسيط اثران الفرع الرابع انه لا يقوم نوعين في مرتبة والا كان مقارنا لجنسين ويلزم تعدد اثر البسيط وهذا الفرع فرع للفرع المتقدم فلهذا اخرناه وهذا البيان انما يلزم لو لزم كون الفصل القريب بسيطا لكنه يجوز تركبه فالاولى ان يقال لو قارن جنسين او قوم نوعين في مرتبة واحدة لزم تخلف المعلول

عن

عن علته لان الجنسين في مرتبة لا يجتمعان وهو موجود في كل منهما الفرع الخامس ان الفصل لا يكون عدميا لانه علة حصة النوع من الجنس والعدم لا يكون علة الفرع السادس يستحيل ان يتطرق الاشتداد والتنقص اليه لان القدر المعتبر في العلية ان انتقص وجب ان لا تبقى العلة وان ازداد لم يكن للزيادة اثر وهذا كله ضعيف لابتنائه على ان الفصل علة في الخارج وقد عرفت ما فيه من التحقيق والتلخيص الذي قد مهدناه قال المقصد الحادي عشر اقول

المقصد الحادي عشر في التعين وانه مغاير لماهية النوع لان كل ماهية نفس تصورها لا يمنع من حملها على كثيرين والشخص نفس تصوره يمنع من حمله على كثيرين واختلف في انه هل هو وجودي ام لا فذهب الحكماء الى انه وجودي فانه جزء من المعين الموجود وجزء الموجود موجود واعترض الكاتبي عليه بانه ان اريد بالمعين هو من حيث التعين سلمنا انه موجود لكنه لا يلزم ان التعين جزؤه بل عارضه وان اريد المجموع المركب من الماهية والتعين فهو مصادرة لانا لا نسلم كون المعين موجودا كيف ولم يسلم ان التعين مع الماهية موجودان وجوابه ان المراد بالمعين الشخص مثل زيد ولا شك انه موجود وليس مفهومه مفهوم الانسان والا لامتنع حمله على كثيرين فاذن هو في مفهومه شيء آخر غير داخل في مفهوم الانسان وذلك الآخر جزء زيد فيوجد بوجوده واعلم ان نسبة التشخص الى الماهية كنسبة الفصل الى الجنس كما ان الفصل مميز للنوع عن مشاركاته الجنسية كذلك التشخص مميز للشخص عن مشاركاته النوعية الا ان كل فصل يفرز حصته للنوع من الجنس ويحصلها في العقل مغايرة للحصص الاخر وكل شخص لا يفرز ولا يحصل حصته للشخص من النوع في العقل اذ التشخص لا يتناوله الاشارة العقلية بل لا يتناوله الا الاشارة الحسية فالاشخاص انما تتمايز في الوجود الخارجي بهوياتها واستدل الامام الرازي عليه بانه لو كان عدميا لكان اما عدما مطلقا وهو ظاهر البطلان لان العدم المطلق لا تمايز فيه فكيف يميز غيره واما عدما مضافا وح اما ان يكون عدم اللاتعين مطلقا او عدم تعين غيره وعلى التقديرين يلزم ان يكون وجوديا اما على الاول فلان اللاتعين امر عدمي فعدمه يكون وجوديا واما على الثاني فلان تعين غيره اما ان يكون عدميا وهذا عدمه فيكون وجوديا واما الثاني فلان تعين غيره اما ان يكون عدميا وهذا عدمه فيكون وجوديا وان كان وجوديا وهذا مثله فيكون ايضا وجوديا لان افراد النوع الواحد لا تختلف بالحقيقة واجاب عنه صاحب اللباب بمنع تماثل التعينات مستدلا عليه بانه لو تماثلت افراد التعينات ولا شك ان الماهية كلية والتعين ايضا كلي فلا يحصل شخص من انضمامهما لان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية وفيه نظر لان معنى قولهم تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية انه لا يسلب عنها احتمال الجزئية عنه في مثل قولنا الانسان العالم الورع لا انه لا يحصل منه الجزئي اصلا فان كل كلي تقيد بكلي آخر يحصل التخصيص فيجوز ان يجتمع كليات

في شيء بحيث تمنع حصولها في غيره بل الجواب لا نم انه لو كان عدميا لكان عدما مطلقا
او مضافا فانما يلزم اذا كان العدمي هو العدم او مستلزما له لكنه مم اذ العدمي في مقابلة الوجودي
كما ان العدم في مقابلة الوجود والوجودي اعم من الوجود اذ الوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده
له اي ما لا يستقل بنفسه بل يتقوم بغيره ويكون له وجود في الخارج حين يتقوم بالغير كالسواد القائم
بالجسم فانا اذا قلنا الجسم اسود اردنا ان وجود السواد حاصل له في الخارج لا كالجهة العارضة فانا
اذا قلنا الجسم حيث لا نريد ان الوجود الخارجي للحيثية قائم به بل اردنا ثبوتها له في الذهن وحصولها
العارضة عنه فتأمل هذا التحقيق الوجودي بدون الوجود اذ المتقوم بالغير فان السواد وجودي سواء
حصل في الخارج وقام بالجسم ام لا قال صاحب المطالع اذا قلنا انه وجودي لا نعني انه دايم
الوجود بل نعني ان مفهومه يصح ان يعرض له الوجود الخارجي عند قيامه بموجود وعند قيامه بمعدوم لا
يكون له وجود وينبغي ان تعلم ان الوجود ايضا اعم من الوجودي من وجه لصدقه على الوجودات
المستقلة الغير القائمة بشيء واذا كان بين الوجود والوجودي عموم من وجه يكون بين العدم
والعدمي تباين جزئي فلا يلزم من كون التعين عدميا كونه عدما وقال صاحب المطالع في الفرق
بين الموجود والوجودي والمعدوم والعدمي ان المفهوم المستقل بتقوامه ان كان له وجود فهو
الموجود والا فهو المعدوم وغير المستقل ان كان له وجود فهو الوجودي والا فهو العدمي ثم الموجود
الذي لا يستقل بتقوامه منه ما علم وجوده كالمحسوسات ومنه ما علم عدمه كالامتناع ومنه
ما اختلف فيه كالنسب والاضافات واكثر ما يطلق لفظ الوجودي في امثال هذه على المعنى و
بالجملة فلو كان العدمي هو العدم لكان الوجودي هو الموجود فلا حصر او بالعكس فيلزم ان يكون جميع
الامور الاعتبارية وجودية لا قايل به وذهب المتكلمون الى انه عدمي واحتجوا عليه بوجهين الاول
انه لو كان وجوديا لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها لان اختصاص التعين بهذا المتميز
يقتضي تميزه عن غيره وتميزها عن غيرها موقوف على انضمام التعين فيدور ويتسلسل اذ يلزم
كونه متميزا قبل كونه متميزا اما بهذا التميز او بغيره واجيب عنه بانا لا نم ان امتياز الماهية
متوقف على انضمامه اليها لجواز ان تكون الماهية متميزة بذاتها لا بانضمام التعين اليها و
فيه نظر لان مرادهم التعين الى الحصة من الماهية موقوف على امتياز تلك الحصة وامتيازها
موقوف على انضمام التعين بالضرورة لان اشخاص النوع واحدة فلا تميز الا بزايد والدور لازم
بل الجواب ان تميز الماهية انما يحصل مع التعين لا قبله فالدور معي لا تقدمي كما في اختصاص
الفصول بحصص الاجناس والثاني انه لو كان موجودا لكان معينا اذ كل موجود معين فيكون
مشاركا للمعينات في كونه معينا ويمتاز عن غيره بتعين يخصه فيكون له تعين اخر وينقل الكلام
اليه حتى يتسلسل الثالث لو كان وجوديا لكان له ماهية كلية يشارك افراده فيها ويتميز بتعين اخر

ويتسلسل

ويتسلسل واجاب عنه الامام الرازي بان ساير المعينات لها مفهوم وراء التعين و
التعين ليس له مفهوم وراء التعين فيتعين بذاته ولا يحتاج الى تعين اخر ليتسلسل لان تعينه نفس
ذاته وهذا انما يناسب التوجيه الاول واجاب عنه غيره بان افراد التعين تتباين بالذات
واشتراكها في التعين المطلق اشتراك في العارض لانه عرض لازم لها فلا يحتاج الى تميز
زايد ليتسلسل وهذا انما يناسب التوجيه الثاني وفيه نظر لان كل فرد من افراد التعين له
ماهية كلية يدركها العقل سواء وجد له ما يشاركه في النوعية ام لا وخصوصيتها بها يمتاز عن افراد
نوعه وهذه الخصوصية غير الماهية لان الماهية تقبل الشركة دونها فيكون لكل تعين تعين اخر
ويتسلسل والحق انه نوع الوجود الذهني اذ ليس في الخارج امر متميز عن الماهية ينضم اليها في
الخارج بل في الخارج انما هو الشخص والعقل ينتقل الى ما به الاشتراك وهو الكلي الطبيعي والى ما به
الامتياز وهو التشخص فان ثبت الوجود الذهني كان لها ثبوت في الذهن والا فلا قال
المقصد الثاني عشر الخ اقول المقصد الثاني عشر فيما يتفرع على كونه وجوديا لما اثبت
الحكماء كونه وجوديا قالوا لا بد له من علة وعلته اما الماهية التي تعرضها التشخص وما يلزمها وح
يجب ان لا يكون ذلك النوع الا في شخص واحد لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف او
ما يغايرها وذلك المغاير لا يجوز ان يكون مباينا لذلك الشخص لان نسبة ذلك المغاير
الى ذلك الشخص كنسبته الى شخص اخر فلا يمكن ان يكون علة للشخص ذلك الشخص دون غيره
بل يكون ملاقيا له وح لا يكون حالا في الماهية لان الحال مسبوق بتعين المحل وعلة التشخص
يستحيل تأخرها عنه بل يكون محلا فظهر ان علة التعين اما الماهية او ما يلزمها او محلها وعلى الاولين
يجب انحصار النوع في الشخص وعلى الثالث يجوز تعدد افرادها لتعدد محالها وموادها القابلة
اما بالذات كتعدد الانواع واما بسبب اعراض يكتنفها كتعدد اشخاص نوع واحد مما لا يكون
في مادة ومحل اعني المجردات والمفارقات كالعقول يجب انحصار انواعها في اشخاصها
ولا يجوز تعدد افرادها لان علة تعينه ليس المحل بل اما الماهية او ما يلزمها وهما يقتضيان ذلك
فان قلت النفس الانساني ليس بمادي مع انه متعدد الاشخاص اجيب بانها انما تعددت
افراده وان لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التصرف والتدبير فتتعدد بتعدد المواد القابلة
لهذا الابدان كلاهما واعترض عليهم بان النوع اذا تعددت اشخاصه لو كان تشخص افراده
معللا بالمادة مع الامور العارضة لها المكتنفة بها فتشخص المادة وعوارضها ان تعلل بمحلها
او ما يلزم حقايقها لم تتعدد ولزم انحصار نوعها في شخصها والواقع خلافه مع انه مخالف لمذهبهم لان
مذهبهم ان تعين الهيولى انما هو بالصورة لان ماهيتها تقتضي تعينها والا يكون تعلل مرة بعد
اخرى لعدم جواز تعلله بالحال والمباين كما ذكره فيكون للهيولى هيولى اخرى ويتسلسل

واجابوا عنه بان تعين المادة انما هو باعراض ملحقة بها متعاقبة بحيث يكون كل عرض سابق
معدا لها لما يلحقها وهذه العوارض متسلسلة الى غير النهاية والتسلسل في الامور الغير المتناهية
بحيث لا تجتمع تلك الامور في الوجود بل يكون وجود كل لاحق مشروطا بعدم السابق جائز
عندنا والبرهان انما قام على بطلان التسلسل في الامور الغير المتناهية الموجودة معا وهذا
الجواب لا يجديهم نفعا لان حاصله يرجع الى ان علة تشخصها امور حالة فيها سابقة على
ذلك التشخص ومع تسليم على اصل الدليل لم لا يجوز ان يكون علة تشخص افراد الماهية المتعلقة
الافراد لا يكون متباينة له ولا حالا فيه ولا محلا له بل هي والتشخص حالين في محل واحد بان
يكون علة تشخصها اذا تعددت صفات خارجية لها حالة فيها وجعل الامام الرازي هذا الاعتراض
دليلا على ان التعين امر عدمي بان قال لو كان تشخص الشخص الذي له ما يشاركه في نوعه وجوديا لكان
له علة لا محالة وليست هي تلك الماهية والا لكان نوعها منحصرا في ذلك الشخص ولا العلة الفاعلية
لان الفاعل ليس الا ان يوجد ولا يستحق ان يكون ذلك الجاعل هو ذاك بعينه او لان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد ولا الصورية لان وجودها متاخر عن وجود المحل فلا يكون علة لهويته ولا
العلة الغائية لتاخر وجودها عن وجود معلولها المتشخص ولا العلة القابلية لان الكلام في تعين
ذلك القابل كالكلام في تعين ذلك الشئ فاما ان يكون بعينه فيلزم الدور او التعين قابل اخر
فيلزم التسلسل او لتعين ماهية ذلك القابل فيلزم ان يكون نوع كل قابل في شخصه وذلك
محال لان الاجسام مشتركة في الجسمية فاما ان لا يكون لها ما تشتبها فح قد وجدنا امورا يتحد في
الماهية يتشخص بسبب القوابل واما ان يكون لها ما تشتبها فح لا يجب ان يكون قوابل الاجزاء
التي يمكن افتراضها في الجسمية تمايزت لكن الاجزاء الممكنة الافتراض فيها غير متناهية فالقوابل المتمايزة
بالماهية غير متناهية ويكون الجسمية الحالة في كل واحد من تلك القوابل غير الحالة في القابل الاخر
فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل هف فثبت ان القول بكون التشخص وجوديا يفضي
الى هذه المحالات فيكون واستدل بعضهم على كون التعين عدميا بان معناه انه ليس غيره
وهو عدمي لكونه سلبيا وفيه نظر لانا لا نسلم ان معناه انه ليس غيره نعم هذا صادق عليه ويجوز
ان يكون امرا وجوديا يصدق عليه هذا الامر السلبي قال المقصد الثالث في اقول
المقصد الثالث في ابحاث الوجوب والامكان والامتناع وفيه مقاصد الاول في بيان
مفهوماتها وتعريفاتها ما يصدق ولتصوراتها غنية عن التعريف لان كل احد ممن لا يقدر على الاكتساب
يعرف معانيها هذا والتعريفات المذكورة لها دورية لا تصلح للتعويل عليها لان من حاول تعريفها عرف
كل واحد منها باخذ الاخرين مثل ان يعرف الواجب بانه هو الذي يمتنع عدمه والذي لا يكون
عدم والممتنع بانه الذي يجب عدمه او الذي لا يمكن وجوده والممكن بانه هو الذي لا يجب وجوده ولا
عدم

عدمه او الذي لا يمتنع وجوده ولا عدمه وعلى هذا القياس تعريف الوجوب والامكان و
الامكان والامتناع واذا اخذ كل منها في تعريف الاخر كان تعريفاتها دورية واذا عرفت انها
ضرورية فاعلم ان اعرفها هو الوجوب لانه اقرب الى طبيعة الوجود وكل ما كان اقرب الى
طبيعة الوجود كان اعرف اما الصغرى فلان الامتناع في غاية البعد عن الوجود لمنافاته اياه والامكان
ما لم يصل الى الوجوب لم يترتب الى الوجوب كما ستعرف ان كل ممكن محفوف بوجوبين وجوب
سابق ووجوب لاحق واما الكبرى فلان الوجود اعرف المعارف فكذا ما يقرب اليه واعلم
ان الواجب له خواص عدم توقفه على الغير في وجوده واستحقاق ذاته وجوده وما تميز
به عن الممكنات فالواجب يقال على هذه مطلق بازاء على استغناء الماهية في الوجود عن
الغير وبازاء على اقتضائها للوجود اقتضاء تاما وبازاء على الشئ به يمتاز ذات الواجب عن الغير
والفرق بين هذه الامور ظاهر فان الاول معلول للثاني وصفة للواجب باعتبار ملاحظة
الغير والثاني علة الاول وحال للواجب في نفسه مع قطع النظر عن الغير والثالث عين الذات
وكل واحد من الاولين صفة زائدة لكنها متلازمة في الوجود لانه متى كان ذاته كافيا في اقتضاء
الوجود لم يتوقف وجوده على غير ذاته وبالعكس ومتى وجد احد هذين الامرين وهو ما به
تميز الذات عن الغير وبالعكس وعند الجمهور من المتكلمين ان ذات الواجب مخالف لساير
الذوات الحقيقية ممتازة عنها بالذات لا بصفة زائدة وعند القدماء منهم ان ذاته مشاركة لساير
الذوات في الذاتية ويتميز عنها بصفات زائدة كالوجوب باحد المعنيين السابقين والحيوة
والعلم والقدرة التامين والالهية الموجبة لهذه الاربع عند ابي هاشم ولكن هذا على ذكر منك
فان الانسب في هذا المقام ما سيرد عليك من احكامه من كونه وجوديا او عدميا وعين الماهية
او زائدا فانه لو اخذ بالمعنيين الاولين كان عدميا وبالمعنى الثالث عين الذات وبالمعنيين
الاولين زائدا واعتبر هذه الامور في الممكن فان الامكان ايضا يطلق على الممكن باعتبار
ما له من الخواص الاول توقفه في الوجود على غير ذاته واحتياجه اليه الثاني كون ذاته
غير مقتض للوجود والعدم الثالث ما به يتميز ذات الممكن عن ذات الواجب ولما كان
ذاتاهما متخالفين بالذات لا بصفة زائدة كان الامكان بهذا المعنى عين الذات والفرق بين
هذه الامور الثلاثة وتلازمها كما مر في الوجوب قال المقصد الثاني في اقول المقصد الثاني
انها امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج اما الامتناع فظاهر لكونه صفة لما لا ثبوت له في الخارج
واما الوجوب فلوجهين الاول انه لو كان له وجود لكان اما ممكنا او واجبا وكلاهما باطل
اما الملازمة فلان ماهيته اما ان يكون مقتضية لوجوده فيكون واجبا او لا فيكون ممكنا واما
بطلان اللازم فلانه لو كان ممكنا لزم كون الواجب ممكنا لان الواجب اما ان كان واجبا

بسبب ثبوت الوجوب له فاذا كان الوجوب في نفسه ممكنا فالواجب لذاته اولى ان
يكون كذلك ولو كان واجبا لكان له وجوب وينقل الكلام ويتسلسل واجيب عنه بمنع
بطلان اللازمين ايضا بجواز كونه واجبا ويمنع لزوم التسلسل لجواز ان يكون وجوب الوجوب
نفسه او بجواز انه ممكن ويمنع انه يلزم من امكانه امكان الواجب بذلك لان الواجب
انما يجب بالوجوب فاذا كان الوجوب ممكنا فالواجب اولى ان يكون ممكنا قلنا لا نم
ان الواجب انما يجب بالوجوب فان ثبوت الوجوب والواجبية عندنا واحد لا تغاير
بينهما ولا علية وهذا انما يلزم مثبتي الاحوال القائلين بان الوجوب صفة توجب لمحلها الواجبية
سلمنا ان الواجب انما يجب بالوجوب لكن لا يلزم من امكانه امكان الواجب لان معنى
كون الشيء واجبا لذاته ان يكون حصول وجوده لذاته وهذا لا ينافي ان يكون حصول الوجود
لوجوبه لا لذاته بل استلزمه الثاني وهو الاولى انه لو كان للوجوب وجود لكان اما نفس
ماهية الواجب او داخلا فيها او خارجا عنها والكل باطل اما الاول فلانه نسبة بين ماهية الواجب
ووجوده لكونه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فلا يكون عين احد المنتسبين ولان وجوب
الواجب معلوم وحقيقته غير معلومة واما الثاني فلامتناع كون الواجب مركبا واما الثالث
فلانه لو كان زائدا عليها لكان متقوما بها والمتقوم بالماهية محتاج اليها ممكن في ذاتها فيلزم ان يكون
الوجوب بالذات ممكنا بالذات والممكن انما يجب بوجوب سببه فلماهيته وجوب اخر
قبل هذا الوجوب وينقل الكلام اليه ويتسلسل كما سيجيء واجيب عنه بمنع بطلان اللازم
الاول قوله في بطلانه لانه نسبة قلنا ممنوع فانه اذا كان عين الذات كيف يكون نسبة بينه
وبين غيره قوله ولانه معلوم قلنا لا نم فانه اذا كان عين الذات لا يكون معلوما بدونه واعلم
ان هذا النزاع لفظي لان من قال الوجوب نسبة ومعلوم اراد به اقتضاء الماهية للوجود او استغنائها
في الوجود عن الغير ومن منع كونه نسبة ومعلوما وجعله عين الذات اراد به ما يتميز به ذات الواجب
عن الممكن فان الواجب متميز بذاته عن سائر الذوات لا بصفة زائدة تسمى الوجوب واما
الامكان فلوجهين ايضا الاول ما ذكرناه في الوجوب وبيانه ههنا ان الامكان لو كان له وجود
لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل اما كونه واجبا فلاستلزامه كون الممكن واجبا لان الامكان صفة
الممكن اذا كانت الصفة واجبة مع تاخرها بالذات من الموصوف فالممكن الموصوف به اولى ان
يكون واجبا واما كونه ممكنا فلاستلزامه التسلسل لانه يكون للامكان امكان وينقل الكلام اليه
وهكذا فلهذا الوجه بعينه اشارة الى الوجه الاول من الوجهين المذكورين في كون الوجوب اعتباريا
الى الوجه الثاني منهما نعم تامه في الامكان فانه لو كان الامكان صفة قائمة بالممكن لا يلزمه التسلسل
الثاني ان الامكان متقدم على وجود الممكن لان الشيء يمكن فوجد والصفة الوجودية متاخرة

عن الوجود فلا يكون الامكان صفة وجودية وذكر الامام الرازي هذا الوجه في الوجوب ايضا
بان قال الوجوب متقدم على الوجود لانه عبارة عن استحقاق الوجود واستحقاق الوجود
متقدم على نفس الوجود فلو كان الوجوب وصفا وجوديا لزم ان يكون ثبوت الصفة
الوجودية للماهية سابقا على ثبوت نفس الماهية وانه محال واعلم ان لنا ان نمكن في بيان
كون الوجوب والامكان اعتباريين بانهما لو كانا وجوديين لكانا متاخرين عن وجود الواجب
والممكن ضرورة ويمتنع تاخرهما عنه ويطرح عنا مؤنة بيان وجوب تقدمهما على الوجود ويمكن
طرده في الحدوث والوجود وغيرهما مما لا يجب تاخره عن الوجود وذكر صاحب
التلويحات ههنا ضابطا مما يدل على كون الوجوب والامكان والحدوث وغيرها من الامور
الاعتبارية فقال كل ما يكون نوعه متسلسلا مترادفا يجب كونه اعتباريا لئلا يتسلسل اي
كل نوع يجب ان يتصف به اي شخص يفرض منه موجودا بحيث يكون النوع موجودا
فيه مرتين تارة تمام حقيقته وتارة حقيقته يجب ان يكون امرا عقليا فقط لئلا يلزم التسلسل في الامور
الخارجية المرتبة معا في الوجود وذلك كالتقدم فانه لو وجد فرد منه لذلك النوع عند ذلك الفرد ولوجب
اتصافه بذلك النوع ويتسلسل والا لا يتصف بالقبلية وهو الحدوث لعدم شيء عن الاتصاف
باحدهما فيكون القدم حادثا فلا يكون القدم قديما والحدوث فانه لو وجد فرد منه لا يتصف بالحدوث
فيلزم التسلسل والا لا يتصف بالقدم فيكون الحدوث قديما فالحادث الموصوف به اولى ان
يكون قديما والبقاء فانه لو وجد فرد منه لا يتصف بالبقاء والا لا يتصف بالفناء فلا يكون الباقي باقيا
والموصوفية فانها لو وجد فرد منها لكانت الماهية موصوفة بها فيكون هذا الفرد موصوفا بالموصوفية
ضرورة اتصاف المنتسبين بالنسبة ويكون الموصوفية نوعا له ايضا والوحدة فانها لو وجدت
لكان لها وحدة والتعين فانه لو وجد لكان له تعين والوجود فانه لو وجد لكان له وجود ويتسلسل
واجيب بمنع لزوم التسلسل لما ذكرنا من ان وجوب الوجوب قد يكون نفسه وحاصله ان
ما يثبت له الوجوب ان لم يكن الوجوب عين حقيقته يجب ان يكون الوجوب صفة له وان كان
عين حقيقته لم يجب ان يكون صفة له ليتكرر نوعه ويلزم التسلسل بل يكون تمام حقيقته وكذا الوحدة
فان ما يثبت له الوحدة ان لم يكن حقيقة الوحدة يكون صفة والا فلا يكون صفة لها بل عين حقيقتها فلا
يتكرر نوعه ليتسلسل نعم يستقيم هذا القسطاس فيما لا يجب تاخره عن الوجود لا لما قاله لان كل صفة
لا يجب ان يكون ثبوتها متاخرا عن وجود ما يجب ان يكون اعتبارية والا يجب ان يكون الماهية
حال عدمها موصوفة بصفة موجودة وهو محال وذلك كالوجوب والامكان فانه لا يجب تاخرهما عن وجود
الواجب والممكن بل يجب تقدمهما عليه والوجود فانه لو كان زائدا على الماهية من المعقولات الثانية
لانه لا يجب ان يكون ثبوته للماهية متاخرا عن وجودها بل يمتنع والحدوث فانه لا يجب تاخره

عن الوجود بل يحصل معه والذاتية والوصفية فانه لا يجب تأخرهما عن الوجود بل هما ثابتان سواء
لوحظ الوجود ام لا واحتفظ بهذا التحقيق وليكن على ذكر منك لتستعين به على حل
كثير من المغالطات الموردة في كون الشيء وجوديا او عدميا واعلم ان نسبة المحمولات
الى موضوعاتها سواء كانت ايجابية او سلبية لا تخلو عن كيفية دالة على وثاقة الرابطة وضعفها
على الضرورة والامتناع والامكان فان اعتبرت في نفس الامر سميت مواد القضايا وان
اعتبرت في العقل او اللفظ سميت جهاتها وهذه اعم من الوجوب والامكان والامتناع التي
هي بحثنا لانها هي امكان الوجود ووجوبه في ذاته والاول هي امكان ثبوت شيء لشيء
او وجوبه له على تقدير كونها جهة كما ذهب صاحب التجريد فانه انما يكون مادة وجهة في
القضية التي يكون الموضوع سواء الذات ويكون الوجوب محمولا فيها نحو الامكان لوجود
الامكان او رابطة فيها الا ان يوجد كاتبا بالامكان واما اذا لم يكن محمولا ولا رابطة في
القضية فبالخلاف الاول فانا اذا قلنا الاربعة زوج بالضرورة نعني به ان الزوجية واجبة
الحمل على الاربعة وممتنعة الانفكاك عنها لا ان وجود الزوجية واجب اذ لا نعني ذوات الزوجية
وجود الزوجية واستدل الامام الرازي في المباحث المشرقية على كون الوجوب و
الامكان وجوديين بوجوه الاول ان الوجوب بمعنى استحقاق الوجود امر وجودي لانه
عبارة عن كيفية نسبة الوجود الى الماهية وتلك الكيفية ليست تحققها بحسب فرض العقل
بان الشيء في نفسه واجب سواء وجد العقل واعتبره او لا ولو كان عدميا لم يتحقق الا باعتبار
العقل وهكذا القول في الامكان والجواب النقض بالامتناع والعدم فانه لو صح هذا الدليل
لزم كون الامتناع وجوديا لانه ايضا كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وهذه الكيفية ثابتة
في نفس الامر سواء فرضها فارض ام لا ولو فرض العقل كلها لم يخرج الممتنع عن كونه ممتنعا
ولو كان عدميا لم يتحقق الا باعتبار العقل لكنه عدمي بالاتفاق وايضا لزم كون العدم وجوديا
لانه ثابت للمعدوم سواء فرض ام لا وهو باطل بالاتفاق الثاني ان الوجوب نقيضه اللاوجوب
وهو عدمي لانه يصدق على الممتنع والمعدوم الممكن والصادق على المعدوم يجب ان يكون
عدميا واذا كان اللاوجوب عدميا يكون الوجوب وجوديا والا ارتفع النقيضان وهذا
الدليل بعينه يجري في الامكان ايضا والجواب النقض بالامتناع اذ لو صح ذلك لزم ان يكون
الامتناع وجوديا لان نقيضه هو اللاامتناع عدمي لصدقه على المعدوم الممكن فيكون الامتناع
وجوديا والا ارتفع النقيضان لكنه ليس بوجودي وفاقا والحل ان لفظ ارتفاع النقيضين
يطلق على معنيين احدهما ان لا يصدق واحد منهما على شيء اي خلو شيء عنهما وهو محال والثاني
ان لا يوجد واحد منهما اي خلوهما عن الوجود وهو جائز فان اردت بالارتفاع المعنى الاول

فالملازمة

فالملازمة ممنوعة وان اردت المعنى الثاني فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع الثالث
نقل الشيخ ابي علي قدس الله سره وهو ان الامكان وجودي اذ لو كان عدميا
لصدق على الممكن ان امكانه عدمي فيصدق انه ليس له امكان اذ لا فرق بين الاعدام
فلم يكن الشيء في ذاته ممكنا وهذا الدليل بعينه جار في الوجوب ايضا واجاب عنه
الامام الرازي بانه منقوض بالامتناع فانه لو كان عدميا لم يكن الممتنع ممتنعا في ذاته
بعين الدليل الذي ذكره مع ان الامتناع لا يمكن ان يكون وجوديا فكذلك الامكان كذلك
وايضا يلزم منه ان يكون نفس العدم امرا وجوديا فان العدم لو لم يكن وجوديا لم يكن العدم
في نفسه معدوما بهذا الدليل وما ليس بمعدوم فهو موجود وقد فرضناه معدوما هذا خلف بل
ينتقض هذه الشبهة بجميع الامور العدمية اذ يمكن طردها في الجميع كما يقال في اللزوم مثلا انه وجودي
والا فلا فرق بين قولنا لا لزوم له ولزومه لا فلا يكون اللازم لازما والملزوم ملزوما وحلهما ان
يقال لا نسلم انه لا فرق بين قولنا امكانه عدمي وليس له امكان ان ليس امكانه موجودا الاول
ايجاب معدول والثاني سلب محصل وذكر المصنف ههنا قانونا يستدل به على نفي شيء
بعينه اذا اختلف في كونه وجوديا او عدميا كما يقال الممكن ليس له امكان والا فامكانه
اما وجودي وهو باطل بالدليل الدال على كونه عدميا او لانه لو كان وجوديا لكان وجوده اما
عين الماهية وهو باطل بالدليل الدال على كونه زائدا او زائدا عليها وهو باطل بالدليل الدال على
كونه عينا واما عدمي وهو باطل بالدليل الدال على كونه وجوديا وكذلك كل شيء اشترك فيه
مذهبان متقابلان يمكنك نفيه بنفي المذهبين كالوجود فانه لو كان وجوديا لكان وجوده
اما زائدا او عينا ويبطل كل منهما بدليل ماهيته والعالم بانه لو كان موجودا لكان قديما او
حادثا وكل منهما يبطل بدليل يأتيه والاعراض فانها لو وجدت لكانت باقية ام لا وهكذا
كل مشترك له قسمان او اقسام يمكن ايراد دليل على نفي كل منهما كما يقول الحكماء في
ان الجسم ابدي لانه موجود فلو زال لكان زواله اما بنفسه فيمتنع وجوده اصلا واما بامر عدمي
وهو زوال الشرط الذي هو العرض المشروط بوجود الجسم فيدور او وجودي مختار او
العدم لا يصلح له ان يكون ازاله او موجب مضاد له وليس رفعه لهذا اولى من رفع هذا
لذاك بل الدفع اهون من الرفع وليكن هذا القانون على ذكر منك فان اكثر شبه القوم من هذا
القبيل ونحن ما نترك ايراده وجوابا بالاتفاق اعتمادا على الوقوف على هذا القانون على طرف
الثمام قال المبدأ اني هو على طرف الثمام مثل يضرب في تسهيل الحاجة وتقريب المرام و
الثمام نبت ضعيف سهل التناول يشد به خصاص البيوت قالوا انه نبت على قدر قامة المرء
قال المقصد الثالث اه اقول المقصد الثالث الواجب لذاته اعلم ان الواجب

مطلق بالاشتراك اللفظي على الواجب بالذات وعلى الواجب بالغير والواجب
بالذات له خواص احدها انه لا يجوز ان يكون واجبا بالغير لان الواجب بذاته
هو الذي يستحق الوجود من ذاته اي ماهيته يقتضي وجوده ويلزم عدم افتقاره الى الغير
والواجب بالغير هو الذي يكون وجوده من الغير وكذا عدمه اي ذاته لا يقتضي شيئا منهما
بل كل منهما انما يحصل له من الغير واذا كان كذلك فلو كان الشيء الواحد واجبا لذاته ولغيره
معا يلزم ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع علته وعدم
ارتفاعه على ذلك التقدير لتحقق ماهيته المقتضية لوجوده ووجوب وجود المعلول عند وجود
العلة فيلزم ارتفاعه وعدم ارتفاعه على ذلك التقدير وهو محال واعترض عليه من وجهين
الاول لا نم انه لو كان واجبا بالغير لارتفع بارتفاع الغير وانما يلزم ذلك لو لم يكن ماهيته مقتضية
لوجوده موله لان المعلول واجب الارتفاع عند ارتفاع علته مطلقا لا نم وانما يلزم
لو كانت علته منحصرة في ذلك الواحد اما اذا كانت له علة اخرى فلا يرتفع الا بارتفاع الجميع
الثاني سلمنا الملازمة لكن لا نم بطلان اللازم فان ارتفاع الغير محال عندنا والمحال جاز ان
يستلزم محالا اخر وهو ارتفاعه وعدم ارتفاعه على تقدير ارتفاع الغير والجواب نحن نقول
الدليل معناه الواجب بالذات ما لا يحتاج الى الغير ولا يلزم من ارتفاع الغير ارتفاعه والواجب
بالغير بالعكس من ذلك فلا ريب انهما متنافيان ومنافي اللازم يستدعي تنافي ملزوميهما فلا يكون شيء
واحد واجبا لذاته ولغيره ومنها انه لا يتركب عن غيره اي لا يكون له اجزاء يتقوم ذاته بها في الخارج
سواء كانت خارجية كالجواهر الافراد على راي المتكلمين او عقلية كالهيولى والصورة على راي الحكماء
او في الذهن كالجنس والفصل لان المركب منهما يحتاج الى ان يكون له مادة وصورة يوجد
منهما الجنس والفصل اذا كان ماهية حقيقية يكون له جزء في الخارج واجزاؤه غيره فالمركب
محتاج الى غيره والمحتاج الى غيره ممكن فالمركب ممكن فبجعله كبرى لقولنا الواجب ليس بممكن
ينتج الواجب ليس بمركب لا يقال لا نم ان اجزاء الشيء غيره بل هي نفسه كما عرفت فاحتياج
الواجب على تقدير التركيب الى اجزائه لا يخرجه عن كونه واجبا لذاته لانا نقول المركب
يحتاج الى كل واحد من اجزائه ولا شك ان كل واحد من اجزائه مغاير له وليس عينه وح يتم الدليل
ومنها انه يجب ان يكون وجوبه عين ذاته على تقدير ان يكون الوجوب ثبوتيا لانه لو لم يكن عين
ذاته لكان اما داخلا فيه فيلزم التركيب وقد بينا امتناعه واما خارجا عنها فيكون وجوبه ممكنا
لانه يكون عارضا لذاته والعارض يحتاج الى معروضه فيكون له علة ولا يجوز ان يكون منفصلة
والا لزم احتياج الواجب في وجوبه الى علة منفصلة فيكون علته ذاته فيلزم ان يكون لذاته
قبل هذا الوجوب وجوب لان المعلول ما لم يجب لم يوجد ووجوب المعلول تابع لوجوب علته

وسلب

ينقله ص
67

وينقل الكلام الى ذلك الوجوب حتى يتسلسل لا يقال دليلكم وان دل على ان وجوب
الواجب لذاته عينه لكن عندنا انه نسبة لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود والنسبة
متاخرة عن المنتسبين قطعا والمتاخر عن الشيء يمتنع ان يكون نفسه لانا نقول نحن
فرضنا ان الوجوب على تقدير كونه موجودا يجب ان يكون عين ذاته وكونه نسبة ينافي الفرض
المذكور لان النسب عندنا ليست موجودة ورابعها ان الوجوب بالذات لو كان وجوديا
لا يكون مشتركا بمعنى بين اثنين لانا بينا انه على تقدير كونه وجوديا يجب ان يكون نفس الماهية
فلو اشترك فيه اثنان لكان ذاتيا لهما وقد سبق ان الاشتراك في الذاتي يوجب التركيب اذ
لا يكون ذلك المشترك تمام الحقيقة الشخصية في كل منهما والا لم يتمايزا بل تركب كل منهما عن ذلك
الجزء المشترك وعن الشخص الذي به يمتاز عن الاخر وقد عرفت ان الوجوب الذاتي ينافي التركيب
لم لا يجوز ان يكون عارضا والاشتراك في العارض لا يوجب التركيب لانا نقول نحن فرضنا
ان الوجوب لو كان وجوديا لا يكون مشتركا بين اثنين لانا بينا انه على هذا التقدير يجب ان
يكون نفس الماهية قال المقصد الرابع اقول المقصد الرابع في احكام الممكن لذاته
وهي اربعة البحث الاول ان الامكان هو المحوج الى السبب وعليه اطباق الحكماء ولهم في اثباته
منهجان المنهج الاول دعوى الضرورة قالوا تصور موضوع هذه المسئلة ومحمولها يكفي في جزم
العقل بالنسبة بينهما لان معنى الامكان ان ذات الممكن لا يقتضي الوجود ولا العدم بل هما متساويان وبيان
بالنسبة اليه ومعنى كونه محوجا الى السبب ان العقل يحكم بان كل ما هذا شانه لا يترجح احد طرفيه
لذاته بل بسبب من خارج ولا شك ان هذين التصورين يكفيان في الجزم بهذه النسبة
فيكون القضية ضرورية والعلم بها مركوز في بداية العقول فان كفتي الميزان لو استويا وقال
قائل ترجحت احداهما على الاخرى من غير مرجح علم كل عاقل بالبديهة بطلان ذلك القول
وكذا انا نحن فيه قال المصنف مركوز في طبائع البهائم ولذلك ينفر عن صوت الخشب لان وجود
الصوت وعدمه بالنسبة الى الخشب ممكن فحصول احدهما دون الاخر يحتاج الى المرجح واجاب
عنه بان نفرتهم انما هي لتخيل الحدوث لا للامكان فانه لو لم يكن ثم حدث تخيلوا ان لا بد له من
محدث فلذلك ينفرون منه واعترض على هذا المنهج من وجهين الاول نجد بين قولنا الممكن سكان
محوج الى السبب وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتا ضروريا والجزم دون ذلك في
النوع وتحقق التفاوت بينهما يدل على تطرق الاحتمال الى القضية الاولى ولو بوجه وجه و
مع تطرق الاحتمال لا يبقى الجزم اليقيني فلا يكون اولية وايضا لو كانت اولية لم يختلف فيها العقلاء كما لم
يختلفوا في قولنا الواحد نصف الاثنين لكن اختلفوا فيها والجواب ما عرفت ان التفاوت
بينهما ليس لاحتمال النقيض بل لكون الثانية مالوفة دون الاولى او لتفاوتهما في تجريد الطرفين فان الاولى

يجوز ان يكون طرفاه كسبيين وايضا يجوز ان يختلف في البديهي قوم فقيل كيف وقد انكر
قوم البديهيات راسا ان هذه القضية لو كانت ضرورية لم يختلف فيها اكثر العقلاء لكن اختلفوا
فيها والتزموا وقوع الممكن لا عن سبب في مواضع منها ان جميع المسلمين قالوا ان الله تعالى خلق العالم لم
في وقت معين دون سائر الاوقات لا لمرجح يختص به ذلك الوقت ومنها ان المتكلمين
النافين لتعليل افعال الله تعالى بالاغراض كالاشاعرة قالوا ان الله خصص الافعال بالاحكام
مخصوصة من الوجوب والحظر والحسن والقبح من غير ان يكون في تلك الافعال ما يقتضي
تلك الاحكام ومنها ان المعتزلة القائلين بان نسبة القدرة الى الضدين على السواء قالوا
انها تتعلق باحد الضدين لا لمرجح والا لم يكونا متساويين ومنها انهم قالوا الذوات باسرها
متساوية في الذاتية ثم ان بعضها يختص بصفة معينة دون سائر الصفات لا لامر ومنها ان الحكماء
قالوا ان الافلاك يتحرك بعضها على التوالي وبعضها على خلاف التوالي واختصاصها بالسرعة و
البطوء معين لا لمخصص ويختص بقطبان من كل فلك بالتقطب بكونهما ساكنين ولهما
محور معين ومنطقة معينة ويختص الكواكب بمواضع معينة من الافلاك مع ان اجزائها
متساوية لا لمرجح في بعضها دون بعض والفلك الخارج المركز ينقسم الى قسمين يسميان
بالمتممين ومما احدهما من غلظ يتدرج مع مركزه عن مركز العالم وتتدرج ذلك الغلظ الى رقة
حتى ينتهي الى نقطة ومما يتبادل في الغلظ والرقة فيكون غلظ كل في مقابلة الرقة من الاخر
ويختص احد طرفي المتبادلين كل منهما بالغلظ والاخر بالرقة مع بساطتها لا لمرجح واذا كان وقوع
الممكن لا عن سبب ذهب اليه جمع كثير من العقلاء فكيف يجعل ذلك من الاوليات
وجواب اما الاول ان احدا من العقلاء لم يجوز ذلك والتزموه بمعنى انه يلزمهم ذلك وليس كل
ما يلزم انسانا ملتزمه ويكون قايلا به ولذلك يحاولون الجواب عنه لكن كانت الاجوبة ضعيفة
كما قال الحكماء ان اختيار الجهة المعينة واختيار السرعة والبطوء للعناية بالسافلات او
لاختلاف مبادي الحركات وهي العقول واما تعين النقطة المعينة بالقطبية دون سائر النقط
فلان تلك النقطة انما توجد بالفعل بواسطة الحركة فانه لا يكون لما كانت هناك نقطة اصلا و
الحركة المعينة سبب لتعين تلك النقطة بالقطبية فانه يمتنع وقوع الحركة على الوجه المخصوص الا ويكون
القطب تلك النقطة واذا تعين القطبان تعين المحور والمنطقة ومن المحتمل ان لا يحصل الشبه بالعقول
الا بالحركة المخصوصة واما اختصاص الكواكب المعينة بذلك الموضع دون غيره فلانه ليس موضع
الكوكب في الفلك معينا قبل حصول الكوكب فيه حتى يتجه السؤال بل يتعين تلك الاحياز والمواضع بسبب
حصول الكواكب فيها ثم ان الكوكب بعد اختصاصها بها امتنع عليها التبدل والانتقال
لامتناع الخرق على الافلاك سلمنا ذلك الالزام لكن لا ينتج في اولية هذه القضية وان يكون قادحا فيها
لو

لو تصور والممكن بوصف الامكان وحكموا عليه بانه واقع لا عن سبب وهو مع فلا ينافي ما ادعيناه
لانا نقول الممكن اذا تصور بكانه وتصورنا احتياجه علم انه يحتاج الى سبب ضرورة واما اذا لم
يتصوروا هذه الحقيقة بل من وجه آخر ويختلف العنوان في القضيتين يجوز ان لا يكون الحكم
فيها ضروريا المنهج الثاني الاستدلال عليه واحتجوا عليه بوجوه الاول ان نسبة الممكن مع قضيته
فلو وقع احدهما لا لمرجح من خارج كان ذلك الطرف اولى به من الطرف الآخر وذلك ينافي
كونهما متساويين واجيب عنه بان معنى قولنا الطرفان بالنسبة الى الممكن على السواء
انه ليس فيه اقتضاء الوجود ولا اقتضاء العدم وذلك انما ينافي استواء ترجح احد الطرفين على
الآخر الى الذات واما اذا لم يستند ذلك الترجح الى شيء اصلا كما زعم القائلون بالاتفاق وهو
مذهب ديمقراطيس ان نسبة الوجود الى ماهية الممكن كنسبة العدم اليها مع ان كل واحد من
طرفيها يحصل بدلا عن الآخر على سبيل الاتفاق لم يكن ذلك منافيا لما قلنا الثاني وهو
ما اختاره الامام الرازي في المحصل ان الممكن ما لم يكن احد طرفيه ولم يجب لم يقع ذلك الطرف
منه لما سياتي وذلك الترجح والوجوب امر حصل بعد ان لم يكن فيكون وصفا وجوديا والا لجاز
ان يكون العلم الحاصل بعد عدمه والحركة بعد السكون عدميا واذا كان وجوديا لابد له من محل
موجود يتقوم به لان الصفة لا تتقوم بنفسها ولا بالمعدوم وذلك المحل ليس هو ماهية الممكن لانها
قبل وجودها معدومة ولا وجودها لانه متأخر عن وجوبها فلابد عن شيء آخر يعرض له ذلك الوجوب
بالنسبة الى ماهية الممكن وذلك هو المؤثر واجيب عنه بان قولكم الممكن ما لم يترجح لم يقع
ممنوع لقولنا الممكن لا يقع الا عن سبب لا اختلاف بينهما الا في العبارة ثم ما تعنيه بوجود
سلمنا ذلك لكن الترجيح والوجوب انما يحصل مع الوجود لا قبله فيتقوم بالممكن فلا يلزم دليلكم
سلمنا انه يحصل قبل الوجود لكنه لا يجوز قيامه بالمؤثر لان الرجحان والوجوب من صفات
الممكن وقيام صفة الشيء بغيره بين الاستحالة والقايم بالمؤثر ان كان لابد منه هو الايجاب
والترجيح لا الوجوب والترجح والحق ان ذلك الوجوب امر عقلي يكون قايما بالمقصود من
الممكن عقلا الحكم بحدوثه الثالث الامام الرازي وهو مبني على قول الفلاسفة ان الزمان ما ذكره ظ
يمتنع عدمه قبل وجوده او بعده والا فيلزم الزمان ويحتج وجود الزمان وعدمه معه وهو واجب
وليس واجبا بالذات لانه مركب من آنات متعاقبة فوجوبه بالغير واجاب المحصل عنه بان الاولى
الكلية لا تثبت بمثال جزئي نعم لو ذكره لبطلان كون الحدوث علة الاحتياج او شرطها او شطرها
لتم وهذا اقرب مما ذكره في المباحث المشرقية من ان الواجب لذاته يمتنع تعدده فاذن
صفات الواجب لذاته وهي تلك الامور الاضافية والسلبية على راي الحكماء والصفات
والاحوال والاحكام على اختلاف راي المتكلمين في ذلك ليس شيء منها واجبا بل هي ممكنة

في انتفائها واجبة الثبوت لذات واجب الوجود فثبت ان التاثير لا يتوقف على سبق العدم
وتقدمه قال وسنه المتكلمين الخ اقول واورد على كون الامكان محوجا الى السبب اعتراضات
الاول انه منع تاثير المؤثر في الاثر وهو غير معقول لانه لو اثر شيء في شيء فتاثيره فيه اما ان يكون
حال وجود الاثر او حال عدمه والقسمان باطلان فبطل القول بالتاثير اما بطلان الاول فلاستلزامه
ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وانه محال واما بطلان الثاني فلاستلزامه اجتماع النقيضين ولان الاثر
حال عدم الاثر فلا تاثير ايضا حال عدمه لانه ان كان عين الاثر كما ذهب اليه المتكلمون فانهم قالوا
لا معنى لكون الشيء مؤثرا في شيء الا تحقق ذات المؤثر وذات الاثر فلا يكون التاثير حاصلا عند
انتفاء الاثر وهو ظاهر وان كان غيره كما ذهب اليه الحكماء حيث اثبتوا المؤثرية وصفا مغايرا
لذات المؤثر والاثر وسموها مقولة الفعل والانفعال فاما ان يكون قائما بنفسه وهو باطل
لانه نسبة بين المؤثر والاثر والنسبة بين الشيئين صفة اضافية والصفة الاضافية يستحيل
قيامها بنفسها واما ان يكون قائما بغيره وهو المؤثر وهو ايضا باطل لانه ح يكون ممكنا لاحتياجه
الى ما يقوم به فيفتقر الى مؤثر وتاثير اخر وينتقل الكلام الى تاثيره في ذلك التاثير ويتسلسل و
يلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين هذا حاصل ما ذكره الامام الرازي في المحصل قال
المصنف ولانه مستمر فلا يستند الى مؤثر الوجود وتوجيهه انه لو اثر شيء في شيء كان الممكن
في عدمه محتاجا الى المؤثر كما في وجوده لان نسبة الامكان الى الطرفين على السواء لكن الممكن
في العدم لا يحتاج الى المؤثر لان عدمه مستمر فلا يستند الى مؤثر وجوده وهو عطف من حيث المعنى
على قوله التاثير اما حال الوجود او حال العدم الى آخره ومتعلقه محذوف اي التاثير باطل
لما ذكرنا وكذا الجواب نختار ان التاثير حال وجود الاثر قوله يلزم ايجاد الموجود
قلنا ان اردت انه يلزم ان يعطيه المؤثر وجودا آخر حتى يكون موجودا مرتين فالملازمة
ممنوعة وان اردت انه يلزم ان يصير الاثر به موجودا فالملازمة مسلمة وبطلان التالي مم
اذ لا استحالة في ان يؤثر المؤثر في الاثر في زمان وجود الاثر لان العلة مع المعلول بالذات
الصفة وانما الممتنع ايجاد ما هو موجود قبل وايضا ان هذا الاعتراض منتقض بالالزام اذ
يوضح بطلان كون الحدوث محوجا بل يلزم ان لا يحدث شيء اصلا الا يحدث حال وجوده ويلزم امامه
ايجاد الموجود او حال عدمه ويلزم اجتماع النقيضين فيرتفع الامان عن القدر بانه
اذ نعلم بالضرورة حدوث هذه السخونة وهذا الصوت فيكون سفسطة والمتكلمون يتفصون
عنه بعضهم بان المؤثرية حال الحدوث وانها ليست حال الوجود ولا حال العدم ولم يهمل فبان
الواسطة وبعضهم بان التاثير حال العدم والتاثير سابق على الاثر والصوت الذي يوجد في
الآن الثاني يصدر عن موجد في الآن الذي قبله ولا يلزم اجتماع النقيضين اذ الاثر ليس معدوما
في

69 في الآن الذي يصير فيه موجودا بل كان معدوما في الآن الذي قبله فلا يتحد الزمان والحق
ان التاثير في شيء بشرط انه موجود او معدوم ممتنع ولا يلزم منه امتناع التاثير لذاته مطلقا اذ الضرورة
بشرط المحمول لا تنافي الامكان الذاتي فالمؤثر يؤثر فيه لا من حيث انه موجود ولا من حيث
هو معدوم والاعتراض الثاني انه منع على التاثير وهو ضعيف لانه لو اثر شيء في شيء فتاثيره
اما في الماهية او في الوجود او في اتصاف الماهية بالوجود والاقسام باسرها باطلة اما الاول
فلان ما كان بالغير يرتفع بارتفاع ذلك الغير وهو باطل واما الاخيران فلهذا الدليل بعينه
ولان الوجود من الاحوال فلا يتاثر والموصوفية ان كانت عدمية فلا يحتاج الى مؤثر وان كانت
وجودية فتاثير المؤثر اما في ماهيتها او في وجودها او اتصاف ماهيتها بوجودها ويعود جميع
ما ذكرنا والجواب اولا منع الحصر اذ التاثير انما هو في الوجود الخاص الذي هي الهويات لا في
الماهيات كما مر في بحث المجعولية وثانيا لو صح هذا الدليل لبطل كون الحدوث ايضا
محوجا لما هو حجة لكم فهو حجة لنا ويلزم نفي الحوادث اصلا اذ لا بد لها من مؤثر فيعود الاقسام
لكن لا شك في حدوث صور معينة وسخونة معينة فيبطل قولكم وقد اجيب ايضا
بان التاثير في الماهية قولكم ما كان بالغير يرتفع بارتفاع الغير مسلم ان لا يكون السواد
سوادا عند عدم ذلك الغير بل اذا فرض السواد وجب سواديته بسبب الفرض
وجوبا بالاختصار مترتبا على الفرض فمع ذلك الوجوب يمتنع تاثير المؤثر فيه بانه ايجاد لما فرض يكون م
موجودا اما قبل فرضه سوادا فيمكن ان يوجب المؤثر السواد على سبيل الوجوب ويكون
ذلك سابقا على وجوبه والفرق بين بين الوجوبين الاعتراض الثالث انه
فرع على امرين الاول حاجة شيء الى اخر وهي ضعيف لانها لو وجدت لكانت
ممكنة لانها صفة الممكن فيكون لها حاجة اخرى ويتسلسل والثاني مؤثرية شيء في اخر
وهي ايضا ضعيفة لانها لو وجدت لامكنت لانها صفة المؤثر ونسبة بينه وبين الاثر
فيستدعي مؤثرا له مؤثرية اخرى ويتسلسل والجواب انه لا يضرنا اذ لا يلزم من عدمية
الحاجة والمؤثرية في الخارج ان لا يكون الذات محتاجا ومؤثرا في نفس الامر لجواز كونهما
من لوازم الماهية كما ان القول بان الامتناع والعدم ليسا امرين ثبوتيين في الخارج
لا يستلزم ان لا يكون ذات الممتنع والمعدوم ممتنعا ومعدوما في نفس الامر فان قيل الا ست
حاجة ومؤثرية في نفس الامر والا فاما ان يكونا وجوديين وهو باطل للزوم التسلسل واما
عدميان وهو ايضا باطل لكونهما نقيضي اللاحاجة واللامؤثرية المعدومين لصدقهما على
الممتنعات وقد عرفت مثله في النوع العاشر فجوابه اولا ما عرفت من انه لا يلزم من
عدميتهما ان لا يكون الذات محتاجا ومؤثرا وثانيا انه يلزم عليكم ان ينبغي ان لا يحدث شيء اصلا

وهو المراد بالبعض الاعتراض الرابع انه لوكان الامكان محوجا الى العلة لافتقر الممكن
في رجحان الوجود الى موثر ولو افتقر وجوده الى موثر لافتقر عدمه ايضا اليه لان الممكن نسبته
الى الطرفين على السوا فلو افتقر احدهما اليه لافتقر الاخر ايضا كذلك بالضرورة او نقول
امكان الوجود هو بعينه امكان العدم او مساوله فالامكان لو احوج في جانب الوجود الى موثر
احوج في جانب العدم والتالي بط لان الموثر لابد له من اثر والا لا يكون موثرا والعدم نفي
محض لا يصلح ان يكون اثرا والا لكان رافعا للعدم السابق ورفع العدم وجود فاثره وجود
لا عدم وقد فرضناه عدما هف والجواب ان العدم لا يخلو من ان يصلح ان يكون اثرا او
لا وعلى الاول بطلان اللازم من الملازمة الثانية ممنوع وعلى الثاني الملازمة ممنوعة لصلوح الوجود
للاثرية دون العدم او نقول ابتدا بطلان اللازم ممنوع فان العدم يصلح لان يكون اثرا
فان عدم المعلول عندنا العدم علة وجوده مثله العدم لو كان اثرا لكان رافعا للعدم السابق
قلنا الملازمة ممنوعة لان العدم ان كان حادثا فظاهر كونه غير رافع للعدم بل رافع للوجود وان
كان قديما فالمراد بصلوحه للاثران تاثيره على العدم بالقدرة والارادة كما ذهب اليه الفاضل
لا ايجاب القول بان سبب عدم الممكن هو عدم علة وجوده بط لانه لو جاز انتساب حكم
الى العدم فليكن ذلك القدر في جانب الوجود حتى يبطل وجود الممكن لعلة عدمية وانه يسد
باب اثبات الصانع لا نا نقول هذا الكلام على السند فلا يسمع مع ان الملازمة ممنوعة لان
الضرورة تحكم بجواز اسناد العدم الى العدم وامتناع اسناد الوجود اليه ولا يلزم من ثبوت
الاول ثبوت الاخر والاعتراض الخامس انه لو كان الامكان هو المحوج الى السبب لكان
الممكن حال البقا مفتقرا الى موثر لان الامكان من لوازم ماهية الممكن والا لجاز ان يصير واجبا
او ممتنعا لذاته فيلزم قلب الحقايق فلا ينفك عنها مع دوام وجود العلة موجب لدوام وجود
المعلول والتالي بط لانه لو افتقر الباقي حال بقائه الى الموثر فالاثر الحاصل منه اما ان يكون هو
الوجود الحاصل قبل ذلك ويلزم تحصيل الحاصل او امر جديد او يكون بان اثر الموثر في امر
جديد لا في الباقي وقد فرض انه موثر في الباقي هف قال صاحب الكشف المعقول الكاتبي لمحاز
ان التاثير في اثر جديد هو البقا الوجود واستمراره في الزمان الثاني ولا نعني بتاثير الموثر
في الباقي سوى ذلك ورده المصنف بانه لا يشفي عليل الصدور لان الذات حال البقا
ممكنة بالذات فلو كان تاثير الموثر حال البقا في البقا لا في الذات لبقي الممكن بلا موثر ودام
احتياجه والحق في الجواب ما ذكره الامام الرازي وهو منع بطلان التالي اذ لا نعني
بالتاثير حال تحصيل امر حاصل او جديد بل دوام الاثر بدوام موثره وان لا يعدم فان سمي
دوام الاثر امرا جديدا صار النزاع لفظيا وحاصله ان عنيتم تحصيل الحاصل ايجاد شي في الزمان

الثاني

الثاني في عين ذلك الزمان فلم ملتم انه مهنا كذلك الاعتراض السادس انه لو احوج
الامكان لكان للحوادث موثر لامكانها واللازم بط لان ذلك الموثر اما قديم او حادث و
كلاهما محال اما الاول فلاستلزامه حدوثها بلا سبب لان اختصاص حدوثها بوقت معين
ان كان بسبب قديم يلزم التخلف وان كان بسبب حادث يلزم التسلسل فكلاهما محال
فيكون لا بسبب واما الثاني فلاستلزامه التسلسل لانه ح يكون ممكنا بالضرورة فيحتاج
الى موثر آخر وينقل الكلام اليه والجواب بما انه قديم ويمتنع حدوثها بلا سبب لا سيما
الارادة قديمة ترجح احد طرفي الممكن نعم انما يرد هذا على من يقول ان الواجب موجب
بالذات تعالى الله عن ذلك ونحن نقول بانه فاعل مختار له ان يرجح احد الجايزين
على الآخر لا لداع بعض الترجيح كما في قصة الهارب والعطشان فالحاصل يلزم على هذا
احداث الحوادث بلا سبب لا حدوثها بغيره والاول جائز والثاني ممتنع وبينهما فرق
اذ الترجيح بلا مرجح غير الترجح بلا مرجح ضرورة واعلم ان هذا الجواب انما يمشي على مذهب
المليين لا على مذهب الحكما وبل الاعتراض لازم لهم ولهذا قالوا بقدم العالم ولما كان ن
هذا الاعتراض واردا ايضا على من يقول كون المحوج هو الحدوث اجاب على وفق مذهبنا
الاعتراض السابع انه لو احوج الامكان فكان لجملة الحوادث لامكانها موثر وهو محال
اما قديم فيلزم حدوثها بلا سبب لما ذكرنا واما حادث فيكون خارجا عنها ضرورة خروج
الموثر عن الاثر فلا يكون المجموع مجموعا والجواب ان مجموع الحوادث من حيث هي
مجموع لا وجود له دفعة ليحتاج الى موثر بل الموجود في كل زمان بعضه فلو كان سبب ذلك
البعض حادثا لا يلزم المحذور او نقول موثرها قديم ولا يلزم حدوثها بلا سبب كما عرفت
الاعتراض الثامن ان ضرورة العقل قاضية بان الهارب من سبع اذا اعرضه
طريقان متساويان بنوع شدة حاجته الى الفرار يستحيل ان يقف ويتفكر في ترجيح
احدهما على الاخر بل يختار احدهما بلا مرجح وكذا العطشان يختار احد الانائين المتساويين
بلا سبب موثر فيكون الممكن مترجحا بدون السبب فلا يكون الامكان محوجا الى سبب
والجواب ما عرفت من ان الترجيح بلا مرجح غير الترجح بلا مرجح والضروري هو الاول
لا الثاني هذا على مذهبنا واما الحكما فيمنعون الضرورة ويقولون الاختيار له سبب البتة
قال خاتمة اتفق ختم هذا البحث بما احال المتكلمون في المحوج فقال بعضهم هو الحدوث
لان الممكن انما يحتاج الى الموثر في خروجه من العدم الى الوجود اذ لا نعني بالحاجة الا ذلك واذا خرج
فقد زالت تلك الحاجة ولذا لو ارتفع العلة مع بقا المعلول كما في البنا مع بقا البنا وبعضهم
الامكان مع الحدوث وقوله الامكان بشرط الحدوث لان الكل منهما مدخلا على ما عرف من ترتيب

الذهني فالحدوث على مذهبهم اما نفس المحوج او شطره او شرطه ويلزمهم ان العدم الازلي
لا يحتاج الى موثر وكذا وجود الممكن حال البقاء وهم يلتزمون الاول ويقولون العدم لا يعلل ولا يعلل به
وربما يتفصون عن الاخير بان شرط بقاء الجواهر الاعراض والعرض لا يبقى زمانين فيحتاج في كل
زمان الى الموثر قال الامام الرازي معترضا على المتكلمين الحدوث صفة للوجود لانه مسبوقية
وجود الشيء بالعدم فيتاخر عنه والوجود متاخر عن تاثير العلة فيه ضرورة تاخر الاثر عن التاثير والتاثير
متاخر عن الحاجة اذ ما يستغني بذاته ويكون واجبا لذاته كالواجب يمتنع التاثير فيه والحاجة
متاخرة عن المحوج ضرورة تاخر المعلول عن العلة والمتاخر عن الشيء متاخر عن ذلك الشيء
فلو كان الحدوث هو المحوج لزم تاخره عن نفسه باربع مراتب ولو كان شطره او شرطه لزم
التقدم بخمس مراتب لان المحوج متاخر عن جزئه وشرطه قال المص هذه مغالطة من باب
اشتباه الامور الذهنية بالخارجية اذ المراد بالمحوج هو الذهني لا الخارجي لئلا يلزم ما ذكره
وذلك لانهم لم يريدوا بهذا الا ان حكم العقل بالحاجة بملاحظة الحدوث لا ان الحدوث علة في
الخارج موجب للحدوث اولا ثم يوجد الحاجة ثانيا قال وبينهما اي اقول البحث الثاني ان
الممكن هل يجوز ان يكون احد طرفيه اولى به لذاته ام لا قال بعضهم نعم ثم منهم من قال ان العدم
اولى به مطلقا لان العدم اسهل وقوعا من الوجود لتحققه بانتفاء جزء من اجزاء علته التامة دون
الوجود فانه ما لم يتحقق جميع اجزاء العلة لم يتحقق ومنهم من ذهب الى ان العدم اولى بالموجودات
السيالة لذاتها كي يمتنع اجتماع اجزائها في الوجود كالزمان والحركة والصوت وعوارضها لانه لم
يجز عليها البقاء نظرا الى ذاتها ومنهم من قال الواقع من الطرفين اولى لكونه راجحا ومنهم من
زعم ان الوجود اولى عند وجود العلة وانتفاء الشرط اذ الوجود ح اولى لكن لا يترتب لانتفاء
شرطه وقال الاكثرون لا لانه لو كان احد الطرفين اولى فالطرف الآخر اما ان يكون ممكن الوقوع
اولا فان لم يكن لزم انقلاب الممكن الى الواجب ان كان الطرف الاول هو الوجود او الممتنع
ان كان هو العدم فقوله ان امتنع كان هذا واجبا اراد به وجوب الوجود والعدم وان امكن
فوقوعه اما بلا سبب وهو محال لان التساوي لما لم يمكن وقوعه بلا سبب فالمرجوح اولى واما بسبب
فيتوقف وقوع الطرف الاول على عدم ذلك السبب فلا يكون الاولوية لذاته بل مع انضمام
امر آخر اليه وهو عدم ذلك السبب والمفروض خلافه ثم اعلم ان مرادهم بهذه الاولوية
هي التي تنتهي الى حد يمكن من وقوع ذلك الطرف والا فلقائل ان يقول يجوز ان يكون احد
طرفي الممكن اولى به لذاته ولا يتوقف تلك الاولوية على عدم سبب الطرف الآخر وان توقف
وقوع الطرف الاول عليه اذ لا منافاة بينهما وهذا البحث متفرع على ما قبله فانهم لما بينوا ان الامكان
او الحدوث علة للاحتياج وان وقوع احد طرفي الممكن يحتاج الى الموثر سالوا هل يجوز ان يكون

ذلك

71

ذلك الموثر هو ذاته حتى يترجح احد طرفيه بذاته اولا بل يجب ان يكون خارجا عن ذاته
فاجابوا بما ذكر بهذا اعترض الآمدي لا يقال سلمنا ان الموثر يجب ان يكون خارجا
عن ذاته لكن لا يجب ان يكون موجودا البتة بما صرحتم بان عدم سبب الطرف جزء
من سبب الطرف الآخر وبان عدم المعلول لعدم العلة فيجوز ان يكون العلة التامة
لوجود الممكن عدم سبب العدم فيستغني عن وجود الموثر وينسد باب اثبات الصانع
لانا نقول سبب المعدوم معدوم ضرورة انتفاء شرط الوجود فيه فيكون عدمه وجودا
فلا يعلل الوجود الا بالموجود قال وبالنهاية اقول البحث الثالث قال الحكماء كل ممكن
محفوف بوجوبين وجوب سابق ووجوب لاحق اما الوجوب السابق فلانا بينا ان الممكن
يحتاج الى علة وجود تلك العلة لا يكون وحدانه لان احد طرفيه ان كان اولى به لا يكون تلك الاولوية
كافية في وقوعه بل يحتاج الى امر ينضم اليها ويتم فيه الاقتضاء والوقوع يجب وقوعه والا
الترجيح بلا مرجح او عدم تمام الاقتضاء هذا هو الوجوب السابق واما الوجوب اللاحق فلان
الموجود بشرط الوجود يمتنع عدمه وكذا المعدوم ضرورة كون الشيء اما موجودا او معدوما حقيقيا
وهذا وجوبه اللاحق وهذان الوجوبان بالغير ولا ينافيان الامكان الذاتي وعندنا الوجوب
السابق منتف بالنسبة الى ذات الباري تع اذ لا وجوب على الله تع ولا عن الله تع ثبت
بالنسبة الى ما غير قدرته فانها موجبة فتصرح المصنف بذلك في شرح مختصر ابن الحاجب و
انما لم يذكر هذا المنع ههنا لان هذا البحث متفرع على البحثين السابقين كما ذكر الآمدي لكان
قابلا قال سلمنا ان الممكن يحتاج الى علة خارجة لكن لم لا يجوز ان يكون قابلة للعدم وانما يمتنع
ذلك لو امتنع انقلاب الحقائق وهو ممنوع اذ الممكن يصير واجبا بالوجوبين المذكورين فلو انه
كان ممكنا علاتم المتقدم ولا على موجد اثبات موثر ازلي من البحثين المذكورين فعلى هذا ذكر
الوجوبين ههنا على طريق السند والسند لا يمنع فاقتصر على منع الانقلاب قال وبالنهاية اقول
البحث الرابع في ان الامكان لازم للماهية وهو ايضا جواب عن اعتراض يرد على البحثين
السابقين وهو انا سلمنا ان الممكن يحتاج الى موثر خارج عن ماهيته لكن لا يلزم منه المطلوب الذي
هو كونه ازليا ابديا لجواز ان يكون واجبا ثم يصير واجبا كما ذكرنا او يكون واجبا ثم يصير ممكنا فان
العالم فيحتمل كان ممتنعا في الازل ثم يصير ممكنا فيما لا يزال واجاب بان الامكان لازم للماهية
ولا جاز انقلاب الممكن ممتنعا او واجبا وبالعكس بالضرورة وانه ينفي الامان عن الضروريات
فيكون منتفيا بالضرورة والشك فيه سفسطة واحتج عليه الامام الرازي في الاربعين بان
الامكان لو لم يكن لازما لماهية محدودة لها ان كان لامر ممكن كان ممكنا ويعود الكلام في امكانه

حتى يتسلسل او يثبت المدعى والا لامكن حدوث الحوادث لا لامر ولزم نفي الصانع وايضا
حدوثه ان توقف على حدوث امر عاد الكلام فيه والا لم يمكن اختصاص حدوثه بذلك الوقت
اولى من غيره قال المصنف والحق ان الدعوى اظهر من الدليلين لضعفهما وربما يورد ههنا
امور احدها ان وجود العالم ممتنع في الازل ثم يصير ممكنا فيما لا يزال الثاني فاعلية
البارى للحوادث حتى كانت ممتنعة في الازل ثم صارت ممكنة فيما لا يزال الثالث ان الحادث
حال حدوثه يمكن ان يكون متعددا وحال بقائه يمتنع ان يكون متعددا فظهر ان الاعلاب كاين
وان الامكان ليس بلازم لماهية الممكن بل يجوز حدوثه وزواله والجواب عن الاول انه لو كان لا ازلا
لزم ان يكون ازلية امكان العالم ما نبه اى كونه بحيث يقتضى ان لا يستحق بماهيته وجوده ولا عدمه
في الازل اذ الامكان سوا اقتضاء للاقتضاء الوجود والعدم وهو صادق ولا يستلزم امكان ازلية
العالم ان كونه موجودا في الازل بالامكان لان الحادث بشرط كونه حادثا امكانه ازلي كما ذكرتم
وليست ازليته لماهيته دون الامكان الذى هو الامكان الوقوعي وجهة القضية وحدوث
وغير مستلزم له فلا يلزم من صدق الاول صدق الثاني وعن الثاني ان الفاعلية امر اعتبارى
وكذا امكانها والكلام في امكان الماهيات الحقيقية سلمنا ذلك لكن امتناعها في الازل انما هو بالغير
فلا ينافي الامكان الذاتي وعن الثالث لا نسلم ان الباقى يمتنع ان يكون متعددا لماهيته متعدديه
الباقى مع ان امتناعه بالغير فلا ينافي الامكان الذاتي قال المقصد الخامس الملف اقول
المقصد الخامس في ابحاث الممكن القديم وهي راجعة الى تحقيق البحث الاول في انه هل
يجوز ان يستند الى الفاعل او المؤثر اما الحكما فاتفق كلهم على جواز ذلك لانهم اثبتوا قدم
العالم وزعموا انه مجعول الله تعالى فالخلاف بينهم راجع الى ان الحدوث هل يعتبر في كون الشي اثرا
ام لا فعند المتكلمين الحدوث يعتبر في ذلك ولذلك جعلوا علة الاحتياج الحدوث وعند
الحكما غير معتبر ولهذا جعلوا علة الاحتياج الامكان قال الامام الرازى الخلاف في هذا المقام
لفظى وذلك لان المتكلمين لما اعتقدوا ان البارى تعالى انما يفعل على سبيل الايجاب بالذات بل
افعاله تعالى واقعة منه بالقدرة والاختيار زعموا بان القديم يمتنع استناده اليه لان الفاعل بالاختيار
انما يفعل بالقصد وانه مقارن للعدم لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بالضرورة حتى ان المتكلمين
لو جوزوا كونه موجبا بالذات لم يمنعوا من استناد القديم الممكن اليه ولذلك زعموا اشتبوا
الحال منها ان عالمية الله تعالى معللة بعلم مع ان علمه وعالميته قديمان وكذا زعم ابو هاشم من المعتزلة
ان الاحوال الاربعة وهي العالمية والقادرية والحيية والموجودية معللة بحالة خامسة وهي
الالهية مع انها قديمة والا لم يصح لهم اطلاق لفظ القدم عليها واما الحكما فلما اعتقدوا ان البارى
[illegible]
على

72

على ما يقولون موجب بالذات لا فاعل بالاختيار جوزوا استناد القديم اليه بان يدوم
اثره بدوام ذاته ولو قالوا بكونه فاعلا بالاختيار لامتنعوا من ذلك فاذن اتفق الكل على
جواز استناد القديم الى الموجب بالذات وامتناع استناده الى الفاعل بالاختيار و
الاختلاف بينهم في ذلك انما الخلاف في كونه موجبا بالذات او فاعلا بالاختيار وسنح
المسئلة متفرعة عليه قال المص وان كان متفقا عليه من الفريقين الا ان
اما منع عدم استناد القديم الى الفاعل المختار فقد ذكره الآمدى قال في ابكار الافكار هنا
لا يمتنع ان يكون وجود العالم واجبا في الازل بالواجب لذاته ويكونان معا بالوجود وان
تفاوتا في التقدم والتاخر بالذات كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم وان كانا معا بالوجود
واجاب بانا لا نسلم ان يوجد وجود حركة الخاتم من حركة اليد بل هما معلولان لامر خارج وان كان
احدهما لازما للآخر وهذا بالحقيقة جواب عن السند ولهذا لم يذكره المصنف فالاولى الاقتصار
على دعوى الضرورة والمنع بتقدم استناد القديم الى القديم الموجب فقد ذكره الامام الرازى في
الاربعين قايلا بان تاثير الفاعل الموجب في شي اما حال وجوده او حال عدمه والاول اما حال
بقائه او حال حدوثه لا جائز ان يكون التاثير حال البقاء والا لزم ايجاد الموجود بل ان يكون التاثير
في حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يكون الاثر المستند الى القديم الموجب حادثا
وهذا يقتضى حدوث كل ما سوى الواجب تعالى من الاجسام والاعراض والعقول والنفوس
والهيولى ويفيد وجوب الواجب لذاته ثم اعترض على نفسه بان كون الممكن مفتقرا الى المؤثر حال
بقائه ضرورى للعموم حوله الكار سلمنا ذلك لكن قولكم منقوض بافتقار المعلول الى العلة حال
البقاء كاحتياج حركة الخاتم الى حركة الاصبع والمشروط الى الشرط حال البقاء كالعلم الى الحيوة
وبعالمية الله تعالى فانها معللة بالعلم مع قدمها وبانا قد نزيد بقاء الشي على وجوده او عدمه وتقاوه
على وجه نفس حصوله في الزمان الثاني اذ لو كان زايدا لكان حاصلا في ذلك الزمان
ويتسلسل وبقاؤه على عدمه لو كان زايدا عليه لزم قيام الموجود بالمعدوم فاذن الارادة
قد تتعلق بالشي حال بقائه ثم اخذ يعارض بوجوه فالاول عدم الفعل ينافي وجوده وعدم
الفاعلية ينافي وجودها فامتنع ان يكون العدم السابق شرطا لكون الفعل فعلا والفاعل
فاعلا بصح الفعل والفاعلية حال البقاء والثاني الاثر حال بقائه ممكن لان الامكان لازم
لماهية الممكن لما سبق وكل ممكن مفتقر الى المؤثر الثالث لو امتنع التاثير حال البقاء لكان التاثير
اما حال العدم او حال الحدوث وعلى التقديرين يكون الحدوث علة او شرطا للاحتياج وقد بينا
بطلانه الرابع الواجب اما ان يستجمع شرائط المؤثرية في الازل او لا والثاني مع لتوقف تاثيره
ح على امر حادث ويعود الكلام فيه ويتسلسل والاول يستلزم لتقدم اثره فيكون التاثير حال البقاء

الخامس ان كان العدم ان احوج الى موثر احتاج العدم المستمر اليه فقد احتاج الشيء حال بقائه
الى الموثر وان لم يحوج لم يحوج امكان الوجود اليه لان ماهية الممكن حال الوجود والعدم واحد
السادس ان زوجية الاربعة ممكنة لذاتها لاحتياجها الى ماهية الاربعة التي يعلله بها مع امتناع
انفكاكها ودوامها بها واجاب بان دليلنا الدال على امتناع التاثير في الباقي اقوى من
الوجوه المقتضية لافتقار الباقي الى الموثر وذلك لان الموثر حال البقاء يمتنع ان لا يصدر منه فالصادر
منه ان كان حاصلا بل يلزم تحصيل الحاصل والا كان ما يراه الموثر الحادث لا الباقي وهو
خلاف المفروض واما اجوبتها المفصلة مذكورة في المطولات قال المصنف وقد عرفت ما فيه من
الضعف وسوانا لا نريد بالتاثير في القديم ان يكون دوامه بدوامه لا ان يكون تحصيل الحاصل و
المتجدد فلا يتم دليله فضلا عن ان يكون اقوى فالاولى الرجوع الى الاجوبة المفصلة بوقوع الممكن
قد يحتاج في البقاء الى الموثر بالضرورة كما يحتاج في الذات اليه وقلنا دعوى الضرورة في محل
النزاع لا يسمع وفيه انه منقوض بافتقار المعلول الى علته وبافتقار المشروط الى الشرط قلنا
فرع ثبوتهما ولا نقول به فان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء ولا علة منهما ولا موجبه
منقوض بالعالمية فانها معللة بعلمه قلنا هذا انما يرد على القائلين بالحال واما عندنا فالعالمية
نفس العلم وفيه قد يتزيد بقاء الشيء على وجوده او عدمه قلنا الارادة غير موثرة فلذلك
جاز تعلقها بالموجود واما القدرة فانها موثرة فيمتنع تعلقها بالموجود هذا هو الجواب عن النقوض
واما الجواب عن المعارضات فعن الاول ان من منع اسناد القديم الممكن الى الفاعل
لا يقول ان عدم السابق شرط لاسناده بل كون وجوده مسبوقا بالعدم والمعنى بكون
الحدوث شرطا ذلك وهو غير العدم السابق فلا يلزم من امتناع كون هذا شرطا امتناع
كون ذلك شرطا وعن الثانية ان المراد بالباقي في قولنا ان كان الباقي في حال البقاء
كان ايجادا للموجود وهو سوى الباقي الذي لا اول له فقولكم الاثر حال البقاء ممكن وكل ممكن
مفتقر الى الموثر ان اردتم به الاثر الازلي فالصغرى كاذبة عندنا بالعدم موضوعها ويلزم المصادرة
على المطلوب وان اردتم به غيره لا يستلزم المطلوب لان صورة الدليل هكذا الاثر الحادث حال البقاء
ممكن وكل ممكن يفتقر الى الموثر ينتج الاثر الحادث حال البقاء يفتقر الى الموثر وهو غير المطلوب
وغير مستلزم له وعن الثالثة انا ندعي كون الحدوث علة او شرطا واحتجنا عن الاعتراض
الوارد عليه على انا لا نحتاج في اثبات هذا المدعى اليه بل يكفينا فيه دعوى ان القول بان
القديم لا يحتاج الى الموثر ومع غيره لازم لانه اذا ادعى في الازل الضرورة في هذه الدعوى
فلا يسمع لانها محل النزاع والا فهو مجرد الدعوى فلا يجدي وعن الرابعة بمثل انه يستجمع الشرائط
الموثرية في الازل ولا يلزم قدم الاثر لكونه فاعلا بالاختيار عندنا فله تاخير الفعل الى وقت

شا

شاء وانما يلزم ذلك لو كان موجبا بالذات وهو ممنوع وعن الخامسة ان القدم من عوارض
الوجود فكون القديم قديما امر وهمي لا حقيقة له فلا يلزم من استناد القديم الى الموثر جواز
استناد القدم الى الموثر وعن السادسة ان الزوجية امر وهمي لكونها من الكيفيات
العارضة للكميات والكم ليس بموجود عندنا كما بينته ان شاء الله تعالى البحث الثاني
فيما يتصف بالقدم وذات الله تعالى متصف به باتفاق جميع المليين والفلاسفة وكذا عند الاشا عة
فانهم اتفقوا على ان الله تعالى موصوف بصفات موجودة قديمة زائدة على ذات الله فاثبتوا القدماء مع الله تعالى و
انكر الفلاسفة فانهم اثبتوا ذاتا واحدة بريئة عن الصفات الحقيقية واما المعتزلة فوافقوا
الفلاسفة في ذلك وقالوا الممتنع ثبوت قدماء اخر سوى ذات الله تعالى قال الامام
الرازي المعتزلة وان بالغوا في انكار تقديم سوى الله لفظا لكنهم قالوا به معنى لانهم يثبتون
الاحوال الاربعة هي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية ويثبتون حالة خامسة علة
للاربعة وهي الالوهية ويزعمون ان تلك الاحوال الخمسة ثابتة في الازل مع الله تعالى فعلى
هذا اثبتت في الازل امور كثيرة ولا معنى للقديم الا ذلك قال المصنف وفيه نظر
لانا لا نسلم ان القديم لا معنى له الا ذلك بل القديم عبارة عن الموجود الذي لا اول له و
هذه الاحوال ليست موجودة في الخارج فلا يكون قديمة فان اراد بالقديم ما له ثبوت ما في
الخارج ولا اول له ولا يلزم ان مع الله قدماء بهذا التفسير ونحن لا ننكر بهذا المعنى سلمنا
ذلك لكنه انما يلزم المعتزلة القائلين بالحال كابي هاشم لا المنكرين منهم واحتج المعتزلة على نفي
الصفات القديمة بوجهين الاول ان القول بقدماء متعددة كفر اجماعا لان القدم
اخص الاوصاف الالهية فالقول بقدم الصفات يفضي الى القول بتعدد الالهة الثاني
ان الله تعالى كفر النصارى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة حيث اثبتوا مع الله الاقانيم
الثلثة وهي العلم والوجود والحيوة وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحيوة بروح القدس
وعن العلم بالكلمة ولا معنى للاقانيم الا الصفات فمن اثبت له ذلك وزيادة كان اولى
بالتكفير اعلم انه وقع في النسخ بدل الوجود القدرة والصواب ما ذكرنا قال القاضي في
التمهيد قالوا اي النصارى قد ثبت ان البارئ موجود وثبت انه حي وانه عالم فوجب انه
جوهر وهو واحد له ثلاثة اقانيم الوجود والعلم والحيوة ثم قال فمفترضنا القديم موجود حي عالم قادر
فيلزمهم ان يقولوا الاقانيم اربعة الثلاثة المذكورة والقدرة بل لا ينحصر في الاربعة ايضا والجواب
عن الاول ان الاجماع على تكفير من قال بقدماء ذوات قديمة لا على من قال بموجود ذات بكفرهم
وصفات قديمة وهذا هو الجواب عن الثاني لان النصارى انما كفروا لانهم اثبتوا الاقانيم

ذوات لاثباتهم لها خواص الذات وان تحاشوا عن تسميتها بالذوات فانهم قالوا بانتقال
اقنوم العلم وهو الكلمة الى المسيح و مزجه بناسوته وامتزاجه به كامتزاج الخمر بالماء والمستقل
بالانتقال لا يكون الا ذواتا واعيانا فانهم انما كفروا لاثباتهم الآلهة الثلاثة يدل على ذلك ما بعد الآية
وهو وما من اله الا اله واحد ومن اثبت الصفات بدونه لا يكون مثبتا للآلهة بل لاله واحد
موصوف بالصفات واما القول بتقدم سوى ذات الله تعالى وصفاته فمما اجمع المتكلمون على
انكاره بناء على ان الحدوث هو الصحيح واشبه الحكماء لانهم قالوا بتقدم العالم واثبت الحرنانيون
وهو فرقة منسوبة الى رجل يقال له حرنان قدماء خمسة اثنان حيان فاعلان وهما الباري
والنفس واما الباري فلا شك انه حي قادر على هذا العالم المحسوس وتقدم لما سنذكره واما
النفس فهي حية لذاتها وفاعلة لان سبب حدوث هذه الابدان البشرية والاجسام الفلكية
هو النفس فاذا تعلقت تعلق التصرف والتدبير جعلتها حية قال الامام الرازي وعنوا
بالنفس ما يكون الجوهر وهي الارواح البشرية والفلكية وهي قديمة اذ لو كانت حادثة كانت
مادته والنفس بجوهر واحد لا حي ولا فاعل بل منفعل والهيولى لانها تقبل الصور من واهب
الصور وتصير محلا لها ولا شغل لاشتغالها سوى ذلك فلا تكون فاعلة والا كان البسيط فاعلا علا
ومنفعلا واما كونها لا حية فظاهر واما قدمها فلانها لو كانت حادثة كانت لها مادة ويتسلسل
واثنان آخران لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والفضاء وعنوا بالدهر
الزمان وبالفضاء الخلاء اما قدم الزمان فلانه لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية
لا يجامع فيها القبل البعد وهي زمانية فيكون قبل الزمان زمان واما قدم الخلاء فلانه لو كان حادثا
لما كانت الجهات متميزة اعني لا تتميز جهة الفوق عن جهة السفل ولا جهة اليمين عن جهة اليسار
وذلك محال بالضرورة والكلام في هذه المسائل سيأتي فلا نشتغل الآن بتصحيحه
الاولية قال المقصد السادس في اقول المقصد السادس في اقسام الحدوث وهي
ايضا امران البحث الاول في اقسام الحادث الحدوث اما اضافي وهو كون الشيء بمعنى
من وجود شيء اقل مما مضى من وجود شيء آخر واما مطلق وهو اما زماني ان كان الوجود
مسبوقا بالعدم بالزمان واما ذاتي ان كان الوجود مستندا الى ذاته سواء كان ذلك
الاستناد مخصوصا بزمان معين كالحوادث اليومية او كان مستمرا في جميع الازمنة كالمعلول
القديم ان امكن ولما كان القدم في مقابلة الحدوث ينقسم بقسمته فيكون ايضا على ثلثة
اقسام والاول من الحدوث اخص من الثاني والثاني من الثالث والقدم بالعكس والحدوث
الذاتي انما اثبته الحكماء قالوا الممكن لذاته لا يستحق الوجود ولغيره يستحق وما بالذات اقدم مما بالغير

فاذن

74 فاذن لا وجوده متقدم على وجوده بالذات وهو الحدوث الذاتي وفيه نظر اذ لا
يلزم من تقدم لا استحقاق الوجود على استحقاقه تقدم اللاوجود على الوجود وانما
يلزم لو كان لا استحقاق للوجود بالذات مستلزما لاستحقاق اللاوجود بالذات وهو ممنوع
اذ السلب المحصل اعم من الايجاب المعدول والعام لا يستلزم الخاص قال بعضهم
الممكن يستحق العدم لذاته والوجود لغيره وهو اضعف من الاول لان الممكن لو استحق
العدم لذاته كان ممتنعا بل انه لا يستحق الوجود ولا العدم وانما يستحق لذاته لا استحقاقهما فيهما
قال الامام الرازي ولعل مرادهم من هذه الحجة ان الممكن يستحق من ذاته لا استحقاقهما
الوجود والعدم وصفة اللااستحقاقية وصف عدمي سابق على الاستحقاقية فيكون وجوده
مسبوقا بالغير بحسب الذات فيتميز الحدوث عن هذا الوجه هذا كله اذا سلمنا ان
وجود الممكنات زائد على ماهيتها وذواتها كالمتكلمين دونهم والا فبطلانه واضح ثم نبه على نكتة
وهي ان الحدوث المطلق مشترك بالاشتراك اللفظي لا المعنوي الا ان يكون الوجود مسبوقا
بامر ما كان ذلك الامر عدمه فهو الحدوث الزماني وان كان امرا آخر غير عدمه
وهو العلة فهو الحدوث الذاتي وانما يختلف بتغيره بالنظر الى تغير ذلك الامر
البحث الثاني قال الحكماء كل حادث حدوثا زمانيا وهو كون الوجود مسبوقا
بالعدم اي حصول شيء في زمان بعد ان لم يكن له وجود في زمان سابق مسبوق
بمادة وهي الهيولى ومدة وهي الزمان واما سبق المادة عليه فلان كل حادث مسبوق
بالامكان اي امكان وجوده سابق على وجوده والا لكان قبل وجوده اما واجبا فيلزم
وجوده قبل وجوده والانقلاب الحقائق او ممتنعا فيلزم الانقلاب ايضا والامكان
وجودي والا لم يكن الممكن ممكنا في نفسه اذ لا فرق بين امكانه ولا امكان له واذا كان
وجوديا وليس بجوهر لكونه نسبيا اضافيا فيكون عرضا يستدعي محلا موجودا وليس
ذلك المحل الموجود نفس ذلك الحادث والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا
كالفاعل القادر على ما توهمه بعض من ان معنى امكان الشيء صحة اقتدار القادر عليه اذ
هذه الصحة معللة بالامكان لانا اذا قلنا صح من القادر ايجاد الممكن ولا يصح منه ايجاد
الممتنع فقيل لما ذا قلنا ان الممكن في نفسه صحيح الوجود بخلاف الممتنع فيكون مغايرة عنه
فلا يكون نفس الامكان اذا ثبت ان الامكان سابق على الحادث وانه وجودي
مغاير لصحة اقتدار القادر فلا بد له من محل متصل يتقوم به وذلك المحل هو الذي نعني بالمادة
وهي عندهم قديمة والا لزم الدور او التسلسل وذلك المحدث قد يكون حالا موجودا ارتفعه
عن تلك المادة كالاعراض القائمة بمثل الضحك وحالا فيها كالهيولى وحالا منها كالصورة

وعورض بان الامكان اعتباری لما سبق ان كل ما تكرر نوعه فهو اعتباری وانتم
تعترفون به واجابوا بان الامكان على نوعين ذاتی وهو اعتباری واستعدادی
وهو وجودی وبيانه ان للممكن امكانا ذاتيا ثابتا له دائما فان كان ذلك الامكان كافيا
فی فيضان الوجود عن واجب الوجود عليه وجب ان يكون موجودا بوجوده دائما
بدوامه وان لم يكن كافيا فلا بد له من شرط به استعد لقبول الوجود عن واجب الوجود
وذلك الشرط لا يجوز ان يكون قديما والا لزم قدم الحادث بل يكون حادثا فينتقل الكلام
اليه فيتوقف كل حادث لا الى نهاية فهی اما موجودة معا وهو باطل لما سبق من برهان التطبيق
ولان المجموع يحتاج الى الشرط لكونه داخلا فيه وخارجا عنه وهو محال واما متعاقبة ولا بد له من محل
يختص به والا لكان اختصاصه بحادث دون آخر ترجيحا بلا مرجح فيكون الاستعدادات المتعاقبة
غير متناهية كل واحد منها مسبوق بالآخر وكل سابق شرط للاحق بحيث لا يجتمع المتقدم مع
المتأخر كالتقطن للغزل والغزل للثوب ويقرب الحادث الى الوجود ويتبعد به عن العدم
وايضا تقرب العلة الموجبة الى الحادث تبعد بعدها عنه وهو المسمى بالامكان الاستعدادی
والمراد به اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وهو امر وجودی لتفاوته بالقرب والبعد فان
استعداد المضغة للانسان اقرب واقوى من استعداد العلقة والاستعداد منها له اقرب من
استعداد النطفة واستعدادها له اقرب من استعداد العناصر والقرب والبعد والقوة و
الضعف لا يتصور فی الاعدام فثبت ان الامكان الاستعدادی امر موجود ولا بد له من محل
وهو المادة وجوابه ان هذا الكلام مبنی على ان الواجب عام الفيض فيستحيل ان يخص
بعض المستعدات بالفيض دون البعض بل يجب ان يكون اختلاف الفيض لاجل اختلاف
الاستعدادات والقوابل وانه قول بكونه موجبا بالذات ونحن نمنع انه موجب بل فاعل
بالاختيار لا موجب فيكون اختلاف الفيض لاختلاف الارادة مع تساوی القوابل لان
ارادته واحدة والقوابل مختلفة واما تقدم البعض فله وجهين الاول ان هذه الشروط المسماة بالا مكان
الاستعدادی بعضها متقدم على البعض تقدما لا يجامع المتقدم فيه المتأخر والمعنی بالزمان هو هذا
التقدم وجوابه منع ان الزمان هو هذا التقدم اذ بعض اجزائه متقدم على بعض تقدما
لا يجامع المتقدم فيه المتأخر مع ان هذا التقدم ليس زمانيا والا لزم ان يكون للزمان زمان
الثانی ان كل حادث زمانی عدمه متقدم على وجوده ضرورة وهذا التقدم ليس بنفس حقيقة
لعروضه لعدمه ووجود الشیء لا يعرض لعدمه ولا نفس عدمه لان العدم قبلا كالعدم بعدا فما
على ان الاعدام لا تمايز ولا يتبين قبل البعد لانه امر وهمی لكونه نقيض الا العدم الصادق على
الممتنعات وبعض المعدومات الممكنة وقد عرفت ما فيه فاذن هو امر زائد على حقيقة الحادث وعدمه

وليس

وليس من الامور المستقلة بانفسها لكونه من الامور النسبية فلا بد لها من محل تقوم به ويكون
هو وضعا له بالذات وذلك الشیء هو الزمان لانا اذا قلنا هذه الحركة حصلت قبل تلك
الحركة معناه ان هذه الحركة حصلت فی زمان متقدم ما حصلت فيه تلك الحركة فعروض
التقدم للزمان بالذات ولغيره بالعرض والتبع وجوابه ان التقدم امر اعتباری لا وجودی
لعروضه لعدم الحادث كما عرفت فيجوز ان يكون بعض عدمه قوله العدم قبل كالعدم
بعد وليس قبل كبعد قلنا التمايز بين قبل وبعد وهمی لكونهما اعتباريين وحكم الوهم مردود
فانه يحكم بان كل موجود متحيز لان الموجودات المحسوسة كذلك وبان كل مرئی كما يلی
للرائی او فی حكمه لان جميع المبصرات كذلك ويمكن ان يمنع عدم التمايز كما عرفت قال
المرصد الرابع فی الوحدة والكثرة وفيه مقاصد المقصد الاول فی تحقيق اقول
ماهيتهما قد ظن قوم ان الوحدة نفس الوجود وسبب هذا ان لكل موجود هوية وخصوصية
فظنوا ان تلك الخصوصية هی وجوده وهی وحدته وكل موجود له وحدة حتى لمقابلها وهی
الكثرة فان العشرة واحدة من العشرات وذلك لا يمنع تقابلهما لان التقابل انما يكون عند
اتحاد الموضوع وهنا موضوعاهما مختلفان لان الوحدة عرضت للكثرة وهی للكثير مثلا العشرة
عارضة للجسم او لامور اخر والوحدة عارضة للعشرة من حيث انها عشرة فموضوع الوحدة
الكثرة وموضوعها الكثير فلا تعاند وهذا الظن ضعيف اذ لا يلزم من عروض الوحدة لكل ما له
وجود انها تكون نفس الوجود لجواز تساويهما على انا نقول على سبيل المعارضة كون
الوحدة نفس الوجود باطل من وجهين الاول انه لو كان الوحدة نفس الوجود ای الوجود
الشخصی لكان كلما بطل الوحدة بطل الوجود الشخصی لكان من فرق بحرا اعدمه وانه باطل
اذ ليس من التفريق بارتفاع البحر الاخضر اعدامه وايجاد البحرين آخرين لان الاستحالة
واضحة كوضوح النهار ولو التزمه ملتزم كما هو مذهب من قال غايته ذلك استبعاد ولا يدفع الجواز العقلی
اعرضنا عنه كيف يصح فی الافهام شیء اذا احتاج النهار الى دليل الثانی ان الوجود يجامع
الكثرة من حيث انها كثرة والوحدة لا تجامع الكثرة من حيث انها كثرة فينتج من الثانی ان الوجود
ليس هو الوحدة او نقول الكثير من حيث هو كثير موجود والكثير من حيث هو ليس بواحد فينتج من
الثالث ليس كل موجود بواحد فيتباينان اذا عرفت هذا فاعلم ان الوحدة زائدة على
الماهية الموصوفة بها لان الماهية من حيث هی هی تقبل الكثرة ومع الوحدة تاباها ولو كانت
نفس الماهية او جزءها لما كان كذلك ولما ذكرنا فی الوجود ولان السواد لا يقابل الكثرة ويقابل
البياض بخلاف الوحدة والكثرة ايضا غير الوجود والا كان الجميع اعداما لحسين والجاد الثالث
وانه باطل بالضرورة ولان الواحد من حيث هو واحد موجود والواحد من حيث هو واحد ليس بكثير

وذلك دليل التغاير وزايدة على الماهية لما ذكر في الوحدة قال المقصد الثاني اقول
المقصد الثاني في بيان وجودهما قد اختلف فيه اثبته الحكما بانها لو كانت عدمية لم يتحقق الا
باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحدا في نفسه وبانها نقيض اللاوحدة العدمية لصدقها على
الممتنع وبانه لا فرق وحدة لا ولا وحدة له كما عرفت في بحث الامكان والجواب كجواب
وكذا الكثرة ونحن الوحدة منها ما ذكره الامام من ان الوحدة لو كانت عدمية لم تكن عدمها
لاى شي كان بل عدما لما يقابلها وهي الكثرة فالكثرة اما وجودية والوحدة جزؤها فيكون وجودية
وقد فرضت عدمية هف واما عدمية فيكون الوحدة عدما للعدم فيكون ثبوتية وقد فرضت
عدمية هف وجوابه كما سبق ايضا في بحث الامكان من النقض بالامتناع فانه عدمي مع
ان نقيضه وهو اللاامتناع عدمي وتحقيقه انه ليس بين النقيضين منع الخلو في الوجود بل في الصدق
ونفاه المتكلمون بانها لو وجدت لشاركت الوحدات في الوحدة وتميزت عنها بخصوصية
فيكون لها وحدة اخرى ويتسلسل وقد عرفت ان كل ما تكرر نوعه فهو اعتباري قال
المقصد الثالث اقول المقصد الثالث في تقابل الوحدة والكثرة ستعرف ان اقسام
التقابل اربعة التضايف والتضاد والسلب والايجاب والعدم والملكة فنقول
التقابل بينهما ليست ذاتية لان كل متقابلين موضوعهما واحد ولا شي من الوحدة والكثرة
موضوعهما واحد لان الوحدة اذا طرأت بطلت الوحدات التي كانت ثابتة قبل ذلك
واذا بطل الوحدات بطل موضوع الكثرة فان موضوعها هو الوحدات ولانه ليس بينهما تضايف
لان الوحدة متقدمة على الكثرة لكونها مبدا لها ومتقومة لها ولانه يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة
ولا شي من المتضايفين كذلك لانهما متكافئان وجودا وتعقلا ولا تضاد لانها متقدمة
على الكثرة وجودا ومتقومة للكثرة ولا شي من المتضادين كذلك ولا تقابل عدم ملكة ولا
سلب وايجاب لان الوحدة متقومة للكثرة وواحد منهما لا يكون جزءا من الاخر بل التقابل
بينهما بالعرض كالمكيالية والمكيلية فان الواحد مكيال للعدد وعاد له اي لو اسقط من
العدد مرات لافناه بالمرة والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها والشي من حيث انه
مكيال لا يكون مكيلا وبالعكس فيكون بينهما تقابل من هذه الحيثية وليس كون الشي وحدة
وكونه مكيالا واحدا واحدا بل بينهما فرق كما عرفت فيكون هذه الحيثية عارضة لها فهي
من باب المضاف فيكون المضاف عارضا لماهيتها لا اضافة عرضت لها وهو المط هكذا
قالوا قال المصنف في الكتاب العتيق فيه ان بين الوحدة والكثرة المطلقتين تقابلا
ذاتيا بالسلب والايجاب لانهم عرفوا الوحدة بكون الشي بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في
الحقيقة والكثرة بكون الشي بحيث ينقسم الى امور متشاركة في الحقيقة ولا يخفى ان بين المفهومين

تقابلا

76 تقابلا بالسلب والايجاب ان العدم والكثرة وانه تقابل بالذات اللهم الا ان يحمل
ض مفهوماهما امرين يتبعها ذلك لكنه لم يثبت وبين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها تقابلا بالعرض
اي المكيالية والمكيلية وهذا الحكم في الواحد والكثير ولعل مرادهم بقولهم ليس بين الوحدة
والكثرة تقابل بالذات بل بالعرض انه ليس بين الكثرة والوحدة التي جزؤها تقابل كذا و
سمعته يقول والحق بعد ذلك ان التقابل بينهما اما ان يعتبر بين مفهوميهما فبينهما تقابل العدم و
الملكة واما ان يعتبر بين ما صدقا عليه فاما ان يعتبر بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها فبينهما
تقابل بالعرض كما مر واما ان يعتبر بين الكثرة والوحدة هي عرض على موضوع الكثرة فيبطلها
رفا فيا كالمنافاة التي بين الكثرتان وصفتين في جرة او بالعكس فبينهما تقابل التضاد
لان من شان الضدين ان كلا منهما اذا ورد على محل الاخر يبطله وبعينه والوحدة والكثرة
المتواردين على موضوع واحد كذلك لا يقال الوحدة اذا وردت على محل الكثرة لا تبطل
الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات المتقومة لها ثم يلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالعرض
والضدان ما يبطل كل منهما الاخر بعينه بالذات وايضا محل الكثرة السطوح المتعددة ومحل
الوحدة سطح واحد فليس موضوعهما واحدا والضدان يجب ان يكون موضوعهما واحدا
لانا نقول ابطال الوحدات المتقومة للكثرة نفسها لا انه يلزم من ابطالها ابطال الكثرة
وهذا من اشباه الذاتي للماهية فلازمها فان الذاتي رفعه رفع الماهية بعينها واللازم بالستلزم
رفعه رفع واما تعدد السطوح ووحدته فعين الكثرة والوحدة لان السطح يتعدد فيتقوم الكثرة
او يتحد فيتقوم به الوحدة والمحل الذي صار متعددا هو بعينه المحل الذي كان واحدا اولا او بالعكس
واعلم ان الكثرة المجتمعة من المختلفات داخلة في تعريف الوحدة خارجة عن تعريف
الكثرة فينتقض التعريفان طردا وعكسا فالاولى ان يقال الوحدة كون الشي لا ينقسم من حيث
هو لا ينقسم والكثرة كون الشي ينقسم من حيث هو ينقسم قال المقصد الرابع اقول
المقصد الرابع في تحقيق ماهية مراتب الاعداد واجرائها مراتب الاعداد متخالفة بالحقائق لان
لكل مرتبة منها اعتبارين عام وهو كونه كثرة وخاص وهو خصوصية تلك الكثرة ككونه زوجا
اولا وعددا اولا والصم والمنطقية وامثال ذلك فهذه الامور ان كانت هي المط والا
فالاختلاف في اللوازم لا يكون الا عند الاختلاف في الفصول وهو المط ويتقوم
كل نوع من انواع العدد بالوحدات التي يبلغ جملتها ذلك النوع ويكون كل واحد من
تلك الوحدات جزءا من ماهيته واما الاعداد التي فيها فانها لا تكون متقومة لها فالعشرة
ليست متقومة بخمسين ولا بالستة والاربعة ولا بالسبعة والثلاثة لامكان تصور العشرة مع الغفلة

عن هذه الاعداد اذ لا اولوية لبعضها ولان هذه الامور لو كانت متقومة للعشرة لزم اجتماع
العلل المستقلة على معلول واحد فتقوم كل عدد ليس الا بالآحاد التي فيه لا غير قال
المقصد الخامس الخ اقول المقصد الخامس في اقسام الواحد الواحد ان لم ينقسم الى الجزئيات
اى منع مفهومه عن الحمل على كثيرين فهو الواحد بالشخص وان انقسم اى لم يمنع مفهومه عن الحمل
على كثيرين فهو الواحد لا بالشخص وانه كثير له جهة واحدة فهو واحد من وجه كثير من وجه اما
الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا فهو الواحد الحقيقي وسواء لم يكن
له مفهوم سوى انه لا ينقسم فهو الوحدة المتشخصة وان كان فاما ان يكون ذا وضع اى يصح ان يكون
مشارا اليه بالاشارة وهو النقطة المعينة او لا يكون وهو الواحد المطلق كالواجب والمفارق
كالعقل والنفس على مذهب من قال به وان قبلها فاما الى اجزاء متشابهة وهو الواحد بالاتصال
سواء كان قبوله لذلك الانقسام لذاته كالمقدار او لغيره كالجسم البسيط والى اجزاء مختلفة بالحقيقة
وهو الواحد بالاجتماع سواء تباينت اجزاؤه بالشخص كالشجر الواحد او لا كالمركب الحقيقي والواحد
بالاتصال لما كانت اجزاؤه متشابهة في الحقيقة فهو بعد القسمة واحد بالنوع لاتحاد ماهيته وواحد
بالموضوع ايضا عند من يقول بالمادة لان تلك الاجزاء لا بد ان يكون من شأنها ان يتحد موضوعا عاما
بالفعل لا كالاشخاص فانه ليس من شأنها الاتحاد والمراد بالموضوعات ههنا الامور التي عرضت
لها الجزئية واجزاء الماء المفروضة لجسم من شأنها الاتحاد بخلاف اشخاص الناس وهذا عند من يقول
بالمادة فان الهيولى التي هي محل المقادير يجوز ان يصير محلا لمقدار واحد لتتوارد عليها مقدار او ليس
انحلاله واما عند من نفاها ويقول بالجوهر الفرد فلا يكون الاجزاء المتشابهة الحاصلة بعد القسمة عنده
واحدا بالموضوع ضرورة ان الجواهر الافراد التي تركبت عنها الكل ليست بعينها الجواهر التي
تركب عنها كل جزء بل لا يكون الواحد بالاتصال بهذا المعنى موجودا عنده لانه عبارة عما يكون
صورته الاتصالية واحدة وهو ليس قابلا للصورة فالواحد بالاتصال عنده انما يقال على معنيين
آخرين اشار اليهما بقوله وانه يقال للمتداخلين اى قد يقال الواحد بالاتصال على معنيين آخرين
وهما كل متداخلين متلاقيين عند حد مشترك كضلعي الزاوية وكل جسمين متلازمين فانهما بحيث
يوجب حركة احدهما حركة الآخر كاجزاء السلسلة واولاه بالاتصال ما كان الالتحام طبيعيا وهذا
القسم مشتبه بالواحد بالاجتماع عند من سمى بهما واعلم ان كل واحد من القسمين اعني
الواحد بالاتصال والاجتماع اما ان يكون قد حصل جميع ما يمكن وهو الواحد بالتمام سواء كان طبيعيا
كالانسان الواحد او صناعيا كالبيت الواحد او وضعيا كالدرهم الواحد فانا اذا اصطلحنا
على ان الدرهم ستة اسداس مقدار ووجدنا معينا من نوعه سواء كان بعد اسداسه فانا لا نسميه

درهما

درهما واحدا واذا وجدنا اربعة من نوعه مقدار ما ستة اسداسه فنسميها درهما واحدا لمجموعها
واحدا بالعدد وضعا واما ان لا يكون كذلك فيقال له كثير والمراد بالكثير ههنا ما يقابل الواحد العام
لا ما يقابل الواحد المطلق هكذا ذكره الامام الرازي فعلى هذا يكون بين المقسم والقسم عموم من وجه
وفي المطالع يقال له الواحد الغير التام ولم يعرف هذا الاصطلاح لغيره ولما كان الخط المستقيم قابلا
للزيادة في استقامته وليست بموجبة فلا جرم لا يقال له انه واحد تام والخط المستدير لما لم يكن قابلا
للزيادة يكون تاما واما الواحد لا بالشخص فجهة وحدته اما ذاتية للكثرات او عارضة اولا هذا ولا ذاك
وجه الحصر انها اما ان تحمل على الكثرات اولا وعلى الاول اما ان تكون خارجة عن ماهيتها
اولا فهذه ثلثة انواع النوع الاول ان تكون جهة الوحدة محمولة على الكثرات ولا تكون خارجة
عنها فان كان تمام ماهيتها فهو الواحد بالنوع وان كان داخلا فيها فان كان تمام المشترك فهو
الواحد بالجنس على اختلاف درجاته والا فالواحد بالفصل وهو مع الواحد بالنوع يتحدان بالذات
الا ان الاعتبار مختلف النوع الثاني ان تكون جهة الوحدة محمولة على الكثرات وتكون خارجة
عنها وهو الواحد بالعرض اما بالموضوع ان كانت موضوعة بالطبع للكثرات كما يقال الضاحك
والكاتب واحد في الانسانية او بالمحمول ان كانت محمولة عليها بالطبع كما يقال القطن والثلج واحد وهو
معنى البياض النوع الثالث ان لا تكون محمولة عليها وهو الواحد بالنسبة كما يقال النفس
والملك واحد في التدبير فان النفس يدبر البدن والملك يدبر المدينة واما قولهم نسبة النفس الى
البدن هو نسبة الملك الى المدينة ففيه تسامح لان النسبة المطلقة او التدبير محمولة على النسبتين وقيل
التدبير ليس مقوما ولا عارضا للنسبة وفيه ما فيه واعلم ان قول الواحد على هذه الاقسام اى
اقسام الواحد بالشخص وهي الوحدة والمفارق والواحد بالاتصال والواحد بالاجتماع و
اقسام الواحد لا بالشخص وهي الواحد بالنوع والواحد بالجنس والواحد بالفصل والواحد بالموضوع
والواحد بالمحمول والواحد بالنسبة قول بالتشكيك لان حصوله في بعض الافراد اولى واقدم واشد
وهكذا الحكم في بقية الاقسام فتكون مختلفة بالحقيقة فلا يجب اشتراكها في الحكم بل يجوز ان يكون وجوديا
في بعض الجزئيات ولا يتسلسل واعتباريا في بعض ولا يلزم رفع الوضع راسا او زائدا في
بعض ولا يتسلسل ونفسا في بعض ولا يلزم المحالات المذكورة في الوجه وجزءا في بعض و
لا يتسلسل الفصول ويجوز ان تختلف ما يقع اشتراكها لكونها جوهرا في بعض وعرضا في بعض
واعم منها وبهذا التحقيق ينحل كثير من شبه القوم فتنبه له واحفظه قال المقصد السادس الخ اقول
المقصد السادس الواحد لا بالشخص تتنوع بحسب ما فيه ولكل نوع اسم وبيانه ان كل شيئين
لهما وحدة من وجه فالاتحاد بينهما اما في وصف ذاتي او في وصف عرضي فان كان الاول فان
كان في النوع يسمى مماثلة وان كان في الجنس يسمى مجانسة وان كان الثاني فان كان في الكيف

يسمى مشابهة وان كان فى الكم يسمى مساواة وان كان فى الشكل يسمى مشاكلة وان كان
فى الوضع يسمى موازاة ومحاذاة وان كان فى الاطراف يسمى مطابقة وان كان فى الاضافة
يسمى مناسبة قال المقصد السابع ای اقول المقصد السابع فى بيان الغيرين ذهب الجمهور الى
ان الاثنينية تستلزم الغيرية ولهذا قيل الاثنان هما الغيران وقال بعض المعتزلة الغيران هما
الشيئان وفيه نظر اذ الغيران متضايفان والشيئان ليسا كذلك وقال بعضهم الغيران ما
صحت فيه عبارة النفى وهو منقوض بالاعدام المضافة بيان عدم بيان مع انها ليسا غيرين بالاجماع
منا ومنهم وقال بعضهم الغيران هما الذاتان اللتان قامت الغيرية بهما وهذا مبنى على القول
بالاحوال وقد ابطلناه وعرفهما الشيخ اولا بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الاخر واورد
عليه بانا لو فرضنا جسمين قديمين كانا غيرين قطعا مع انه لا يصح عدم احدهما مع وجود الاخر لاستحالة
عدم القديم وعرفهما ثانيا بانهما موجودان جاز انفكاكهما فى حيز او عدم وهذا التعريف هو المختار
وتبعه مشايخنا من اهل السنة فى ذلك فلنتكلم عليه فقوله موجودان يخرج الاحوال فانها لا تتصف
فضلا عن اتصافها بالغيرية وكذا الاعدام لان التغاير كالاختلاف والتضاد وجودى فلا تتصف
به الاعدام على ما قاله الآمدى وقال المصنف لان العدمين لا امتياز فيهما والضدان فيهما امتياز فلا يكون
عدمان غيرين فان قلت الصغرى ممنوعة لانا حققنا ان الاعدام متمايزة على مذهب المتكلمين
قلت تمايز الاعدام انما هو فى المفهوم لا فيما صدق هى عليه اذ ليس ما صدق عليه عدم زيد متمايزا عما
صدق عليه عدم عمرو كما ذكره فى كتابه الجواهر والتمايز فى الضدين يجب ان يكون فيما صدقا عليه وقوله
جاز انفكاكهما يخرج الصفات التى يمتنع القول بمفارقتها عن الموصوف بوجه كالعلم والقدرة وغير
ذلك من الصفات النفسانية فانها ليست عين الموصوف ولا غيره وكذلك تلك الصفات
بعضها مع بعض ليست عينا ولا غيرا وكذا يخرج الجزء مع الكل وقوله فى حيز ليشمل الصفات المفارقة
بالنسبة الى الموصوف فانها غير الموصوف من صفات الافعال الممكنات وقوله او عدم
ليشمل تلك الصفات بالنسبة الى الباقى كالحيوة والارادة بعضها مع بعض فانه لا يجوز الانفكاك بينهما
فى التحيز لانها غير متحيزة بل فى العدم فانه ينعدم تلك الصفات ولا يعدم بعضها فى الحد او فى زمان
لا يحتاج اليه واعلم ان هذا التعريف هو المختار لان الشرع والعرف واللغة مساعدة له فانه لو
قال احد ليس على غيره عشرة يحكم عليه بشرع بلزوم الخمسة ولو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك
وكذا لو قال ليس فى الدار غير زيد وكان فى زيد العالم فلم يحكم عليه بكذبه عرفا ولغة ولو كانت الصفة غير
الموصوف لما كان كذلك ونقض هذا التعريف من وجوه الاول انه منتقض بالقديم والحادث مع مقدورها
على اصل الشيخ فانهما غيران وليس يجوز انفكاك احدهما عن الآخر فى العدم ضرورة وجوب القديم وانما
عند ولا فى الحيز لعدم تحيزهما لانهما عرضان واجيب بان الانفصال بينهما عندنا انما فى الازل

فلا يمتنع

فلا يمتنع الانفكاك بل يجوز احدهما مع عدم الاخر الثانى انه منتقض بالمتضايفين كالابوة والبنوة
والعلية والمعلولية فانهما متغايران مع انه لا يجوز الانفكاك بينهما فى العدم لتلازمهما ولا فى الحيز لعدم تحيزهما
واجيب بانهما امور وهمية عندنا ولا وجود لها فى الخارج الثالث انه منتقض بالبارى تعالى مع
العالم فانهما غيران مع انه لا يجوز الانفكاك بينهما فى العدم ضرورة وجوده تعالى ولا فى الحيز لاستحالة التحيز
واجاب الآمدى عنه بانه يجوز انفكاك العالم عن البارى فى العدم اذ لا استحالة فى ان يكون
العالم معدوما والبارى موجودا وان لم يجز العكس وايضا يجوز انفكاك العالم عن البارى تعالى
فى الحيز بان يكون العالم متحيزا دون البارى وان لم يجز العكس ونحن لم نشترط فى الغيرين
جواز انفكاك كل منهما عن الآخر بل جواز انفكاك احدهما عن الاخر وهنا كذلك لانه قال المصنف
هذا الجواب مردود فانه لو كفى فى الغيرين جواز الانفكاك من طرف لكان الصفة مع الموصوف والجزء
مع الكل غيرين واللازم باطل بيان الملازمة ان الصفة يجوز انفكاكها عن الموصوف فى العدم اذ
لا استحالة فى وجود الموصوف دون الصفة وان امتنع العكس وكذا يجوز انفكاك الكل عن الجزء فى
العدم اذ لا استحالة فى وجود الجزء بدون الكل لكان العدم وان امتنع عكسه فالحق فى الجواب
ما قاله بعضهم من ان المراد بجواز انفكاك الغيرين هو جواز انفكاكهما تعقلا ومنهم من صرح به فقال الغيران
هما الشيئان اللذان يجوز العلم باحدهما مع الجهل بالاخر فيكون حاصل التعريف ان الغيران موجو
يجوز انفكاك احدهما عن الآخر فى حيز او عدم تعقلا بان يعلم وجود واحد منهما فى حيز دون الاخر او
يعلم وجود كل منهما مع الجهل بالآخر فلا يرد ح البارى مع العالم لانه يجوز العلم بالبارى مع عدم العلم بالعالم
وهذا ظاهر وكذا يجوز العلم بالعالم مع عدم العلم بالبارى ولهذا احتاج الى اثبات وجود
البارى مع علمنا بوجود العالم واعلم ان قول الحكماء بان الصفة ليست غير الموصوف ولا غيره
وكذا الجزء مع الكل مما استبعده الجمهور فانه اثبات للواسطة بين العين والغير وهو ضرورى
البطلان واعتذر عنه الامام الرازى بانه نزاع لفظى لا اخذ للمعنى فيه فانه ان عنى بالغيرين شيئان
مختلفان بالذات والحقيقة فليست الصفة والذات غيرين وان اريد بهما شيئان كيف
كان فهما غيران قال المحقق والحق ان هذا نزاع معنوى فى تحقيق معنى الحمل ومنشأ الخلاف
فى الوجود الذهنى فمن قال به قال معنى الحمل ان المتغايرين فى الوجود الذهنى متحدان فى الوجود
الخارجى او فى نفس الامر ومن لم يقل به قال معناه ان المحكوم به ليس عين المحكوم عليه بحسب
المفهوم ولا غيره بحسب الهوية اذ المعلوم فى الحمل هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه واما
ان هذا الاختلاف انما هو فى الوجود الذهنى لم يصر حوا به وهذا الكلام لا غبار عليه قال المقصد الثامن
اقول المقصد الثامن الاثنان لا يتحدان معنى الاتحاد ان يصير شئ واحد واحدا آخر بعينه

من غير استحالة وتركب حتى يكون شيئا كل شي واحد هو هذا وذاك بعينها وتوضيحه انها لو
لو اتحدتا فاما ان يكون اتحادهما باتحاد ماهيتهما دون الوجود او بالعكس او باتحادهما جميعا والكل
باطل لان الاختلاف بين الماهيتين والهويتين بالذات كما يجي في التماثل وبالذات لا يزال
وربما يزاد توضيحه فيقال لانهما بعد الاتحاد ان عدما فلا اتحاد بل هو انعدام الموجودين وحدوث
ثالث وان عدم احدهما فكذا لانه نبا احدهما وانعدام الآخر لا اتحاد ولان الموجود لا يتحد بالمعدوم
وان بقيا موجودين كما كان فهما اثنان لا واحد وانما يكون كذلك لو لم يتحد وجودهما كما اتحدا تاما
ثم قلت انه ليس كذلك اجاب المصنف عن هذا البيان التنبيه على الضرورة وتصويره
المراد بتعديد الاقسام وتجريد الطرفين ليكون منعه سفسطة لا الاستدلال ليتطرق اليه المنع
قال المقصود التاسع اقول المقصود التاسع في تقسيم الاثنين الاثنان عند المتكلمين
بلا انقسام لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية فالمثلان والا فان لم يجز اجتماعهما
في محل واحد من جهة واحدة فهما الضدان والا فهما الخلافان التقسيم الاول المثلان قال الحكماء هما
المشتركان في تمام الماهية وقال اصحابنا هما الموجودان المشتركان في الصفات النفسية ومن
لوازم الاشتراك في الصفات النفسية بين كل شيئين يشاركه كل واحد منهما الاخر فيما يجب له
ويجوز عليه ويمتنع وكذلك عرف بعض اصحابنا المثلين بانهما الموجودان اللذان يجب لاحدهما
ما يجب للآخر ويجوز عليه ما يجوز عليه ويمتنع عليه ما يمتنع عليه وقال بعض هما الشيئان اللذان يسد
احدهما مسد الآخر فيما يجب ويجوز وربما يقال ينوب احدهما مناب الآخر واذا عرفت هذا
فاعلم ان التماثل عندنا من الصفات النفسية وهي عندنا عبارة عن كل صفة ثبوتية راجعة
الى نفس الذات لا الى معنى زايد عليها والتماثل كذلك لان التماثل بين الذوات لانفسها
وذواتها غير معلل بامر زايد واما عند القائلين بالحال كالقاضي فهل هو من الصفات النفسية
تردد لانها عندهم عبارة عن كل صفة ثبوتية زايدة على الذات لا يصح توهم انتفايها مع بقاء
الذات الموصوفة بها والتماثل حال زايدة عليها للذوات من الاحوال اللازمة فيكون من
الصفات النفسية لم لا تردد والقاضي فقال ما له انه لا يمتنع ان يكون زايدا عليها فيكون من الصفات
النفسية موهوم ويخلو عنه بتقدير عدم خلو الغير كانه جواب عن دخل تقديره ان التماثل اذا
كان زايدا على الذات يكون من الصفات النفسية وهي اللازمة للذوات عندكم لا يصح توهم
انتفايها مع بقاء الذات فيجب ان يكون ثابتا لكل واحد من احاد الذوات المتماثلة بتقدير انفراده
وعدم خلو الغير لان ما للشي من الصفات النفسية لا يختلف كان هو وحده او مع غيره واللازم
باطل فاجاب بانه امر اضافي لا يثبت للشي الا بتقدير وجود ما يشاركه في صفاته النفسية وجوابه

انا

انا اذا حللناه من الصفات النفسية نقول ان معناه ثابت لكل واحد من الذوات المتماثلة
لكن لا يطلق عليه التماثل ولا يسمى به الا بتقدير وجود ما يشاركه من الصفات النفسية فمعناه لازم
للذات والخلو انما هو عن اطلاق لفظ التماثل لا عن معناه فلا ينافي ما ذكرناه وقرره القاضي وقال
ما له انه غير زايد فلا يكون من الصفات النفسية عندهم ثم القايلون بالحال فيما اختلفوا في
ان التماثل من الاحوال المعللة اولا بناء على انه من صفات الاجناس لكون الجوهر جوهرا والسواد
سوادا غير معللة بالاتفاق فان قلت التماثل لكونه اضافيا يمتنع ثبوته لشي بدون وجود غيره
ما يشاركه فيه فيكون معللا اجيب بان معنى التماثل ثابت على الانفراد ولا يحتاج الى الغير
سلمنا عدم ثبوته لكن يكفي في ثبوته تقدير وجود الغير ولا يلزم من هذا كونه معللا لان الصفات
المعللة ما يعلل بامر موجود وتقدير الوجود ليس كذا والى هذا كله اشار المصنف ويكفي تقدير الغير فانه
صفات الاجناس لا يعلل اتفاقا وان اعدنا التماثل الى امر زايد على صفات الاجناس ففي
تعليله تردد وقال الآمدي الاشبه بالمذهب على القول بالاحوال ان لا يكون التماثل زايدا على
صفات الاجناس فان اثبات ما لم يدل الدليل عليه ولا يعلم بضرورة ممتنع وبتقدير ان يكون
زايدا على صفات الاجناس فالاشبه ان يكون معللا بها هذا كله قول وقال ابن الجبائي واكثر
المعتزلة المثلان هما المشتركان في اخص وصف النفس واحتج سولاء على ان الاشتراك اخص
يوجب الاشتراك في ساير الصفات النفسية التي تثبت لا لمعنى وهذا التعريف مدخول
من وجوه الوجه الاول ان الاشتراك في اخص وصف النفس اما ان يوجب الاشتراك في الاعم
اولا يوجب فان كان الاول فالتماثل لا يتم بدون الاشتراك في جميع صفات النفس فلا معنى
للتخصيص وذلك بالاشتراك في الاخص دون غيره بما ذكرناه اصح وان كان الثاني فيلزم
خلاف ما اجمعوا عليه الوجه الثاني انه يلزم ما ذكروه تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة واللازم باطل
فكذا الملزوم بيان الملازمة ان حكم التماثل بين المتماثلات واحد من حيث هو تماثل وذلك قد يوجد
بين السوادين كما يوجد بين البياضين ولا شك ان اخص وصف البياض مخالف لاخص
وصف السواد ادب ووقوع الاختلاف بينهما فلو كان التماثل للاستواء في اخص وصف النفس كان
التماثل بين البياضين والسوادين مع اتحاد مفهومه معللا بخصوص وصف السواد وخصوص
وصف البياض مع اختلافهما وفيه تعليل الحكم بعلل مختلفة وبيان بطلان اللازم انه لو جوز ذلك
لجاز ان يكون حكم العالمية معللا بالعلم تارة وبالقدرة اخرى وهو ظاهر البطلان لا يقال الملازمة
وبطلان اللازم كلاهما محال لان اما الاول فلان التماثل بين البياضين والسوادين وان كان واحدا
لانه في الكل معلل بعلة واحدة لانه يعلل بالاشتراك في اخص وصفيهما واخص وصف السواد من حيث
هو اخص وصف وان اختلفا من جهة السوادية والبياضية واما الثاني فلان العالمية حكم واحد

مع انه عند القائلين بالحال يكفي في الواجب تو معللا بالعلم القديم وفينا بالعلم الحادث ولا يكفي
اختلاف العلم القديم والحادث في اخص وصفيهما لانا نقول الجواب عن الاول ان الاتحاد
بين اخص وصفيهما الماسوي في ممنوع واما ما صدق عليه انه اخص وصف السواد لمخالف لما صدق
عليه انه اخص وصف البياض نعم وهذا هو المراد وعن الثاني ان الاختلاف بين العلم القديم
والحادث ليس بوصف نفسي بل بمعنوي لدلالة الحدوث والقدم مع امر زايد على الذات
الوجه الثالث انه لو كان التماثل معللا بالاشتراك في اخص وصف النفس فالتماثل بين
السوادين او البياضين اما ان يكون واجبا لهما او جائزا والاول ممتنع على اصلهم اذ من اصلهم
امتناع تعليل الواجب ولهذا قالوا بان عالميته تعالى لما كانت واجبة له امتنع ان يكون معللة
بالعلم والثاني يستلزم لجواز كون السوادين متماثلين تارة ومتخالفين اخرى وهو ظاهر الاحالة
وقال النجار المثلان هما المشتركان في صفة من صفات الاثبات اذا لم يكن احدهما بالثاني وهذا
التعريف فاسد طردا وعكسا اما طردا فلانه ان اراد ان الشيئين اذا اشتركا في الصفة الاثباتية فهما متماثلان مطلقا
من كل وجه كما قاله ارباب الخصوص فيلزمه النقض بالسواد والبياض لانهما قد اشتركا في صفة
من صفات الاثبات كالعرضية واللونية والحدوث وليس احدهما بالثاني مع انهما ليسا متماثلين
من كل وجه بل مختلفان وان اراد ان الشيئين اذا اشتركا في الصفة الاثباتية كانا متماثلين فيما
وقع الاشتراك به لا غير فيلزم جواز التماثل بين الرب والمربوب لانه قد وافق على ان الرب تعالى
مشارك لبعض الحوادث في بعض الصفات الاثباتية كالعالمية والقادرية مع انه لا يجوز كونه
مماثلا للحوادث من وجه هذا وقد ذهب المتكلمون الى التنافي بين الشيئين اصلا محتجا عليه بان
الشيئين اما ان يتفقا من كل وجه فلا تعدد ولا تمايز واما ان يفترقا من كل وجه او يفترقا من وجه
ويتفقا من وجه فهما متخالفان والمماثلة مع التباين متخالف اجاب المص عنه بانا نختار
انهما يفترقان من وجه ويتفقان من وجه قوله فهما مختلفان قلنا لا نم وانما يكون كذلك لو كان
افتراقهما بوصف نفسي لكن يجوز ان يتفقا في جميع الصفات النفسية ويفترقا بصفات غير نفسية
القسم الثاني الضدان وهما عند اصحابنا معنيان يستحيل اجتماعهما لذاتيهما في محل واحد من جهة واحدة
فقولنا معنيان اي عرضان احتراز عن الوجود مع العدم والاعدام بعضها مع بعض والجواهر بعضها مع
بعض والجواهر مع الاعراض والقدم مع الحادث اذ القديم ان لم يكن معنى فظاهر وان كان معنى
فلانه لا يكون محله محل الحوادث واصلا لامتناع قيام الحوادث بالقديم وقولنا يستحيل اجتماعهما احتراز
عن الاعراض المختلفة التي يجوز اجتماعها كالسواد والحلاوة وقولنا لذاتيهما احتراز عن العلم بحركة
شيء وسكونه معا فان العلمين وان تعذر اجتماعهما فليسا متضادين لان امتناع الجمع بينهما ليس
لذاتيهما بل لان العلم بالسكون يلزم السكون والا لكان العلم بالشيء على خلاف ما هو عليه وكذا الحركة و

الكون

والسكون متضاد للحركة لامتناع الجمع بينهما لذاتيهما وعن الحركة الاختيارية مع العجز عن الحركة فان
تعذر الجمع بينهما ليس لذاتيهما بل انما هو بواسطة مضادة العجز للقدرة اللازمة للحركة الاختيارية
وعن الشيء انما قولنا من جهة واحدة احتراز عن الصغر والكبر والقرب والبعد والطول والقصر ونحوها
بالنسبة الى شيئين فانهما لا يتضادان وان كانا في محل واحد الا بالنسبة الى شيء
واحد وقولنا في محل واحد احتراز عن السواد في محل والبياض في محل آخر فانه لا تضاد بينهما
الا بالنسبة الى محل واحد واما المعتزلة فلم يشترطوا في التضاد قيام المعنيين بمحل واحد فانهم
قالوا العلم بالسواد مثلا اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد الجهل بالسواد وان قام بجزء
آخر منه لانهما لو اجتمعا لوصفت الجملة بانها عالمة بالسواد وجاهلة به في حالة واحدة بناء على اصلهم
ان الصفات التي من شرطها الحياة اذا قامت ببعض الجملة ثبت حكمها للجملة بل زادوا
على ذلك ولم يشترطوا في بعض المتضادات قيامها بالمحل اصلا حيث قالوا الارادة
الربانية تضاد الكراهة الربانية لامتناع اجتماع حكمهما لذاته وهو كونه مريدا كارها لشيء واحد وهما حادثان سان
لا في محل واحد وسيجيء بطلان تعدي حكم الصفة عن محلها وقيام المعنى بنفسه ويرد ذلك عليهم
الموت والسكون فانه قال بعض المتأخرين منهم استحالة الجمع بينهما ليست بحكم التضاد بل لضرورة
امتناع اجتماع الحكمين وعلى هذا فما المانع ان يكون الاجتماع بين السواد والبياض ايضا كذلك
اذا عرفت تعريف الضدين فاعلم ان كل ما لا يرجع الى الصفات الاجناس للموجودات
لا يوجب النقل فيه تضادا كالامور المستندة الى موافقة الشرع ومخالفته والى المضافات
والاعتبارات الى غير ذلك ككون الفعل ظلما وحلالا وحراما وحسنا وقبيحا لان التضاد
لا يكون الا في معنيين موجودين قال في الجواهر لا تضاد في الافعال والاحكام وذلك لان
مقولة الفعل ليست موجودة عند المتكلمين والتعلق بافعال المكلفين ماخوذ في ماهية الاحكام
فيكون اعتبارية قال الشيخ ابو علي التضاد لا يعرض الاضافة لان الاضافات طبايع
غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان اول درجات المعروض ان يكون
مستقلا بسلك المعروضية واما كون الاحر ضد الابرد كما ان الحار ضد البارد فلان
الاضافة لما كانت طبيعة غير مستقلة بنفسها بل تابعة لمعروضها يجب ان يكون في هذا الحكم
ايضا تابعة له والا لكانت مستقلة فيه القسم الثالث المتخالفان اعلم انه اذا اختلف في
ان كل عرضين متماثلين كسوادين وبياضين هل هما متضادان فيمتنع اجتماعهما في محل واحد ام لا
قال الشيخ ومتبعوه نعم واجمعت المعتزلة على خلافه الا ما نقل عن بعضهم انه قال بامتناع اجتماع
الحركتين المتماثلتين في محل واحد فالقسمة عندهم ثلاثية والمتخالفان يقابل المتماثلين والمتضادين
معرفان عندهم بانهما موجودان لا يشتركان في صفة النفس ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل واحد

من جهة واحدة وعند الشيخ يكون القسمة ثنائية والمتماثلان والمتضادان متقابلان المتغايرين
غيران فان عنده بانهما موجودان لا يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة وذهب بعض
اصحابنا الى ان المتضادين داخلان في المتخالفين والقسمة عنده ايضا ثنائية كما اورده الامام
الرازي في المحصل وعرفهما بانهما موجودان لا اشتراكا في صفة النفس ولا يمتنع اجتماعهما و
الى هذا المذهب اشار بقوله وهل غير المثلين الخ والقائلون بالحال عرفوهما بانهما شيئان اختص
كل واحد منهما عن الآخر ببعض صفات النفس دون البعض فلا يلزم عندهم اشتراك المتخالفين في
بعض صفة النفس وذلك لان الوجود صفة نفسية عندهم مشترك بين جميع الموجودات فلا يتصور
اختصاص بعض الذوات دون البعض فالجوهر انما اختص عن العرض بكونه جوهرا او قابلا للاعراض
ومتحيزا والعرض عنه بكونه عرضا وقائما بمحل لكنهما اشتركا في الوجود والحدوث ونحوهما من الصفات
النفسية وكذلك السواد يختص عن البياض بكونه سوادا والبياض عنه بكونه بياضا واشتركا في
العرضية والقيام بالمحل والوجود والحدوث وكل ذلك من الصفات النفسية وهل يصح اطلاق
التماثل على المختلفين باعتبار ما اشتركا فيه من بعض صفات النفس فيه خلاف والمنقول عن
القاضي والاسفرايني من اصحابنا انه لا مانع من ذلك في الحوادث لفظا ومعنى اذا لم يرد التماثل
في غير ما وقع به الاشتراك ولهذا قال القلانسي كل مشتركين في الحدوث فهما متماثلان الى في صفة
الحدوث وعلى هذا يحمل قول النجار في تعريف المتماثلين انهما اشتركا في صفة اثبات و
ليس احدهما بالثاني فمماثلة السواد للبياض والرب للمربوب ليس بوارد لانه يلتزمهما ونقول
السواد مماثل للبياض في العرضية واللونية والقيام بالمحل والرب مماثل للمربوب في الوجود وكل
هذا على مذهب القائلين بالحال ومن قال بنفي الاحوال قال المختلفان كل موجودين اختص
احدهما عن الآخر بما لا يوصف به على انه ودواته دون معنى زائد فلا يتصور على هذا الاصل
اشتراك المختلفين في بعض الصفات النفسية اصلا اذ الصفة على هذا عائدة الى نفس الذات
لا الى صفة زائدة عليها والذات من كل واحد من المختلفين لا تكون هي الآخر فلا يكون الاختلاف بين
المختلفين معللا بصفة زائدة على ذاتيهما لاختلافهما اذ لو كان الاختلاف بالاحوال الزائدة على ذات
المختلفين هنا بان الذوات في التماثل والاختلاف واما الصفات فقد اختلف اصحابنا فيها
فمنهم من قال انها ليست متماثلة ولا مختلفة لان التماثل والاختلاف بين الشيئين يستدعي التغاير
بينهما والصفات غير متغايرة على ما سبق وعلى هذا الاصل حيث اخذ الغيرية قيدا في حد المثلين
والمختلفين ومنهم من قال بالاختلاف نظرا الى ما اختصت به كل صفة من الصفات النفسية من
غير التفات الى وصف الغيرية والحاصل ان التماثل والاختلاف من اقسام التغاير فمن
وصف الصفات بالتغاير وصفها بالتماثل والاختلاف ومن لا يصفها به لا يصفها بهما والله اعلم

قال

قال المقصد العاشر اقول المقصد العاشر في ان المتقابلين هل يجوز اجتماعهما في
محل واحد ام لا اتفق الشيخ ومتابعوه كل متماثلين فانهما لا يجتمعان في محل واحد وأجمعت
المعتزلة كلهم على جواز اجتماعهما الا الشرذمة منهم قالوا بامتناع اجتماع حركتين متماثلتين في محل واحد
وقد استدل الاصحاب بمسالك الاول ان المثلين لا يتمايزان بالماهية ولا بشيء من لوازمها الصفات
النفسية بل بالتشخص وتشخصهما بالمحل فلو حلا في محل واحد كان تشخصهما ايضا واحدا فلا
تمايزان فلا يكونان اثنين والتماثل فرع الاثنينية الثاني ان من قام به علم نظري بشيء
فاما ان يقال يحصل له علم آخر نظري بذلك الشيء مماثل للعلم الاول اولا يقال به فان كان الاول
فيلزم فيه صحة القول بالنظر في تحصيل العلم بما هو معلوم وهو ممتنع بالاتفاق وان كان الثاني ثبت قولنا
بامتناع اجتماع المثلين في محل واحد والمسلك الثالث انه على تقدير جواز اجتماعهما في محل
لا يحسب الاجتماع فاذا قام سوادان بمحل جاز ان ينتفي احدهما دون الآخر واذا انتفى احدهما بقي
المحل قائما به ضده وهو البياض ضد السواد اذ الفرض وجود ضده فيلزم اجتماع السواد وضده في محل
واحد وهو محال الرابع انه لو جاز الاجتماع لما امكننا العلم بان القائم بالمحل الاسود سواد واحد لجواز ان
يكون اشياء مجتمعة وهذه المسالك كلها ضعيفة اما الاول فلان التمايز في نفس الامر ممنوع لجواز كونهما
متمايزين عند الاجتماع لا مضافا بسبب مفارق ونحن لا نعلم وعندنا غير ممتنع والثاني لان المدعى
سلب كلي وهو لا يفيد بل انما يفيد سلب الكلي عنه ان اختار القسم الثاني وليس هو المطلوب
والثالث لانه وجب سلب الكل ولا يوجب الكلي الذي هو المدعى لانه مبني على جواز
تخلو المحل عن احد المثلين وقد يكونان لازمين له وعلى ان المحل لا يخلو عن الشيء القابل له او
ضده وقد يجوز خلوه عنهما كما في الفاتر والرابع لان بطلان اللازم ممنوع لان للخصم ان يلتزم
عدم الجزم بكون السواد القائم بالمحل واحدا واستدل المعتزلة بانا نشاهد الجسم يعرض له السواد فيتغلظ
كدرة ثم كمهة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك الا لتضاعف افراد السواد فالكمهة كدرتان اجتمعتا
والسواد كمهتان والحلوكة سوادان والجواب ان الكدرة والكمهة كدرتان والحلوكة
لون آخر مضاد ولا يتصور تماثل اذ الاول يمنع وجود الثاني واجتماعهما بل يتواردان على المحل بدلا و
بالثاني يزول الاول ضرورة انتفاء فضل الكدرة بحدوث الكمهة واستيفاء الفضل يوجب انتفاء
النوع وهكذا الكلام في البواقي قال المقصد الحادي عشر اقول المقصد الحادي عشر
في تعريف المتقابلين واقسامهما عند الحكماء قالوا المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في زمان
واحد في محل واحد من جهة واحدة وفائدة القيود ظاهرة واقسامهما اربعة لانهما لا يكونان عدميين
لعدم تمايزهما ولا متضايفين لاختلاف موضوعيهما ولا سلبيين ولا متضايفين لجواز اجتماعهما بل اما
وجوديان او احدهما وجودي والآخر عدمي فان كانا وجوديين فاما ان يكون ماهية كل

معقولا بالقياس الى الآخر اولا فالاول هو تقابل المضافين وسيجي احكامه فى المورد الثالث
والثانى تقابل الضدين وله احكام احدها انه قد يشترط فى الضدين ان يكون بينهما غاية
الخلاف والبعد كالسواد والبياض دون الحمرة والصفرة والتهور والجبن دون الشجاعة
وعلى هذا يرد على تعريف المتقابلين مثل الحمرة والصفرة فانه يصدق عليهما تعريف المتقابلين
مع ان تقابلهما ليس بداخل فى احد اقسام التقابلين اما التضاد فاذ ليس بينهما غاية الخلاف
واما الاقسام الأخر فظاهر فيجب تخصيص القسمة بان يقال المتقابلان ان كانا وجوديين ولم يتعقل
كل منهما بالقياس الى الآخر فان كان بينهما غاية الخلاف فمتضادان والا فمتعاندان
وثانيها ان الضدين اما ان يكون احدهما بعينه لازما للمحل مثل البياض للثلج والسواد
للقار واما ان لا يكون كذلك وذلك على قسمين فانه اما ان يمتنع خلو المحل عنهما كالحركة
والسكون للجسم والصحة والمرض للحيوان على المختار ولا يمتنع وهو على قسمين لان المحل
عند خلوه عن الضدين اما ان يتصف بثالث متوسطهما سواء يعبر عنه باسم وجودي وسواء
كان للمتوسط اسم محصل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد والاحمر المتوسط بين الاسود
والابيض والمز المتوسط بين الحلو والحامض او يعبر عنه بسلب الطرفين وسواء لم يكن له
اسم محصل كما يقال لا عادل ولا جائر ولا رجل ولا امراة ولا ينعكس هذا اى ليس كل ما يعبر عنه
بسلب الطرفين كان ذلك متوسطا فانه يقال للفلك انه لا ثقيل ولا خفيف ولا يراد به انه
متوسط بين الثقل والخفة واما ان لا يتصف بثالث متوسطهما فيخلو المحل عن الطرفين و
الوسط كالشفاف فانه خال عن السواد والبياض وكل ما يتوسطهما من الالوان وثالثها
ان الضدين اما ان يصح حصول احدهما عقيب الآخر كالسواد والبياض واما ان لا يصح كالحركة
والسكون الصاعد والهابط فانه يمتنع تعاقبهما لما ثبت ان بين كل حركتين مستقيمتين
سكون ومع ذلك فالاكثر ان الانتقال الى الضد انما يكون بعد الانتقال الى الوسط
مثل ان الابيض يغبر او يحمر او يخضر ثم يسود ورابعها ان التضاد لا يكون الا بين الانواع
الاخيرة الداخلة تحت جنس واحد قريب يدل عليه الاستقراء سواء كان الموضوع ولا بد
ان يكون واحدا قابلا للضدين من غير استحالة فى غيرهما الا اذا تبدل مزاجه اولا وظن بعضهم خلاف
ذلك لان انواع الفضيلة مضادة لانواع الرذيلة كالشجاعة المضادة للتهور مع انهما داخلان
تحت جنس فان الشجاعة تحت جنس الفضيلة والتهور تحت جنس الرذيلة وكذا انواع الخير
مضادة لانواع الشر مع اختلاف جنسيهما وهذا الظن خطأ لانا نمنع ان التقابل بينهما بالعدم
والملكة لا بالتضاد فان التهور عدم الشجاعة وكذا انواع الشر اعدام لانواع الخير فان الوجود
خير والمعدوم شر او نقول التضاد بينهما بالعرض لا بالذات وذلك لان الشجاعة فى نفسها فضيلة

ويعرض لها كونها رذيلة فالفضيلة والرذيلة ليستا من الاجناس بل من العوارض ونقول لا تضاد
بينهما اذ التنافى بين العارضين لا يوجب التضاد بين المعروضين بل بينهما تعاند واما التهور و
الجبن فلما كانا فى غاية التباعد كانا متضادين وخامسها ان ضد الواحد لا يكون الا واحدا بناء
على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين فلا يكون تضاد الا بين الاطراف فالشجاعة ليس
لها التهور والجبن بل لا تضاد الا بين التهور والجبن واعلم ان التضاد عندهم اخص مما عند
المتكلمين لانه على تفسيرهم يشمل المتخالفين بل على تقدير كون المتضادين وجوديين دون تفسير
الحكماء الثالث تقابل العدم والملكة وهو ينقسم الى حقيقى ومشهورى لانه ان اعتبر ارتفاع
الامر الوجودي عن المادة المتهيئة لقبوله بحسب الشخص فى هذا الوقت فهو المشهوري كالالتحاء
والكوسجية فانها ليست عدم الالتحاء مطلقا بل عدم عما من شانه الالتحاء فى ذلك الوقت حتى
ان الامرد لا يقال له كوسج وكالبصر والعمى فان العمى ليس عدم البصر مطلقا بل عدمه عما من شانه
البصر فى ذلك الوقت فان الجرو الذي لم ينفتح عيناه البصر لا يقال له اعمى وان لم يعتبر كذلك
فحقيقي اعتبر شمول المادة اما بحسب جنسه الاقرب كالعمى للعقرب والبعيد كالسكون اى
عدم الحركة للجبل فانه يقال له ساكن وعدم الحركة لانه يقبلها بحسب جنسه البعيد وهو الجسم الذى
هو جنس الجماد الذى هو جنس قريب للجبل واما بحسب نوعه كالعمى للاكمه وعدم اللحية للمراة
المكنة لنوع الانسان لا كعدم القيام بالسفينة للمفارقات من العقول والنفوس فان
القيام بالغير ليس من شانها ولا من شان جنسها وهو الجوهر وفيه بحث لان الجوهر جنس
للهيولى وهى قابلة بالصورة واما بحسب الشخص مطلقا فقد يرتفع المعنى الوجودي عنه لان
وقت قابليته له فات كالمرد للانسان اولان الوقت لم يجي كالمرد اولان حاضر
لكن ارتفع لمانع سواء يمكن زوال ذلك العدم كانتشار الشعر بداء الثعلب اولا كالعمى
والرابع تقابل السلب والايجاب كالانسان واللاانسان والتقابل بينهما فى القول
والضمير لا فى الوجود ويكون احدهما لا محالة صادقا والاخر كاذبا وسائر المتقابلات يجوز
ان يكذب جميعا واما فى المضاف فلعدم المحل او لعدم القابلية ولان زيدا يجوز ان لا يكون
ابا لعمرو ولا ابنا له واما الضدان فلعدم المحل او لخلوه عنهما سواء وجدت الواسطة كالاحمر
والاصفر اولم يوجد كالشفاف واما العدم والملكة المشهوريان فهما يكذبان لعدم المحل وقبل
وقت القابلية واما الحقيقيان فيكذبان عند عدم المحل [illegible] خاتمة اقول خاتمة فى ان
التقابل بالسلب والايجاب اقوى من التقابل بالتضاد او بالعكس والصواب الاول لوجهين
الاول ان التقابل بين السلب والايجاب بالذات لانهما متنافيان نظرا الى ذاتيهما وبين غيرهما
من المتقابلات بواسطة اذ لولا ان وجود احدهما مستلزم لسلب الاخر لم يكن بينهما تقابل

فان الشر انما يقابل الخير لكونه مستلزما للسلب الخ والا لم يمتنع اعتقاد انه خير واعتقاد انه شر
وبالذات اقوى لانا اذا قلنا للخير انه خير صدقنا بامر ذاتي فاذا قلنا انه ليس بخير
فقد رفعنا ذاته واذا قلنا انه شر فقد رفعنا كونه ليس بشر وهو امر عرضي للخير لان السلب
اصناف عرضيه ولانه انما تقرر بسبب نسبته الى غيره ومن المعلوم ان المنافرة بين ماهية
الشي ورفع اعراضها وقيل تقابل التضاد اقوى لاستلزامه السلب وفيه امر زايد وهو
اشتراطه غاية الخلاف الى كون الضدين امرين وجوديين وبينهما تناف وغاية البعد يرفع
كل منهما الاخر ويرفعه قال المرصد الخامس الخ اقول المرصد الخامس في العلة والمعلول و
هو آخر مراصد الموقف الثاني في الامور العامة وفيه عشرة مقاصد الاول في حقيقة العلة و
المعلول واقسام العلة اما حقيقتها فاعلم ان تصور احتياج الشي الى غيره ضروري فالمحتاج
اليه يسمى علة سواء كانت احتياج الشي اليه في حقيقته او وجوده والمحتاج يسمى معلولا واما
اقسامها فهي اما تامة او ناقصة اما الناقصة وهي ما يكون جزءا من العلة التامة فلا تخلو من
ان يكون داخله في ماهية المعلول اولا فان كانت داخلة في ماهيته فان حصل به المعلول
بالفعل فهي العلة الصورية كالهيئة للسرير لان صورة الشي اذا وجدت امتنع مع ذلك عدمه
لان المراد بالصورة هنا هو الصورة الشخصية المختصة بمادة معينة كالانسانية والفرسية
لا ما لم يختص بمادة معينة كالاستدارة والانحناء وان حصل به المعلول بالقوة فهي العلة المادية كالخشب
للسرير لان جزء الشي اذا وجد عند عدم الشي فهو قابل لتحقق تلك المادة اما وحده او مع غيره و
لها اسماء باعتبارات مختلفة من جهة انها قابلة بالقوة تسمى هيولى وقابلا ومن جهة انها حاملة بالفعل
تسمى موضوعا بالاشتراك اللفظي بينه وبين الجزء الذي هو جزء رسم الجوهر والعرض ومن جهة انها
آخر ما ينتهي اليه التحليل تسمى اسطقسا فان معنى هذه اللفظة البسيط من اجزاء المركب بعد التحليل
ومن حيث انها اول ما يبتدئ منه التركيب تسمى عنصرا ومن حيث انها احد المبادي
الداخلة تسمى ركنا وقد يتركون هذه الاصطلاحات في بعض الاوقات فانهم يطلقون لفظ الهيولى
على ما للفلك من الجزء القابل وان كان ذلك القابل لم يكون قابلا بالفعل وللكل هيولى مادة مع
ان مادة كل واحد من الافلاك مخصوصة وحده وان كانت خارجة عن ماهيته فاما ان يكون ما به
الشي وهو العلة الفاعلية كالنجار للسرير واما ان يكون ما لاجله وهي العلة الغائية كالجلوس عليه
ولما كان الاخيران انما يحتاج اليهما الشي في الوجود فلهذا اختصا باسم علة الوجود بخلاف الاولين
فانهما يحتاج اليهما الشي مطلقا فسميتا بعلة الماهية للاحتياج والاوليان لا الا للمركب لكونهما داخلتين
في الماهية وكل ما يدخل الشي منه فهو مركب والعلة الغائية تختص بالفاعل بالاختيار بمعنى ان
كل فعل لغاية يكون فاعله مختارا لانه يتمكن من الفعل والترك على السواء فيترجح الفعل بسببها الا ان

ابدام

كل

83

كل من هو فاعل بالاختيار يكون لفعله غاية البتة اذ لو لم يترجح احد طرفي الممكن على الآخر
لمجرد الارادة بلا مرجح آخر واما الموجب بالذات لو قيل به فليس لفعله غرض من خارج يترجح به الفعل
بل ذاته تقتضي ذلك الفعل وقد يسمى الفائدة التي تترتب على فعله بالغاية تشبيها لها بالعلة
الغائية وذلك لان كل واحد من العلل الاربع تتقدم على المعلول في الزمن الا ان العلة الغا نية
كما انها متقدمة ذهنا متاخرة خارجا ولهذا كانت اقوى لان لها علاقة العلية والمعلولية وفائدة
الموجب تشابه العلة الغائية فيما يخصها من تاخرها من المعلول وترتبها عليه في الخارج كما اثبتوا
للطبيعيات اللاطعتيبة غايات وسموا ما يتادى اليه الطبيعة دائما او اكثريا فان حبة البر
اذا وقعت في الارض حرة فضادفها الماء وحر الشمس وغيرهما من الشرائط تنبت سنبلة
بواسطة جذب القوة الموجودة في الحبة اجزاء الارض والماء عن مواضعها الطبيعي اليها و
كما اثبتوا الاتفاقيات غايات وهي ما يتادى اليه العلل الاتفاقية لا تتادى دائما ساويا او اقليا
كمن حفر بيرا فوجد كنزا واما الماهية فهي التي يحصل بها الشي وقد يكون مركبه من امور يصدق
على كل واحد منها انه يحتاج اليه اي العلل الاربع وقد يكون مركبة من الفاعلية والغائية كما
في البسيط الذي يصدر عن الفاعل بالاختيار وقد لا يكون مركبة اصلا كما في البسيط الذي
يصدر عن الموجب قوله وجميع ما يحتاج اليه الشي علة تامة يريد ان المركب من جميع العلل الاربع يسمى م
يسمى علة تامة لان المسمى بالعلة التامة هو المركب منها لانها قد تكون بسيطة وهذا ليس بلازم من
عبارة المصنف لان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها واعلم ان المشهور بين القوم ان العلة
يجب تقدمها على المعلول مطلقا والمصنف فصل فيه وبين ما هو الحق وهو ان كل واحدة
من العلة الناقصة بالانفراد يجب تقدمها على المعلول والمركب من المادة والصورة و
ان كانت علة ناقصة يمتنع تقدمه على المعلول لانه نفس الماهية فكيف يتقدم عليها والعلة التامة
اذا كانت مركبة من العلل الاربع يمتنع تقدمها بطريق اولى وههنا اسولة الاول حصر جزء
الماهية في المادة والصورة باطل لخروج الجنس والفصل مع انهما اجزاء قوام الماهية المركبة
والجواب انه لا فرق منهما وبين الصورة والمادة الا في الاعتبار لانا لو اخذنا كل واحد
منهما مجردا عن الآخر كانا مادة وصورة وان اخذناهما لا بشرط شي كانا جنسا وفصلا الثاني
ان حصر العلة في الاربع باطل لان الشرط علة ناقصة ضرورة الاحتياج اليه وليس بواحد الناقصة
من هذه الاربع وكذا ارتفاع المانع والجواب انهما داخلان في الفاعلية لان المراد بالفاعل
هو المستقل بالفاعلية وانما يستقل بها عند استجماع الشرائط وارتفاع الموانع هكذا ذكره
المصنف وجعل الامام الرازي الشرائط بالحقيقة اجزاء العلل المادية لان القابل انما يكون
قابلا بالفعل معها واما الالات والادوات فهي بالحقيقة اجزاء العلة الفاعلية لان فعلها لا يتم الا بها

والا امتنع توسطها الثالث ان توقف العلة بما يحتاج اليه الشئ باطل لان ارتفاع
الموانع مما يحتاج اليه وليس يصح كونه علة والا لكان جزءا من العلة التامة معدومة لتركبها
لتركبها من الموجود والمعدوم فينسد باب اثبات الصانع والجواب لا نم انها مما
يحتاج اليه الشئ لان الاعدام لا تحقق لها في نفس الامر ولا ثبوت فكيف يحتاج اليه
وجود الشئ ويكون مبدا الوجود الغير نعم ربما يحتاج الشئ الى وجود شرط لا تعرف
الا بلازم عدمي منعه عند بذلك اللازم العدمي فيظن انه جزء العلة وذلك كما يقال
دخول الدار يتوقف على عدم الباب المانع والمراد انه يتوقف على وجود فضاء له قوام
يمكن الدخول فيه فعدم الباب كاشف عن هذا الشرط الوجودي وكما يقال سقوط
السقف يتوقف على عدم العمود المانع والمراد انه يتوقف على وجود مسافة فيمكن
تحرك السقف فيه للسقوط فعدم العمود كاشف عن هذا الشرط الوجودي فوقيه
عدم المانع لا تحقق له في نفس الامر ولا تميز ولا يناسب تحققه من ان الاعدام متميزة
عند من لا يقول بالوجود الذهني **قال** المقصد الثاني **اقول** المقصد الثاني في ان
المعلول الواحد هل يستند الى علل متعددة مستقلة ام لا فنقول اما المعلول الوا حد
بالشخص فلا يعلل بعلتين مستقلتين او اكثر عندنا لوجهين الاول انه لو اجتمع عليه علتان
مستقلتان لكان محتاجا الى كل واحدة منهما للعلية مستغنيا عن كل منهما نظرا
الى كل واحدة منهما يوجد ولو لم توجد الاخرى لكونها مستقلة وهو معنى الاستغناء الثاني
انه لو اجتمع عليه علتان مستقلتان فاما ان يكون لكل منهما مدخل في التاثير فتكون العلة
هو المجموع وكل منهما جزء العلة او لا يكون لشئ منهما مدخل في العلية فلا شئ منهما بعلة او
يكون لاحدهما مدخل في العلية دون الاخرى فلا تكون الثانية علة هذا في العلل
العقلية واما في الشرعيات ففيه تفصيل موضعه اصول الفقه وجوز المعتزلة قالوا
لو فرضنا التصاق جوهر فرد بكفي شخصين ويكون احدهما جاذبا له في حالة يكون
الاخر جاذبا على استواء في القوة والسرعة فاما ان يحصل في ذلك الجوهر حركتان
او حركة واحدة والاول باطل لاستحالة اجتماع المثلين في محل واحد وكذا الثاني لانها
اما ان لا تكون مستندة الى واحد او مستندة الى احدهما دون الاخر او مستندة
اليهما لا جائز ان يقال بالاول والا لكان الفعل حاصلا من غير فاعل وهو ممتنع ولا جائز ان
يقال بالثاني لعدم الاولوية فتعين الثالث وهو المط وجوابه ان هذا الايرد بنا
لان هذه الحركة عندنا مستندة في وجودها الى الله تعالى لا اليهما كما ان جميع الحوادث كذلك و
اما المعلول الواحد بالنوع فهل يجوز ان يعلل بعلتين مستقلتين او اكثر لا الحق ان الحيثية

النوعية لا يعلل بكل منهما بل بمعنى ان يوجد بعض جزئياته بعلة وبعضها بعلة اخرى و
ذلك كطبايع الاجناس فانها لوازم للفصول معللة بها اذ الجنس انما يتقوم في
الوجود بسبب اقتران الفصل به وهذا انما يتم لو كان الجنس والفصل موجودين
في الخارج وايضا حقيقة السواد تخالف حقيقة البياض وتضادها والمخالفة والمضادة
حكمان لازمان لذات السواد فهما معلولا ذاته وكذلك البياض يخالف السواد و
يضاده فهما ايضا معلولا ذاته ومخالفة السواد والبياض ومضادته اياه مماثلان
لمخالفة البياض ومضادته اياه مع كونهما معلولين لعلتين مختلفتين اللتين هما السواد
والبياض وهذا ايضا انما يتم لو كان التخالف والتماثل موجودين في الخارج واما من
قال انهما غير موجودين في الخارج لكونهما من الاعراض النسبية فلا يتم عنده ايضا الحرارة
واحدة بالنوع مع انها ما قد تحصل بالنار وتارة بالشمس واخرى بالحركة وهي امور مختلفة
وهذا انما يتم لو كان افراد الحرارة متماثلة وستبين ان الحرارة النارية غير مماثلة
للحرارة الشمسية والحرارة الغريزية ايضا لا تماثلها وقال اكثر اصحابنا لا يجوز تعليل الواحد
بالنوع بالعلل المستقلة المختلفة لان الماهية النوعية لا تخ اما ان تكون تحتاج لذاتها
او لشئ من لوازمها الى العلة المعينة او لا تحتاج اليها فان كان الاول امتنع تعليلها بغير
تلك العلة والا فان انقطعت عن الاول لزم استغناؤها عنها وان لم تنقطع عنها
لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول معين وهو باطل وفاقا فيمتنع تعليل افرادها
ايضا بغير تلك العلة لان الاتحاد المحوج في الحقيقة لو تعدد عللها لزم توارد العلتين
على معين وان كان الثاني لم يكن شئ منها علة لا يحتاج يكون غنيه بالذات عن
العلة المعينة والغني بذاته عن الشئ لا يعرض له الحاجة اليه واذا لم تعلل الماهية بشئ منهما
لزم عدم تعليل افرادها ايضا بشئ منهما للاتحاد في الحقيقة واجيب عن هذا
بانا نختار ان الماهية النوعية لا تحتاج لذاتها ولا لشئ من لوازمها الى العلة المعينة وقولكم لم يكن شئ منهما علة قلنا ممنوع لجواز عدم احتياجها الى العلة المعينة
وثبوت احتياجها الى العلة المطلقة فتعليلها بالعلة المعينة لا لذاتها بل لوجود
العلة المطلقة في ضمنها وهكذا الحكم في كل معلول سواء كان شخصيا او نوعيا فان المعلول
غير محتاج الى شئ من العلل المعينة نعم العلة المعينة تقتضي معلولا معينا قال المصنف
فيه نظر لان هذا الالزام بعدم احتياج المعلول المعين الى العلة المعينة بل احتياجه
انما هو الى علة ما فح نقول لم لا يجوز ان يحتاج المعلول الشخصي الى احديهما لا بعينها وتوجد
تلك الواحدة في ضمن كل من العلتين المعينتين فيعلل بكل منهما لان مفهوم احديهما لا ينافي
الاجتماع والاولى في الجواب ان الماهية النوعية لا يعرض لها الحاجة بل المحتاج

الى منع العلة انما هو في الشخص واما النوع فمغنٍ عنها **قال** المصنف الثالث **اقول**
المقصد الثالث في انه هل يجوز استناد آثار مختلفة الى مؤثر واحد بسيط ام لا جوزه
المتكلمون سيما الاشاعرة فانهم قالوا جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء ومنعه
الحكماء وقالوا البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه غير الواحد الا
بتعدد الآلة كما صدر عن العقل الاول العقل الثاني باعتبار وجوده والفلك الاطلس
باعتبار امكانه الذاتي ونفسه باعتبار وجوبه بالغير او بتعدد الشرائط او بتعدد القابل
كما ان العقل الفعال يصدر عنه صور الحوادث المختلفة تارة لتعدد الشرائط
كما اذا كانت مادتها مشتركة وتارة لتعدد القوابل كما تفعل الطبيعة الواحدة افعالا
مختلفة مثل الحرارة فانها تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض وجه
وجه الثوب لنا ان الجوهرية حقيقة واحدة وهي تقتضي الحصول في الحيز المطلق
وقبول الاعراض والاول غير الثاني وهما اثران متغايران للجوهرية علة لصدور
الاثرين عنها وهو المط لا يقال هذا انما يجدي لو كان صدور الاثرين عن الجوهرية
بلا تعدد آلة وشرط وقابل وهو ممنوع لان صدور التحيز عنه بواسطة الحيز الذي
هي حاصلة فيه وصدور قبول الاعراض بواسطة الاعراض الحالة فيها لانا نقول لا شك
ان الجوهر قابل للتحيز والاعراض والقابليتان اثران له وهو مطلوبنا هكذا ذكره
الامام الرازي قال المصنف وهذا انما يتم لو ثبت ان الجوهرية التي هي مصدر للتحيز وقبول
الاعراض بسيطة وان هذين الاثرين وجوديان وان صدورهما عنه بلا تعدد آلة
وشرط وانما لم يذكر تعدد القابل لانهما عرضان قائمان بالجوهر فقابلهما واحد والاول
ليس بلازم لان الجوهر عند الحكماء جنس اقسام كما عرفت والمقتضي للتحيز وقبول
الاعراض انما هو الجسم وهو مركب وليس الجوهر الفرد موجودا عندهم حتى يلزم منهم
ذلك والثاني لازم لان قابلية الحصول في الحيز وقابلية الاعراض من النسب
والنسب ليست موجودة عندهم اما عند المتكلمين فلا الا الوان والثالث ايضا لان
صدور كل من القابليتين عن الجوهرية بواسطة امر مغاير للاثر الذي صدر بواسطة
عن الجوهر القابلية الاخرى احتج الحكماء على ما ذهبوا اليه بوجوه الاول انه لو صدر
عن الواحد الحقيقي اثران يلزم التركيب في البسيط او التسلسل وحصر ما لا يتناهى بين
حاصرين واللازم بين البطلان فيكون الملزوم باطلا اما الملازمة فلان مفهوم كونه مصدرا
لاحد الاثرين غير مفهوم كونه مصدرا للاثر الاخر بدليل انه يمكننا تعقل احد المفهومين عند الذهول
عن الآخر فهذان المفهومان اما ان يكونا داخلين في ماهية العلة او يكون احدهما داخلا

داخلا والآخر خارجا او يكون كلاهما خارجين فان كان الاول او الثاني يلزم التركيب
في البسيط وان كان الثالث فيكون مصدرا لكل واحد من هذين المفهومين لان
اللوازم معلولات الملزومات فينتقل الكلام الى كونه مصدرا لهذه المصدرية ومصدرا
لتلك المصدرية فان كانا داخلين او احدهما يلزم التركيب وان كانا خارجين يكون
مصدرا لهما وهكذا الى ان ينتهي الى مصدرية تكون داخلة فيه ويلزم التركيب او يلزم
التسلسل في المصدريات المنحصرة بين الحاصرين وهو المط والامر الثاني انا
نستدل باختلاف الآثار على اختلاف المؤثرات فانا اذا عرضنا جسما على النار
فتسخنه ثم عرضنا على الماء فبرده تيقنا ان النار تخالف الماء ولولا انه مركوز في
العقول ان اختلاف الآثار يدل على اختلاف المؤثرات لما صح ذلك والاختلاف
مستلزم للغيرية فثبت انه كلما تعدد المعلول تعددت العلة فينعكس بعكس النقيض
الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المط الثالث انه لو كان مصدرا
لأ ولك مثلا وك ليس أ من حيث انه مصدر لأ ومقتض له لا يكون مقتضيا
لك فانه مصدر لك فيكون مقتضيا لغير الف فاقتضاؤه له ان كان من حيثية
الكيفية يلزم كونه من حيثية واحدة مقتضيا لأ ولا يكون مقتضيا له فيلزم التناقض
وان كان من حيثية اخرى لزم خلاف الفرض وهو ان لا يكون المؤثر واحدا بسيطا
من جميع الجهات واجيب عن الاول بانا نختار ان المصدريتين خارجتان
عن البسيط فيكونان معلولين له ويلزم التسلسل فيما لانهم وانما يلزم لو كانتا
ثبوتيتين واما اذا كانتا عدميتين فلا حاجة لهما الى العلة كيف ولو صح ما ذكرتم
يلزم ان لا يكون المركز محاذيا بالقطبين من الدائرة لان كونه محاذيا لاحدهما
غير كونه محاذيا للاخرى فان كانا داخلين او احدهما تركب البسيط وان كانا خارجين
يلزم التسلسل وايضا يلزم ان لا يكون البسيط مغايرا لشيئين بعين الدليل
المذكور بل يلزم ان لا يكون البسيط مصدرا لاثر واحد ايضا والا صدر عنه اثر ومصدريته
لذلك الاثر يجري الدليل بعينه فيه سلمنا لزوم التسلسل لكن لا نسلم استحالته لانه
تسلسل في الامور الاعتبارية وهو جائز كما في كون الواحد نصفا للاثنين وثلثا للثلاثة
وربعا للاربعة وهكذا الى غير النهاية وعن الثاني بان الحكم باختلاف الماء والنار
في طبيعتهما ليس لاختلاف الآثار فانا لما راينا الماء يبرد ولا يفارقه التسخين وراينا النار
تسخن ولا يفارقها التبريد علمنا ان طبيعة الماء مخالفة لطبيعة النار اذ لو كانت
مساوية لها لامتنع تخلف الاثر عنها حتى لو راينا شيئا واحدا او وجدناه مقارنا

لافعال كثيرة ووجدناها مختلفة لامكننا ان نستدل باختلاف الآثار على اختلاف
المؤثرات بل هو بعينه محل النزاع وعن الثالث انا لا نم انه لو كان مصدرا
لب وهو غير أ يلزم التناقض اذ غايته يلزم ان يكون مصدرا لا أ ومصدرا لغير
أ ولا تناقض فيه ولا استحالة اذ هو عين محل النزاع ولا يلزم من هذا ان يكون
مصدرا لا أ ولا يكون مصدرا له حتى يلزم التناقض لازم لان الجهة التي هي مصدر
لا أ لو كانت مصدرا لغير أ لصدق ان هذه الجهة ليست مصدرا لا أ لان الموجبة
المعدولة مستلزمة للسالبة المحصلة فيصدق ح ان هذه الجهة مصدر وغير مصدر لا أ
وهما متناقضان قلنا انما كانا متناقضين لو كان الزمان فيهما متحدا وهو محال
قال المقصد الرابع الخ اقول المقصد الرابع في انه هل يجوز ان يكون البسيط
مصدر الاثر وقابلا له من جهة واحدة ام لا جوزه الاشاعرة وقالوا صفات الله تعالى
الحقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة عنه وقائمة بذاته ومنعه الحكماء واحتجوا
بوجهين الاول انه لو كان كذلك لكان مصدر الفعل والقبول فكان مصدرا
لاثرين وقد مر بطلانه قلنا وقد مر جوابه مع ان القبول ليس اثرا الثاني
ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب لان كون الشيء فاعلا عبارة عن كونه
مقتضيا لتحصيل اثر فالاثر اذا كان بسيطا والتقدير ان الفاعل من حيث هو موجب انما
هو بالفاعل فقط ونسبة القابل الى المقبول بالامكان لان القبول عبارة عن كون
الشيء بحاله لا يمتنع حلول الاثر فيه ولا يكون مقتضيا له فلو كان الواحد فاعلا لاثر واحد
يلزم ان يكون النسبة الواحدة بالوجوب والامكان معا واجيب بانه لم لا
يجوز ان يكون البسيط من حيث هو هو مقتضيا للتحصيل ونسبته بالوجوب
ومع صفة القابلية التي هي بالاضافة الى المقبول لا يكون مقتضيا ونسبته بالامكان
ورد بان الكلام في ان البسيط من جهة واحدة لا يكون قابلا وفاعلا وعلى ما ذكرتم
يكون الفعل لجهة والقبول لجهة واجيب ايضا بان نسبة القابل الى المقبول بالامكان
العام وهو لا ينافي الوجوب ورد بوجهين الاول ان نسبة القابل الى المقبول وان
كانت بالامكان العام لكنها لا تنافي الامكان الخاص ولهذا يجوز وجود القابل مع
عدم المقبول وح يتم الدليل بان يقال نسبة الفاعل الى المفعول لا تحتمل الامكان
الخاص ونسبة القابل الى المقبول تحتمله فيلزم ان يكون النسبة الواحدة محتملة للامكان
الخاص وغير محتملة له الثاني ان نسبة الفاعل تعين ان تكون بالوجوب
ونسبة القابل لا تتعين جه فيلزم ان يكون النسبة الواحدة متعينة بالوجوب غير متعينة

فان قيل الوجهان ضعيفان لجواز ان يكون للبسيط بواسطة جهتين نسبتان
احديهما لا يحمل الامكان الخاص وتعين للوجوب والاخرى بخلاف ذلك قلنا
هذا رجوع الى الجواب الاول مع ضعفه والثاني نعوذ ح قال المقصد الخامس الخ
اقول المقصد الخامس في ان القوة الجسمانية هل هي متناهية ام لا قال الحكماء نعم — في التأثير
ومنعه المتكلمون بناء على ان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار من الكفار غير
متناهيين وان كان لهما مبدأ ولا بد من تحرير محل النزاع فنقول النهاية
واللانهاية انما يلحقان بالذات الكم ولا شيء من القوى بكم بالذات فاذن هما
لا يلحقانها لذاتها بل اما بسبب محلها اذ لو كانت الاجسام غير متناهية كانت القوى — ى
القائمة بها ايضا غير متناهية او بسبب اثرها وذلك يتنوع احد ثلثة امور العدة
والمدة والشدة لان التناهي واللاتناهي من الاعراض الذاتية للمقدار والعدد فا — لاثر
الصادر عن القوى الجسمانية اما عدد كالاعمال المتوالية التي لها العدد
الصادرة عنها واما متقدر كالعمل المتصل في زمان يصدر عنها وهذا على قسمين
لانه اما مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدة او كثرة واما
مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه واعتبار هذه الثلاثة هي اعتبار العدة و
المدة والشدة اذا عرفت هذا فاعلم ان الحكماء قالوا يمتنع وجود قوة غير متناهية
اثرها اما بحسب الشدة فلان تلك الحركة اما ان يكون واقعة في زمان او لا فان
كان الاول امكن ان يوجد زمان اقل منه لان كل زمان منقسم فلا يكون تلك الحركة
غير متناهية في الشدة وان كانت لا في زمان لم يكن حركة لان الحركة منطبقة
على المسافة لكونها عبارة عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة والمنطبق على
المنقسم منقسم واما بحسب المدة والعدة فبيانه موقوف على مقدمة وهي ان تلك
الحركة اما ان يكون طبيعية او قسرية فان كانت طبيعية وجب ان يكون قبول
الجسم الاعظم للتحريك مثل قبول الجسم الاصغر اذ لو اختلفا في ذلك لكان المانع اما الجسمية
وذلك ظاهر البطلان واما غيرها وذلك لا يجوز ان يكون طبيعيا لان المانع
عن الحركة اذا كان طبيعيا لم يكن الحركة طبيعية هف وقد فرضناها كذلك هف والقسر
اذ نفرض حركة الجسم الاعظم والاصغر بلا قاسر فثبت ان الجسم الاكبر والاصغر لو اختلفا
في قبول الحركة لم يكن ذلك الاختلاف بسبب المحرك بل بسبب اختلاف حال القوة
المحركة فان القوة التي في الجسم الاكبر اكثر مما في الجسم الاصغر الذي هو جزؤه لان ما في
الصغير هو في الكبير مع وجود زيادة وان كانت قسرية فما حلا فيها في الجسم العظيم و

الصغير ليس لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فان المعاوق في الكبير اعظم
منه في الصغير اذا تمهدت هذه القاعدة فنقول انه يستحيل وجود قوة جسمانية طبيعية
تحرك جسمها تحريكا غير متناه لان كل قوة جسمانية فانها تنقسم بانقسام محلها فقوة الكل اقوى
من قوة البعض لو انفرد فاذا قدرنا قوة حركت جسمها من مبدأ مفروض حركات غير متناهية
فان حرك بعضها جسما اصغر منه ايضا حركات غير متناهية لزم ان يكون حركة الجزء مساوية
لحركة الكل وهو مح وايضا يلزم الزيادة على غير المتناهي في الجهة التي هو منها غير متناه معا
وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية
فان نسبة بعض القوة الى كلها نسبة متناهية فيكون تلك القوة متناهية وهو المطلوب
وايضا يستحيل وجود قوة قسرية تحرك جسمها تحريكا غير متناهية لان تحريكها الكل الحجم من المبدأ
الذي فرض غير متناه فيه فيكون غير المتناهي متناهيا معا وهذا الدليل مبني على عدة امور
كلها ممنوعة الاول ان القوة مؤثرة في التحريك وهو غير مسلم فان الحوادث كلها مستندة
الى الله تعالى ابتداء الثاني ان جزء القوة لا بد ان يكون له قوة على الفعل وهو ممنوع فان العشرة
من المحركين اذا دفعوا جسما وقطعوا مسافة ما في زمان ما فانه لا يلزم ان يكون الواحد منهم يقدر
على قطع عشر تلك المسافة او تلك المسافة في عشرة اضعاف الزمان بل لا يحرك ايضا بل
لا يلزم ان يكون للجزء قوة في فعله وان كانت هناك نسبة الى وجوده فجزء النار الصغير لا يحرق
واجابوا عنه بان كل واحد من الاجزاء اذا لم يكن قوة على الفعل فعند الاجتماع ان بقيت
على ما كان وقت الافراد لا يكون كذلك المجموع وان تغيرت حالها فيكون القوة هي
الامر الحاصل عند الاجتماع ولا يكون تلك الامور ماهية القوة بل يكون مادة القوة والقوة
هي الهيئة الحاصلة للمجموع وكلامنا في اجزاء القوة لا في اجزاء المادة واما العشرة المستقلون
بحمل جسم فلا بد ان يكون لكل واحد منهم قوة على تحريك شيء نعم ربما لا يكون النسبة واجبة الاعتبار
وذلك لا يضرنا واما النار القليلة فانها لا تحرق لاستيلاء الضد عليها ولولا ذلك لكانت
مؤثرة وهذه مغلطة عرفت حلها في بحث الوجود واما الجواب عن المثالين بجواب
عن السند الثالث سلمنا ذلك لكن لا نم ان ما كان حالا في الجسم فانه ينقسم بانقسامه حتى
يكون الزيادة على نسبة متناهية وذلك منتقض بالوحدة والنقطة والاضافة الرابع امكان
فرضهما من مبدأ واحد وهو مح لان مبدأ حركة الاصغر في الطبيعي نصف مبدأ حركة الاكبر لا انهما
واحد الخامس ان الحكماء اتفقوا على انه لا وجود له استحال الحكم عليه بالزيادة والنقصان و
على هذا عول الوافي وهو دليل من اثبت للزمان اولا وزمانا وهذه الحركات غير موجودة
معا حتى يحكم عليها بالزيادة والنقصان بل سبيلها سبيل الاعداد التي لم توجد واجابوا عنه

من ذلك المبدأ اقتضى زيادة حركة الجزء على حركة الكل هـ

بان الحركتين وان لم تكونا حاصلتين لكن استحقاق كل واحد منهما حاصل في الحال فان كون
القوة قوية على الفعل امر حاصل بالفعل سواء وجد المقوى عليه او لم يوجد ونحن نفرض القوة
غير متناهية بحسب حال الاستحقاق الموجود لا بحسب حصول المستحق المعدوم واذا
كان الاستحقاق الحاصل للجزء اقل من الاستحقاق الحاصل للكل وجب ان يكون استحقاق
الكل متناهيا ثم الجواب منع كون الاستحقاق موجودا في الخارج كيف وهي نسبة بين
المستحقين والمستحق وقد فرض عدم المستحق في الخارج فلا يتصف بالزيادة والنقصان
سلمنا هذه المقدمات لكن دليلكم معارض بالقوى المحركة للافلاك فان القوة المحركة
لافلاك القمر قوية على دورات اكثر مما عليه القوة المحركة لفلك زحل وحركات الفلك و
القمر موجودان غير متناهيتين عندكم مع تفاوتهما بالزيادة والنقصان وذلك لان الزيادة
في الكلال واجابوا عنه بان دورات القمر وزحل معدومة فلا يمكن الحكم عليها بالزيادة
والنقصان فلا يمكن ان يقال قوة بعضها على الفعل يجب ان يكون اكثر من قوة الاخر
اذ ليس شيء منها حاصلا بالفعل حتى يلزم ذلك فظهر الفرق وفيه نظر لان الآثار ايضا فيما نحن
فيه غير موجودة معا فلا يتم الفرق فان قالوا الاستحقاقات موجودة معا قلنا هو مشترك
مع ان ما بينا انه مح وايضا ينتقض بالنفوس الفلكية فانها قوى جسمانية وهي تفعل افعالا لا
غير متناهية وقولهم محرك الفلك قوة عقلية غير حالة في الجسم ولا منقسمة بانقسامه لا يجديهم لان
الحركات الجزئية لا تستند الى تعقل كلي بل الى قوة جسمانية تدرك الجزئيات واجابوا
عنه بان المؤثر في حركات الافلاك انما هو الجوهر المفارق لكنه بتوسط نفوسها الجزئية
والبرهان انما قام على المؤثر لا على الواسطة وهذا لا يجديهم لانهم اذا جوزوا ان القوة الجسمانية
غير متناهية وكونها واسطة في صدور افعال غير متناهية عن المفارق فلم لا يجوز ان يكون القوة
الجسمانية مبدأ الافعال غير متناهية **قال** المقصد السادس في **اقول** المقصد السادس في ابطال
الدور في العلل وهو ان يكون شيئان كل منهما مؤثرا في الآخر بواسطة او دونها وبرهانه انه لو
وجد شيئان كذلك لكان كل منهما متقدما على الآخر لتقدم المؤثر على الاثر ولزم تقدم كل
واحد منهما على نفسه بمرتبتين فان قيل ان اردتم بتقدم كل منهما على الآخر التقدم الزماني
فالملازمة مح لان حركة الاصبع مؤثرة في حركة الخاتم ولا تتقدم عليها بالزمان وان اردتم به
التقدم الذاتي فان كان معناه كون الشيء في الغير كان معنى كون كل منهما متقدما على الآخر
كون كل منهما علة للآخر ومؤثرا فيه فبطلان اللازم مح لانه عين النزاع وان كان معناه غير
ذلك فلا بد من افادة تصوره اولا ثم اقامة البرهان عليه ثانيا فانا نمنع وراء المنع في المقامين
اذ لا نتصور تقدم المؤثر على الاثر بغير هذين الوجهين والدليل القائم على ابطال التسلسل ينفي به

العدم الذي به يصح ترتب المتأخر على المتقدم بالفاء دون العكس فيقال تقدم المؤثر على الاثر
ان المؤثر ما لم يتم في نفسه استحال صدور الاثر عنه وهو ممن يصح ان يقال وجد هذا فوجد ذلك
فانه يصح ان يقال وجدت الاصبع فوجدت حركة الخاتم ولا يصح عكسه وذلك المعنى يعبر
عنه تارة بالتقدم الذاتي واخرى بالافتقار والتقدم بهذا المعنى متصور وثبوته ضروري فلا
يتوجه المنع في المقامين قال الامام الرازي بعد ايراد الشبهة المذكورة فالاولى ان يقال
لو كان كل واحد علة للآخر لكان كل واحد منهما مفتقرا الى الاخر افتقار المعلول الى العلة وكان كل
واحد منهما مفتقرا الى المفتقر الى نفسه والمفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر اليه فيلزم افتقار كل واحد منهما
الى نفسه ويمتنع افتقار الشيء الى نفسه لانه نسبة لا تعقل الا بين الاثنين والاولى ان المفتقر اليه
واجب بالنسبة الى المفتقر والمفتقر ممكن بالنسبة الى المفتقر اليه لما عرفت ان نسبة الفاعل الى المفعول ل
بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان ويمتنع كون الواحد بالاعتبار الواحد واجبا ممكنا
ثم قال ولا يلزم علينا المتضايفان لان الاضافات لا وجود لها في الاعيان وبتقدير التنزل
نقول تلازمهما يعلل بوحدة السبب لا لان كل واحد منهما علة للآخر ليلزم الدور والمح قال صاحب
اللباب قد سبق جواب الشبهة المذكورة فلا احتياج الى العدول عن الامر المبتا وهو ان يقال ان
عنيت بافتقار الشيء الى غيره امتناع حصوله بدونه وامتناع الانفكاك فنقول متعاكس اذ لا امتناع
في افتقار كل منهما الى الاخر بهذا المعنى كما في اللبنتين المتساندتين والحلقة المجوفة وهو المسمى بالدور
المعية وان عنيت به امتناع حصول الاثر الا متاخرا عنه لزم المحذور المذكور في التقدم وهو الشبهة
التي اوردناها وان عنيت به غيرهما فلا بد من تصويره ثم اقامة البرهان عليه قال المقصد السابع في
اقول المقصد السابع في ان العلة مع المعلول وقبل الخوض فيه لا بد من تحرير محل النزاع وهو ان
هذا المعنيان احدهما وجوب حصول المعلول عند حصول العلة ويقول به القائلون بالموجب بالذات
وثانيهما وجوب حصول العلة عند حصول المعلول وهذا هو المراد ههنا وانما ذكره ههنا لتوقف
ابطال التسلسل عليه وقد قال به كل من قال ان التاثير نفس الاثر ومن قال ان التاثير غير
الاثر لكن تقدمه عليه بالذات ومنعه من قال ان التاثير متقدم على الاثر بالزمان واحتج المثبتون
بانه لو لم يجب حصول العلة عند حصول المعلول لجاز ان يوجد المعلول ولا علة وان يوجد العلة
ولا معلول فلا يكون وجود المعلول لاجل وجود العلة وانما يلزم ان لو لم يكن العلة وجودها موجب
يؤثر في حصول المعلول في الزمان الثاني واجيب بان ايجاب العلة المعلول ان كان نفس
وجود المعلول حال ايجاب العلة اياه وان كان غيره كان ذلك موجبا في الحال لذلك المعلول
في الزمان الثاني وكان ايجابه زائدا عليه وتسلسل الايجابات قال صاحب اللباب ولقائل ان
يقول على هذا الجواب ايجاب العلة لوجود المعلول لا يوجب كونه موجبا له والا لزم التسلسل المذكور

88 في ايجاب العلة وجود المعلول حال وجودها ايضا ولانم ايضا بالضرورة ان ايجاب العلة وجود
المعلول غير وجود المعلول فيكون ترديدا بين امرين احدهما لازم الانتفاء وهو غير ممنوع عند
المناظر قال الاصل جواب النافين ان العلة اذا اوجبت في الحال وجود المعلول في المآل
لم يكن المعلول موجودا حال الايجاب ولا الايجاب حال وجود المعلول فلم يكن المعلول لاجل
ايجاب العلة اياه هذا كلامه وهو ضعيف لان النزاع باق بعد لان المعلول في المآل مستند
الى العلة التي اوجبت في الحال عند تمام الحكم فيكون المعلول ح لاجل ايجاب العلة ولهذا اعدل
المصنف عنه وقال والاولى التعويل على الضرورة لكن معنى ايجاب العلة للمعلول هو ان وجود
المعلول مستند اليه ومتعلق به ومرتفع بارتفاعه ونحن نعلم بالضرورة انه يمتنع تاخر حصول وجود
المعلول من العلة عن ايجاب العلة له وايجادها اياه بل لا تغاير بينهما بحسب ما صدقا عليه اذ
ليس ما صدق عليه اضاءة الشمس البيت غير حصول الضوء في البيت من الشمس وان كان بحسب
المفهوم فان كان بينهما تغاير لما فلا يجوز تقدم الايجاب على الوجود والا يلزم ان يكون ايجاد المعلول
حال عدمه فيلزم ان يكون الاضاءة حاصلة من غير حصول ضوء وهو معلوم البطلان نعم لان الاسباب
تقارنه لمسبباتها فان الاحراق يكون مقارنا للاحتراق بل العلم يؤثر في العالمية والقدرة في
القادرية مع مقارنتهما قال المقصد الثامن في ابطال اقول المقصد الثامن في ابطال التسلسل في
العلل والمعلولات وهو ان يستند ممكن الى علة موجبة وتلك الى علة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية
بحيث يكون كل جزء واقع في السلسلة علة لما بعده ومعلولا لما قبله ويدل عليه براهين البرهان الاول
انا لو فرضنا سلسلة من علل ومعلولات غير متناهية يلزم تناهيها وكل ما يلزم من فرض وجوده
عدمه مح فالتسلسل مح المقدمة الثانية ظاهرة واما المقدمة الاولى فلانا نفرض سلسلة مركبة من جميع
الممكنات الموجودة التي هي علل مع المعلول بحيث لا يدخل فيها غيرها مما هو موجود ممكن ولا يخرج
عنها شيء من الممكنات ونقول جميع هذه السلسلة اما ان تكون موجودا او معدوما لا جائز ان
يكون معدوما والا لكون جزء من اجزائها معدوما ضرورة تقدم الجزء على الكل في الوجود الا انه في طرف الوجود
يجب تقدم كل جزء عليها وفي طرف العدم يكفي تقدم عدم جزء عليها واللازم باطل لان المفروض تركيبها
من آحاد كل منها موجود ولا يدخل فيها غيرها ما ليس بموجود فكيف يكون جزء منها معدوما واذا ثبت
انها ليس معدوما فيكون موجودا اذ لا واسطة بين الموجود والمعدوم وح اما ان يكون واجبا او
ممكنا لانحصار الموجود في الواجب والممكن لا جائز ان يكون واجبا لانه مركب والمركب يحتاج
الى الجزء الذي هو غيره والمحتاج الى الغير ممكن فلو كان واجبا لزم كون الممكن واجبا فيكون ممكنا
وكل ما هو ممكن فله علة فيكون له علة اما ان يكون خارجة عنه او لا الاول باطل اذ لا خارج اما ان
يكون نفس السلسلة وهو باطل لان العلة يجب تقدمها على المعلول فلو كانت علة لنفسها لزم تقدمها

على نفسها وهو ظروري البطلان واما ان يكون جميع اجزائها وهو ايضا باطل لان العلة المستقلة للكل
يجب ان يكون علة لذلك الجزء ايضا فلا يكون العلة الاولى مستقلة وقد فرضناها مستقلة هف ولو كان
الجزء علة للسلسلة لكان علة لجميع اجزائها واللازم بط لان الشيء علة لعلته وهكذا الى غير النهاية واذا
بطلت الاقسام باسرها وهي منحصرة في هذه الثلاثة لان المركب من الداخل والخارج خارج
ايضا ثبت ان علة السلسلة يكون خارجة عنها فنقول تلك العلة الخارجة اما ان تكون
علة لجزء ما من اجزاء هذه السلسلة ام لا والثاني بط والا لجاز ان يحصل جميع اجزائها بدون هذه العلة
والشيء ليس غير جميع اجزائه فيجوز ان يحصل السلسلة بدون هذه العلة فيكون هي مستغنية عنها فلا يكون
علة ثبت الاول وح اما ان يكون ذلك الجزء معلولا آخرا او واقعا في وسط السلسلة وهو
مح لاستلزام توارد العلتين على معلول واحد لان المفروض ان كل واحد من اجزاء السلسلة
معلول للجزء الذي قبله فلو كان هو معلولا للخارج ايضا لزم التوارد واما انه يكون ذلك الجزء الذي
هو معلول تلك العلة الخارجة واقعا في مبدأ السلسلة فيلزم تناهيها في الجهة التي فرض عدم تناهيها
في تلك الجهة وهذا ما ادعينا اثباته وهذا البرهان موقوف على ان العلة مع المعلول والا لجاز ان يستند
الحادث الى حادث قبله بالزمان وهكذا الى غير النهاية فان التسلسل بهذا المعنى جائز عند الحكماء
وههنا اعتراضات الاول ان الجميع من صفات المتناهي فان ما لا نهاية لها لا يكون له كل و
مجموع وقد اثبتموه للسلسلة وكانه مصادرة على المط والجواب ان المراد بجميع الممكنات بحيث لا
يخرج منها شيء ولا نم انه من الصفات المختصة بالمتناهي بل ذلك متصور في غير المتناهي الثاني
ان جميع السلسلة من حيث هو جميع معدوم لتوقفه على عدم جزء من اجزائه وهو خلاف المفروض لنا
لا نم ان للجميع اجزاء مادية هي الآحاد التي يقع منها الاجتماع وجزءا صوريا هو الهيئة الاجتماعية
والمفروض ان آحادها وهي الاجزاء المادية باسرها موجودة ولا يلزم من وجودها وجود الجزء الصوري
بل هو منتف اذ ليس ثمه هيئة اجتماعية لان المجموع ليس له ماهية حقيقية بل هو ماهية اعتبارية و
الجواب انا لا نم ان للجميع اجزاء مادية وصورية وذلك لان حصول الجملة من اجزائها يكون
على ثلثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع الاجزاء شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من الآحاد
والثاني ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل السرير الحاصل من
اجتماع قطع الخشب والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدأ فعل او استعداد
كالمزاج الحاصل بعد تركب الاسطقسات والجملة المفروضة ههنا من النوع الاول ولهذا قال ابن
سينا في الاشارات ان آحادها ههنا والجملة والكل شيء واحد او يقول نريد بجميع السلسلة
الاجزاء التي يقع فيها التاليف باسرها اعني الاجزاء المادية من غير التفات الى التاليف وهو
غير اعتبارها مع التاليف ولا شك ان جميع السلسلة بهذا المعنى ان كان معدوما يلزم خلاف المفروض

الثالث سلمنا ان جميع السلسلة موجود قولكم لا بد له من علة قلنا نعم قولكم فهي خارجة والا فاما
نفسه قلنا ان اردتم بالعلة التامة نختار ان علته نفسه ونمنع لزوم تقدم الشيء على نفسه اذ
العلة التامة لا يجب تقدمها على المعلول لان المركب من المادة والصورة يمتنع تقدمه على المعلول
لكونه نفسه فكيف اذا انضم معه شيء اخر او نختار ان علته جميع الاجزاء ونمنع ان جميع اجزاء الشيء نفسه
لان كل جزء من الاجزاء متقدم بالذات على المجموع والمتقدمات باسرها لا تكون عين المتاخر وايضا لو
فرضنا مجموعا كل واحد من اجزائه واجب لذاته كان المجموع ممكنا واجزاؤه باسرها غير ممكنة
فهي غير المجموع وان اردتم بالعلة الفاعلية نختار ان علته جزء. قولكم فيلزم ان يكون ذلك الجزء
علة لنفسه ولعلله لان علة الشيء يجب ان يكون علة لجميع اجزائه قلنا لا نسلم لجواز ان يكون بعض
الاجزاء غنيا عن العلة كما اذا فرضنا سلسلة مركبة عن الواجب تعالى وجميع الممكنات فان
جزء من هذه السلسلة وهو الواجب علة لجميعها وهو غني عن العلة او يكون الاجزاء معللا بعلة اخرى
بان يكون ما قبل المعلول الاخير موجدا له يحصل به المجموع من حيث هو مجموع ثم يكون ما قبل المعلول
الاخير معللا بما قبله بمرتبة واحدة وهكذا الى غير النهاية توقف كل حادث على حادث لا
الى اول او بان يكون في الواقع سلاسل غير متناهية يكون كل منها علة لجزء سلسلة اخرى
وهو علة لجميعها على انا نقول لو وجب ان يكون علة الشيء علة لكل جزء من اجزائه لزم تخلف المعلول
عن العلة او تقدمه عليها في معلول يتركب عن جزئين بينهما ترتب زماني كالسرير مثلا فان علته
ان كانت موجودة مع الجزء المتقدم لزم تخلف المعلول عن العلة وان كانت مع الجزء المتاخر لزم
تقدم المعلول عن العلة وان كانت مع الجزء المتاخر لزم تقدم المعلول على علته والجواب انا نريد
بالعلة الفاعلية المستقل في الايجاد على ان توقف جميع اجزاء الشيء مغاير لذلك الشيء وقد عرفته
حله ومعارضته وح يجب ان يكون موجد الكل موجدا لكل جزء من اجزائه حتى يكون مستقلا في
الايجاد قوله لجواز ان يكون بعض الاجزاء غنيا عن العلة قلنا يلزم خلاف الفرض لانا فرضنا
سلسلة لا يدخل فيها غير ما هو ممكن وكل ممكن محتاج الى علته قوله ثانيا يجوز ان يكون بعض الاجزاء
الذي هو علة معللا بعلة اخرى بان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للجملة على الاطلاق اي بالحقيقة
فلو كان ما قبل المعلول الاخير علة للجملة على الاطلاق لزم كونه علة لنفسه والا لم يكن علة لها بالحقيقة
بل علة لذلك البعض فقط والمفروض خلافه قوله ثالثا يجوز ان يكون في الواقع سلاسل غير متناهية
كل منها علة لجزء سلسلة اخرى قلنا يلزم خلاف الفرض لانا فرضنا السلسلة بحيث لا يخرج
عنه شيء من الممكنات فيأخذ جميع السلاسل ويتكلم عليها بذلك الكلام قوله رابعا لو كان علة
الشيء علة لكل جزء من اجزائه لزم تقدم المعلول او تخلفه قلنا تخلف المعلول عن العلة الفاعلية غير ممتنع
سلمنا ذلك لكن المراد بقولنا علة الشيء علة لكل جزء من اجزائه ان علة الجزء لا يكون خارجا عن الجملة
علته

بل يكون اما نفسها او داخلا فيها بان يشتمل المؤثر التام في الجملة على المؤثرات الناقصة في كل جزء وان
كان المؤثر في جزء غير المؤثر في جزء آخر وهو في المجموع فان ذلك محال اينا في غرضنا وهو شرادة
السبر وهو صورته ليس خارجا عن المؤثر التام في جملة السبر الرابع سلمنا ان علة السلسلة خارجة
وانها علة لجزء ما منها لكن لا يلزم انقطاع السلسلة لجواز ان يكون ذلك الجزء هو الهيئة الاجتماعية
قلت الهيئة الاجتماعية منتفية في السلسلة لما عرفت وان سلمنا انها ثابتة لكن نريد بالسلسلة
جميع الاجزاء المادية التي وقع التركب فيها من غير ملاحظة التركيب اذا عرفت هذا فاعلم ان قوله
في تحرير المبحث جميع السلسلة اي بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء منها اشارة الى
اجوبة الاعتراضات الاربعة فتامل فيه لتعلم كم خبايا البرهان الثاني وهو المشهور ببرهان
التطبيق انه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية يلزم انقطاعها وتناهيها وكلما يلزم من وجوده
عدمه فهو محال بيان الملازمة انا نفرض جملة من معلول معين الى غير النهاية ثم نفرض منها آحادا
متناهية ونفرض جملة اخرى فيحصل لنا جملتان بالتوهم احديهما من المعلول المعين الى غير النهاية
والاخرى من المعلول الذي قبله بمقدار متناه الى غير النهاية ثم نطبق الجملتين بان نقابل الجزء
الاول من الجملة الثانية بالجزء الاول من الاولى والثاني بالثاني وهلم جرا فالجملة الثانية اما ان تستغرق
الاولى فيكون الناقص مثل الزائد وهو محال واما ان لا تستغرقها فتنقطع الثانية في الجهة التي فرضت
فيها غير متناهية فيكون متناهية واذا كانت الثانية متناهية والجملة الاولى تزيد عليها بمقدار متناه
والزائد على المتناهي بمقدار متناه متناه فيكون الاولى ايضا متناهية التي فرض عدم تناهيها في تلك
الجهة وقد فرضت غير متناهية او نقول الثانية اما ان تستغرق الاولى على تقدير التطبيق او لا
تستغرقها او نقول الثانية اما ان يصدق عليها انها قابلة للتطبيق على الاولى او لا يصدق عليها
واعلم ان برهان التطبيق سواء تم او لا به ابطل كون الحركات الفلكية غير متناهية وكون النفوس
متناهية وكون الابعاد غير متناهية ولا تتوقف على بيان كون العلل مع المعلول واورد عليه اعتراضات
الاول انا نختار ان الجملة الثانية لا تستغرق الاولى قوله فيلزم انقطاعها قلنا لا نم لجواز ان يكون
عدم الاستغراق لعجزنا عن توهم الانطباق غير المتناهي مع لانقطاع الوهم لتناهي القوة الجسمانية فلذلك
لا تطبيق ولا استغراق وكذا القول على العبارة الثانية والثالثة والجواب انا ندعي التطبيق
والاستغراق في نفس الامر ونقول كلما وجد جزء في الاولى وجد جزء في الثانية ام وهم الدليل
توقف على توهم انطباق كل جزء من الاولى على جزء من الثانية حتى يرد ما ذكرتم الثاني انه منقوض
بمراتب الاعداد فان هذا البرهان قائم فيها لانا نفرض جملتين احديهما من تضعيف الواحد مرارا غير
متناهية والثانية من تضعيف الالف مرارا غير متناهية مع عدم تناهيها والجواب ان آحاد
الجملتين في الاعداد ليس لها وجود محقق اصلا والتطبيق انما هو بمجرد الوهم فاذا انقطع الوهم يلزم انقطاعها

في مقدار انهما منقطعان وهما ولا يلزم انقطاعهما في نفس الامر او لا منقطعان وهما ولا يلزم
تساويهما في نفس الامر بخلاف ما كان لآحاد الجملتين وجود اما على التعاقب كالحركات
واما معا بلا ترتيب طبيعي او وضعي كالنفوس او مع ترتيب طبيعي كسلسلة العلل و
المعلولات او مع ترتيب وضعي كالمقادير فانه يمكن التطبيق في نفس الامر وعجز الوهم عنه
لا يستلزم انقطاعه في نفس الامر فظهر ان هذا البرهان يدل على بطلان التسلسل في كل ما
ضبطه وجود كالحركات الافلاك والنفوس الناطقة والعلل والمعلولات والمقادير ولا يرد
النقض عليه بمراتب الاعداد لان الانطباق فيها ليس في نفس الامر بل بمجرد التوهم فينقطع
بانقطاعه ومآل التسلسل انما يكون محالا اذا وجد اجزاؤه معا ويكون بينهما ترتيب طبيعي
او وضعي لئلا يرد عليهم النقض وجوزوا عدم النهاية في الاعداد والحركات والنفوس واثبت
نعلم ان الدلائل العقلية لا تقبل التخصيص وتخلف الحكم يبطل عليها فالقول بالتخصيص اعتراف
ببطلان الدليل البرهان الثالث ما ذكره صاحب الاشراق وسماه بالبرهان العرشي
وهو ان ما بين المعلول الاخير وكل معلول واقع قبله بمرتبة متناه وبين كل علة واقعة في
السلسلة اما ان يكون متناهيا او لا الثاني لاستلزامه حصر ما لا يتناهى بين حاصرين
والاول يستلزم تناهي السلسلة لان المجموع لا يزيد على ما بين المعلول المعين وكل علة الا بواحد
والزائد على المتناهي بمقدار متناه متناه واورد عليه بان هذا حكم على الكل بما حكم على كل واحد فان
ان كل واحد متناه فيكون الكل متناهيا ويجوز ان يكون حكم الكل غير حكم كل واحد وهو ضعيف
لانا اذا علمنا ان كل ما بين علة ومعلول متناه فالكل متناه لا يكون لا زائدا واما اذا علمنا ان كل معلول
واي واحد من العلل متناه يلزم تناهي الكل فانه اذا لم يكن ما بين هذا الجزء من المسافة وكل جزء واقع
في تلك المسافة زائدا على فرسخ فمجموع المسافة لا تزيد على فرسخ الا بالجزء الذي وقعا في الطرفين
نعم يمكن ان يورد عليه انا نختار ان ما بين هذا المعلول وكل علة متناه قوله فيكون الكل متناهيا
قلنا مم وانما يلزم ان لو كانت تلك العلة متناهية الا انه اعتراف بان هذا البرهان
يحتاج الى الحدس فمن لم يحدس يلزم تسليمه وعلم الاذعان نعتقد ان الحدس لا يقدح فيه البرهان
الرابع انا لو فرضنا من المعلول الاخير سلسلة لا يكون لها مبدأ ويكون كل جزء وقع قبل المعلول
الاخير علة لما بعده ومعلولا لما قبله لزم ان يكون عدد المعلولات زائدا على عدد العلل بواحد
واللازم باطل اما الملازمة فلان المعلول الاخير معلول وليس بعلة فلو لم يكن للسلسلة مبدأ لكان كل
جزء واقع قبله علة ومعلولا فيزيد المعلولات واما اذا كان لها مبدأ فلا يلزم لان المعلول الاخير
يكون معلولا لا علة والمبدأ يكون علة لا معلولا فيتقابلان وكل جزء بينهما علة ومعلول فيتساويان
واما بطلان اللازم فلان العلة والمعلول متضايفان اذ يتعقل كل منهما مع تعقل الآخر ولا يجتمعان

في شيء واحد من جهة واحدة وقد فرضنا ان كل واحد علة لما بعده ومعلول لما قبله فيجب
تساويهما في العدد وثانيه ان المتضايفين تتكافآن في الوجود فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد
من احد واحد من الاخر فيكونان متساويين في العدد لانه ربما يعني ان معنى التكافؤ
المتضايفين ان احدهما لا يحصل بدون تحصيل الاخر وهذا لا يستلزم كونهما متساويين في
العدد كما في الاب والابن نعم تعدد البنوة تقتضي تعدد الابوة اذا اضافة الابوة الى احد الابنا
غير اضافتها الى ابن اخر واما تعدد الابن فلا تقتضي تعدد الاب فكذا العلة والمعلول لكن مراد
ما ذكرنا وسوطا هذا لا يخفى البرهان الخامس انا سنبين في الالهيات انه لا بد من
انتهاء الممكنات الى الواجب لان كل ما هو ممكن يمتنع حصوله بدون علة وهو لان الشيء
ما لم يجب اما بالذات او بالغير لم يوجد لكن الوجوب بالغير يمتنع ايضا حصوله بدون علة
واجبة اما لذاتها او بالغير فيجب وجود علة واجبة لذاتها والا لم يوجد موجود اصلا وعنده
تنقطع السلسلة للزوم كون الواجب لذاته طرفا للسلسلة والا لكان مفروضا للعلية
هف وهذا البرهان انما يتم اذا بين اثبات الواجب بطريق لا يحتاج الى بطلان
التسلسل للالزام الدور ويختص بطلان التسلسل في العلل اذ حاصله ان كل ممكن له علة
وينتهي الى الواجب وعنده تنقطع السلسلة والاول يدل على ان جميع السلسلة علة خارجية
ويجب ان تكون واجبة سواء فرض بين اجزاء السلسلة علة اولا والثاني يدل على بطلانه فيما
ضبط وجوده ولا يتوقف على فرض العلية اصلا والثالث ايضا كذلك مع توقفه على
الحدس والرابع يدل على بطلان التسلسل في كل متضايفين قال المقصد التاسع اقول
المقصد التاسع في الفرق بين جزء العلة الفاعلية والشرط قالوا الفرق بين جزء المؤثر
وشرطه ان الجزء ما يتوقف عليه ذات المؤثر والشرط ما يتوقف عليه تاثيره لا تحقق ذاته كيبوسة
فان ما يتوقف في الحطب الاحراق يتوقف على يبوسته فان تاثير المؤثر يتوقف على عدم
المانع ايضا كزوال الغيم لتجفيف الشمس فينبغي ان يكون شرطا قلنا نعم وقد لا يسمى
كاشفا عن الشرط اذ التجفيف يتوقف على صحو الهواء وقد يعبر عنه بعدم الغيم فتسميته شرطا
مجازا قال المقصد العاشر اقول المقصد العاشر في تعريف العلة والمعلول واحكامها
على مذهب مثبتي الاحوال وفيه ثمان مسائل المسألة الاولى في تعريفهما على مذهبهم اقرب
العبارات في ذلك قول القاضي ابو بكر العلة هي الصفة الموجبة لما قامت به حكما فقوله
الصفة تخرج الذوات القائمة بانفسها كالجواهر فانها لا تكون عللا للاحوال الاحكامية وهي
يتناول الصفات القديمة كالعلم والقدرة لله تعالى ونحوه والصفات الحادثة كعلم الواحد منا و
وقدرته وسواده وبياضه ونحو ذلك الموجبة بمعنى ملازمة الحكم لها لزوما مصدقا بمعنى قول القايل

وجد العلم فوجد العالمية ولا عكس وقوله لما قامت به اي لمحلها لبيان ان حكم الصفة كما
يأتي ذلك كالعالمية والقادرية الثابتة للذات التي قامت بها العلم والقدرة والارادة ونحو
ذلك لا توجب حكما ولا حالا للمعلول والمقدور والمراد اذ هي غير قائمة به ولو كان موجبا لذلك
لكان المعدوم الممتنع الوجود اذا تعلق به العلم متصفا بالصفات الثبوتية وهو محال والمعلول
هو الحكم الذي توجبه الصفة في محلها ولها تعريفات اخر غير مرضية اما العلة فقيل هي
ما يوجب معلولها عقيبها على الاتصال اذا لم يمنع منه مانع وهذا التعريف دوري لانه
عرف العلة بالمعلول وهو مشتق منها فيتوقف معرفته عليها وايضا فان العلة في اول زمان
وجودها ان اوجبت معلولها فلا معنى للتعقيب وان لم توجبه الا في الوقت الثاني من وجودها
فيلزم ان يكون العلم بالشيء في زمان يتخصص وهو غير عالم وهو محال وقيل العلة ما كان المعتل معللا به
وهو فوقه كان كذا لاجل كذا وهو ايضا دوري لانه عرف العلة بالمعلول والمعلل وهو موقوف
معرفتها على العلة وايضا فيه رد العلة الى القول وهو غير موجب لقيام حكم العلة عقيبها اذا
لم يمنع منه مانع او المعتل المعلل وهو غير موجب لقيام حكم العلة عقيبها اذا لم يمنع منه مانع او
العقل المعلل او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة ومشتقا من حال الى حال او ما يتجدد من الاحكام
بتجدد العلة المسألة الثانية في ان العلة هل يجوز ان تكون خارجة عن المحل الذي اوجبت
له الحكم اولا قال اكثر اصحابنا لا وحكم العلة لا يتعدى محلها وقال الاستاذ ابو اسحق تفريعا على القول
بالاحوال مع انكاره لها نعم ولا شرط قيام العلة بمحل حكمها وبه قال البصريون من المعتزلة حيث
قالوا البارئ تعالى مريد بارادة حادثة قائمة بذاتها لا في ذاتها ولا في محل واجمعت المعتزلة على التفصيل
وقالوا العلل التي يشترط في قيامها بمحلها الحيوة اذا قامت بجزء من المحل يتعدى حكمها الجملة
ذلك المحل ويتعدى حكمها الى كل فلو قام العلم بجزء من الحي ثبت كونه عالما وكذا الكلام في القدرة
والارادة ونحوهما واما العلل التي لا يشترط في قيامها بمحلها الحيوة وهي موجبة للمحال حكمها تختص
بمحلها ولا تتعداه كالالوان واختلفوا في صفة الكون فالذي ذهب اليه الحذاق منهم ان حكمها
لا يتعدى المحل الذي هي قائمة به وانه اذا قامت بجزء من الجملة فالحي بها هو ذلك دون غيره
الحاقا لها بما لا يشترط فيه الحيوة كالالوان اذ هي مما لا يشترط في قيامها بمحلها الحيوة والا تسلسل
الامر الى غير النهاية وهذا التفصيل انما يصح لو كانت ثبوت العالمية للجملة بواسطة اتصاف جزء
بالعلم بطريق الحقيقة والقطع غير ما يحدثه والظن غير ملتفت اليه في العقليات ولو لم يثبت
الاسودية للجملة بواسطة اتصاف جزء بالسواد واللازم باطل لان الزنجي يطلق عليه الاسود
لقيام السواد باكثر اجزائه واحتج الاصحاب بانه لو كانت العلة خارجة عن محل حكمها لزم
الحكم مع اما الملازمة فلان العلم علة العالمية بناء على الاحوال فلو جاز عدم قيامه بمحل الحكم

الذى اوجبته فاما ان يكون قايما بنفسه وهو باطل بوجهين الاول انه عرض والعرض يمتنع
قيامه بنفسه الثانى ان نسبته ح الى جميع المح سواء فاما ان يكون موجبا للعالمية فى كل محل
فيلزم على تقدير وجوده ان يكون كل شخص عالما به وهو ضرورى البطلان او موجبا للعالمية فى
البعض دون البعض مع التساوى فى النسبة وهو ايضا باطل واما ان يكون قايما بمحل
غير محل الحكم وذلك بحث الى ان يكون العلم قايما بزيد والعالم به عمرو وهو ايضا ظاهر الاحالة
وهذا يهدم جميع مذاهب المخالفين فان قيل سلمنا امتناع قيام العلم بنفسه لكن لا نم ذلك فى
جميع العلل فان وجود الجوهر عندكم نفس ذاته وهو علة لكون الجوهر مرئيا مع قيامه بنفسه ثم
ان سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن المانع من قيامها بمحل غير محل الحكم قولكم يمتنع
ان يكون العلة قايما بمحل والعالمية الثابتة فى غير محله قلنا هى اذا كان محل العلم موجودا من
المحل الذى ثبت كونه عالما او اذا لم يكن جزءا منه والاول مح والثانى مسلم ويدل عليه اطباق
العقلاء على نعت جملة الانسان بكونه عالما وقادرا ومريدا وان كان العلم والقدرة والارادة
لم يوجد الا فى جزء منه بخلاف العلم القائم بزيد فانه لا يوجب كون عمرو عالما به لعدم كون زيد جزءا
من عمرو ثم ان سلمنا امتناع قيام العلم بمحل وقيام العالمية الثانية بمحل اخر لكن لا يلزم منه امتناع
ذلك بالنظر الى كل علة وكل حكم فان القضية الكلية لا تثبت وايضا فان الاستاذ ابا اسحق
من اصحابكم قال فعل البارى علة لكونه فاعلا وفعله غير قائم بذاته وايضا العلم علة لكون المعلوم
معلوما والقدرة علة لكون المقدور مقدورا والارادة علة لكون المراد مرادا والذكر علة لكون المذكور مذكورا
وان لم يكن العلم والقدرة والارادة والذكر قائمة بالمعلوم والمقدور والمراد والمذكور وكذلك الامر
بالنسبة الى الواجب والنهى بالنسبة الى الحرام قلنا الجواب عن الاول ان من قال وجود
الجوهر علة لرؤيته قال بزيادة وجوده لكونه مشتركا بين الجوهر والعرض ومن قال ان
وجوده عينه لم يقل بان وجوده علة لرؤيته فانعدم الاشكال يدلك على ان ما نسب الى
الى الشيخ فى بحث الرؤية ان علة الرؤية هو الوجود ليس على ما ينبغى وعن الثانى انا نريد ان
الحكم لا يتعدى عن محل العلة مطلقا سواء كان جزءا من الحكم ام لا اما اذا لم يكن جزءا من محل الحكم فلما
سبق واما اذا كان جزءا من محل الحكم فلان قيام الصفة بالجزء لو اوجب الحكم للجملة لزم ان يحكم
على زيد بكونه عالما بالشى وجاهلا بذلك الشى عند قيام العلم بذلك الشى ببعض اجزائه ضرورة
ان الجهل به ايضا قائم ببعض اخر فيكون زيد عالما بشى جاهلا به من جهة واحدة فى زمان واحد وهو
مح لا يقال قيام العلم بجزء من الجملة والجهل بجزء اخر منها مح لتضادهما باعتبار تضاد حكمهما
لانا نقول لو قطعنا النظر عن اصل حكم العلة العائدة بالجزء الى الجملة لم يكن قيام العلم بجزء من
الجملة والجهل بجزء اخر منها ممتنعا بل هو ممكن لذاته وامتناعه انما هو لتعدية حكم العلة العائدة بالجزء

92

الى الكل فيكون التعدية محالا وهو المط وايضا هذا المنع غير وارد على القدرة والعجز على
مذهب من يقول العجز بمعنى موجود وهو ضد للقدرة فان كل واحد منهما عندهم مما يجوز ان
يتعدى حكمها الى الجملة والواحد منا فانه يجد بالعلم الضرورى من نفسه لقيام القدرة به على
تحريكه الجسم وهذه الاخرى العجز عن تحريكه فلو جاز تعدى حكم كل واحد منهما الى الجملة يلزم ان
يكون الجملة قادرة على تحريك الجسم وعاجزة عن تحريكه وهو مح وعن الثالث ان كون الحكم
لا يتعدى عن محل الصفة ضرورى وذكر المثال الجزئى للتوضيح لا لاثبات القضية الكلية
وانما لم يذكره المصنف لانه تقدم مثله فى بحث الوحدة واما ما ذكره الاستاذ من الالزامات
فجوابه ان الفعل لا يوجب للفاعل حكما واما المعلوم واشباهه فليس بحال بل هو ثابت على
نفس المعلوم واشباهه والا يلزم ان يكون للممتنع ماهية حين تعلق العلم به وهو باطل بل المعلوم
قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلقه به لم تتغير حاله بخلاف من قام به العلم والقدرة وغير ذلك فان
حاله بعد قيام هذه الصفات به تغاير لحاله قبل قيام هذه الصفات به باتفاق القائلين
بالاحوال المسئلة الثالثة فى ان العلة هل يجب ان يكون وجوديا ام لا اتفق
القائلون بالحال على وجوب كون العلة وجودية غير ان طرقهم فى الدلالة على ذلك مختلفة
فمنهم من ادعى الضرورة قائلا بان الحكم ثبوتى اذ كلامنا فيه واذا كان الحكم المعلل ثبوتيا فالعلة
الموجبة يمتنع ان يكون عدمية لان المعدوم منفى على ما عرف فى مسئلة المعدوم هل هو شى والمنفى
لا يكون موجبا لامر ثبت وهو معلوم بالضرورة وهذا الطريق هو المعتمد ومنهم من احتج عليه
بوجوه الاول انه لو جاز تعليل الحكم بعلة عدمية كان تعليل العالمية بعلم معدوم ولو جاز ذلك
لجاز تعليله بجهل معدوم او لامر يدل لاحدهما على الاخر ويلزم من ذلك كون الشخص عالما بالشى جاهلا به
من جهة واحدة اذا لم يحصل علم بذلك الشى ولا جهل وهو مح وهذا المسلك ضعيف للفرق بين
عدم الصفة والصفة العدمية والنزاع انما هو فى الثانى ومح يقول اذا اردت بكون العلم او الجهل
معدوما ما يسلبه الصفة فليس من محل النزاع فى شى مع انه لا نم الدليل مح اذ لا نم اجتماع العدميين
فان عدم العلم جهل وعدم الجهل علم فلا يجتمعان وليس بينهما تضاد لا يريد به التضاد الاصطلاحى
لانه لا يكون بين العدميين وان اردت بالصفة العدمية فلا نم لزوم كون الشخص الواحد عالما بالشى
وجاهلا به من جهة واحدة وانما يلزم ذلك لو امكن اجتماع العلم والجهل بشى واحد وهو ممتنع اذ العلم
عدم الجهل على مذهب من فسر العلم بازالة الغفلات والجهل عدم العلم على مذهب من فسره بغيره
وذلك لانهما متقابلان تقابل العدم والملكة فكيف يكون اجتماعهما فى محل واحد الثانى شرط العلة قيامها
بمن له الحكم على ما مر والمعدوم غير قائم بمحل الحكم فلا يكون علة وفيه نظر لانه ان اريد بالشرط
العلة قيامها بمن له الحكم ان يكون صفة موصوفة فهو مصادرة وان اريد به ان العلة يجب ان يكون صفة

لمن له الحكم فلا يلزم امتناع كون المعدوم صفة اذ محل الحكم كما يتصف بالصفات الوجودية يتصف
بالصفات العدمية والامور السلبية كما يقال المحل ليس بعالم ليس باسود الى غير ذلك
الثالث ان الايجاب صفة ثبوتية لكونه نقيض اللاايجاب العدمي لصدقه على الممتنعات
والصفة الثبوتية يمتنع ثبوتها للمعدومات فلا يكون العلة الموجبة لذلك عدمية وفيه نظر لما عرفت
ان الاستدلال بصورة النفي على وجودية الاثبات دوري لجواز كونه سلب الثبوت كما للا امتناع
او سلب ما هو اعم من الموجود فالا يعلم فان قيل وان دل دليلكم على ان العلة يجب
ان يكون موجودة لكن عندنا ما ينفيه وهو ان العلم علة موجبة لكون العالم عالما بالاتفاق من
القائلين بالاحوال وغير ذلك فالموجب اما وجود العلم فيلزم ان يكون كل موجود موجبا لكون
العالم عالما لان الموجود مشترك وايضا يلزم ان لا يكون العلة موجودة لان الوجود حال عندهم
والحال ليس بموجود او العلم مع الوجود فيتركب العلة وهو باطل بما تقدم او كون العلم علما وهو
حال والحال ليس بموجود فلا يكون العلة موجودة قلنا العلة هو ذات العلم وبكون العلم
الموجود وهو غير وجود العلم وغير العلم مع الوجود وغير كونه علما فلا يتم المعارضة المسالة
الرابعة في ان العلة العقلية لابد ان تكون مطردة منعكسة بخلاف الشرعية ومعنى الاطراد
انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم اما الاطراد فليس فيه
خلاف بين القائلين بالاحوال واما الانعكاس فقد اتفقوا ايضا على اشتراطه في الاحوال المتجددة
ككون الواحد منا عالما قادرا ونحوه وانه كلما انتفى العلم والقدرة فلا عالمية ولا قادرية واختلفوا في الاحوال
القديمة ككون الرب عالما وقادرا ونحوه فمن قال بالاحوال من اصحابنا لم يجوز وجود عالمية الباري
وقادريته دون العلم والقدرة وجوزه المعتزلة بناء على ان الاحكام القديمة كالعالمية والقادرية
واجبة له تعالى فلا تعلل ولانه عالم بالذات لا بعلم زايد والذي يبطله انه لو جاز وجود العالمية بدون
العلم فلا يخلو من ان يكون ثبوتها لعلة اخرى غير العلم او لا فان كان الاول لزم كون المحل عالما لا لقيام
القدرة مثلا به وهو ظاهر البطلان وان كان الثاني لزم وجود العالمية بغير العلة وذلك يوجب
جواز وجود العلم بدون ايجاب العالمية لانه اذا جاز وجود العالمية من غير علم فلا يمتنع مع وجود العلم ان
يكون العالمية غير ثابتة ولهذا قال الاصحاب كل علة لا تكون منعكسة فهي غير مطردة ولو جاز ذلك في
الاحكام القديمة لم يمتنع في الاحكام الحادثة ايضا اللهم الا ان يقولوا الاحوال القديمة غير معللة والحادثة
تنقسم الى معللة وغير معللة وسياتي تمام تحقيقه في بحث الصفات اعلم ان كل علة مطردة منعكسة
ولا ينعكس كليا اي ليس كل مطرد منعكس كالمعلول مع العلة والمتضايفين كالابوة فاذا كانت الملازمة
بين العلم والعالمية واقعة بحيث لا يفارق احدهما عن الآخر فليس القول بان العلم علة للعالمية
اولى من العكس ولا اثباتا فرجح لانا نقول لا نم عدم الاثبات لان الاول لو صح باثبته بالضرورة او علم

اذ نعلم بالضرورة انه يصدق وجد العلم فوجب كون محله عالما ولا يصدق ثبتت العالمية فوجب
العلم ولا نعني بالعلية الا هذا ولانه يجوز ان يتمايز بوجه آخر قال القاضي اذا وقع التلازم بين شيئين
واحدهما شيء والآخر ليس بشيء فمن يطلق اسم العلة على ما هو الشيء والمعلول على ما ليس بشيء المسألة
الخامسة في انه لا يجوز ان يكون ايجاب العلة لمعلولها مشروطا بشرط وهذا ايضا مما لا خلاف
بين القائلين بالاحوال وذلك لانه لا يتصور قيام العلة بمحل ولا يكون ذلك المحل عالما به فلو كان الحكم
العلم مثلا لكون محله عالما مشروطا بشرط خارج فلا يخ ذلك الشرط من ان يجوز مفارقته للعلم او لا
فان كان الاول فبتقدير مفارقة العلم وانتفاء ذلك الشرط يلزم ان يكون العلم قائما بالمحل وهو غير عالم به
واذا كان الثاني فبتقدير الجهل والشك بوجود الشرط يمكن ان نجزم بقيام العلم بالمحل فانه
يمكن فرض قيامه بالمحل مع فرض كونه جاهلا او نحوه فاذا فرض قيام العلم بمحل الشك لزم كونه عالما يلزم
عدم الاطراد وان لزم فلا يكون العلة مشروطة وحاصله اذا علمنا قيام العلم بالمحل حصل الحكم
بكونه عالما سواء علمنا وجود شرطه ام لا ولو كانت العلة مشروطة لم يكن كذلك لان الجهل بالشرط
يوجب الجهل بالمشروط فان قيل ايضا العلم بكون المحل عالما اما ان يتوقف على قيام العلم
بالمحل وكون المحل حيا وانتفاء اضداد العلم او لا يتوقف والثاني ممنوع والا لكان المحل عالما مع عدم
قيام العلم به ومع عدم كونه نائيا وهو ممتنع وعلى الاول يلزم ان يكون العلة مشروطة قلنا منع
الامور هي شروط في وجود العلة التي هي علة كون العالم عالما الا انها شرط في اقتضائه وايجابه
للعالمية وفرق بين شرط وجود العلة وشرط اقتضائها بعد وجودها فلا مناقضة وقيل هذا
لا يستقيم على اصول البصريين من المعتزلة حيث حكموا بثبوت العلم في العدم غير موجب للعالمية
الا بعد وجوده وقيامه بالمحل وهما زايدان على ذاته ولا معنى للاشتراط الا هذا وهو مما نص لما
اتفقوا عليه من عدم الاشتراط والحق ان هذا الا تغاير وان لو قال ذات العلم هي موجبة اما
لو قالوا وجوده في المحل هو العلة الموجبة فلا مناقضة ايضا المسألة السادسة في بيان ان العلة
الواحدة هل توجب حكمين مختلفين اولا اعلم ان الاحكام المختلفة اما ان يكون بحيث يجوز تقدير ثبوت
بعضها دون بعض كالعالمية والقادرية والعالمية بالسواد والعالمية بالبياض واما ان يكون بحيث
لا يجوز تقدير ثبوت بعضها دون البعض كعالمية الانسان بالسواد مع عالميته بعلمه فبتقدير وجود العلة
اما ان يجب ثبوت كل واحد منهما لكونهما متلازمين والمفروض جواز افتراقهما هف واما ان
لا يجب فيجوز انتفاء احدهما عند ثبوت العلة فلا يكون العلة مطردة بالنسبة اليه هف واورد ههنا
اعتراضات الاول الاجماع منعقد مع دلالة البرهان على ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات المختلفة
ولا يمكن ان كونه عالما باحد المعلومات المختلفة مخالفا لكونه عالما بالمخالف الآخر لان كونه عالما
بالسواد مثلا لا يشبه كونه عالما بالبياض وانه يجوز انفكاك بعض هذه الاحكام عن بعض بل منعا ما

مالا يتصور فيه الاجتماع فان كون الرب عالما بسواد المحل المفيد لا يمنع كونه عالما
ببياضه بتقدير طريان بياضه وعند ذلك فاما ان تقولوا بتعدد العلم لا يمكن ان الرب
عالم بالمعلومات الغير المتناهية فيلزم من ذلك قيام صفات علمية بذاته لا نهاية
لها او لم تقولوا واجاب عنه القاضي بالتزام ان عالميته تعالى بجميع المعلومات
معللة بعلم واحد ولا يلزم المحال المذكور من عدم الانعكاس او عدم الاطراد وقال
لولا انعقاد الاجماع على ان العالمية والقادرية والمريدية معللة بعلل مختلفة لجاز ان
يقال انها معللة بعلة واحدة وهو ضعيف لما اسلفنا من الدلالة العقلية على امتناع
كون المختلفات اي من الاحكام معللة بعلة واحدة ونقل عن ابي سهل الصعلوكي
من اصحابنا انه قال لله تعالى علوم غير متناهية بمعلومات غير متناهية وعلى هذا
فلا يكون عالميات الرب تعالى معللة بعلة واحدة وهو ايضا ضعيف لانه خلاف
مذهب الشيخ والائمة ولما سيجيء من امتناع تعدد علم الله تعالى والاصح في ذلك ان
يقال الرب تعالى وان كان عالما بجميع المعلومات فعالميته غير مختلفة بل واحدة
والتعدد والاختلاف انما هو في تعلق العلم او العالمية فعالميته تعالى واحدة وعلتها علم
واحد لا تعدد ولا اختلاف فيهما وهذا الخلاف العالمية في حقنا فانها قد تختلف باختلاف
العلوم الموجبة لها اختلافا بالبداهة والنظر والتجربة والحس وغيرها والثاني ان الحيوة
صفة واحدة مع انها موجبة لصحة العالمية والقادرية والمريدية الى غير ذلك من الاحكام
المختلفة وجوابه ان الحيوة ليست علة للتصحيح بل هي شرط لوجود المصحح اي شرط
لوجود العلة لا تأثير لها وفرق بين الامرين على ما عرفت واما القسم الثاني وهو ان
يكون الاحكام متلازمة فقال امام الحرمين لا نقطع فيها باتحاد العلة ولا
تعددها دون دلالة السمع واختار الآمدي فيها تفصيلا وهو ان يقال الاحكام المتلازمة
ان كانت في الشاهد وهو من جنس واحد كالعالميات فالحق ما ذكره الامام وان
كانت من اجناس كالعالمية والقادرية المتلازمة للعالمية فالواجب التعليل بعلل
مختلفة وان كانت في الغائب وهي من جنس فقد سبق تحقيقه في ان العالمية
واحدة وعلتها واحدة وانما الاختلاف في التعلق لا غير من اجناس فالعلة متعددة
لما تحقق المسئلة السابعة في ان الحكم الواحد لا يثبت بعلتين لا على سبيل
التعدد معا ولا على البدل ولا على سبيل التركيب عكس ما تقدم اما انه لا يثبت بعلتين
معا فلانه اما ان يكون كل واحدة مستقلة باثباته او واحدة منهما دون الاخرى او انه
لا استقلال لواحدة منهما ويلزم على الاخير خروج كل واحدة عن كونها مستقلة و

وعلى الاول استغناؤه عن كل منهما بالنسبة الى الآخر ولا يكون شيء منهما
علة ولان العلتين اما ان يكونا متماثلتين او متضادتين او مختلفتين و
على الاولين لا يجوز اجتماعهما في محل واحد فكيف توجبان له حكما واحدا
وعلى الثالث يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر فاذا ثبت احدهما وانتفت
الاخرى فان ثبت الحكم لم تكن الثانية منعكسة وان لم يثبت لم تكن الاولى
مطردة واما انه لا يثبت بعلتين مختلفتين على سبيل البدل فلانه لو جاز ذلك لجاز
تعليل الحكم العالمية بالعلم والقدرة مرة وهو ضروري البطلان فان قيل
كيف يقال بامتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين على طريق البدل
وعالميته تعالى بالسواد وعالميتنا به حكم واحد مع انهما معللتان بعلتين
مختلفتين عندكم وهما العلم القديم والحادث قلنا العالم الحادث
هو علم ليس مخالفا للعلم القديم من حيث هو علم ولذلك يعمهما حد واحد
وانما الاختلاف في امور خارجية من القدم والحدوث والوجوب والامكان
وذلك لا مدخل له في التعليل فان تعليل العالمية القديمة والحادثة
انما هو بالعلم من حيث هو علم لا بخارج عنه واما ان الحكم الواحد لا يعلل بعلة
مركبة من الاوصاف فلوجهين الاول ان اقتضاء العلة للحكم وتأثيرها فيه
لذاتها وصفة نفسها وصفتها لا باعتبار امر خارج عنها وكل واحد من وصفي العلة
بتقدير الانفراد اما ان يكون مؤثرا في الحكم او لا يكون مؤثرا فيه لا جائز ان يقال
بالتأثير لان القول بالتأثير لا اثر له وان لم يكن مؤثرا حال الانفراد فلا
يكون مؤثرا حال الاجتماع لان حسب الصفة لم تتبدل ولم تتغير باجتماعه مع
غيره فيما هو صفة نفسه ومقتضى ذاته لا يكون متغيرا فلم يكن مؤثرا حال الانفراد
فلم يكن مؤثرا حالة الاجتماع الثاني ان الصفتين ان كانتا متماثلتين او
متضادتين فلا يجتمعان وان كانتا مختلفتين واحكام المختلفات لا بد ان تكون
مختلفة ولا اختلاف مع اتحاد الحكم قال الامام الرازي معترضا ان العلم بكل
واحدة من المقدمتين لا يستلزم العلم بالنتيجة والعلم بهما يوجبه فاذن العلة الموجبة
للعلم بالنتيجة مركبة وايضا كل واحد من آحاد العشرة لا يوجب صفة العشرية
والمجموع المركب منهما يوجبها واجيب عن الاول ان العلم بالنتيجة ليس
معلولا للعلم بالمقدمتين بل بخلقه تعالى باعادته وعن الثاني ان المجموع وصفة العشرية
متحدان بالذات ولا علية بينهما المسئلة الثامنة في الفرق بين العلة والشرط وذكر الفرق

تسعة اوجه الاول ان العلة لا بد ان تكون مطردة كما سبق بخلاف الشرط فانه لا يلزم من وجوده وجود
المشروط كالحيوة مع العلم فانه لا يلزم من وجود الحيوة وجود العلم الثاني ان العلة لا بد ان تكون
وجودية بخلاف الشرط فانه قد يكون وجوديا كالحيوة للعلم وقد يكون عدميا على ما سوحيبار(؟) العجز
كانتفاء اضداد العلم من الموت والنوم والغفلة والنسيان بالنسبة الى وجود العلم اذ لا يشترط
للشرط الا ما يتوقف المشروط في تاثيره وتحقيقه لان ما يؤثر وجوده في وجود المشروط واحد بحيث
يلزم من نفي كل واحد منهما نفيه كالحيوة وانتفاء اضداد العلم بالنسبة الى العلم الرابع ان محل الحكم لا يكون
علة للحكم لانه لا يكون مؤثرا ومحل الصفة يكون شرطا في الصفة من جهة توقفها عليه الخامس ان علة الحكم
لا يجوز ان يصير معلولا له والمشروط يجوز ان يكون شرطا لشرطه على ما اختاره القاضي والمحققون
من اصحابنا اذ لا امتناع في مساغ وجود شيئين يتوقف كل منهما على الآخر ويحصلان معا كما في
اللبنتين المتساندتين انما الممتنع توقف كل منهما على الآخر بحيث التقدم السادس ان العلة متلازمة
للحكم ابتداء ودواما فانه لا يتحقق العالمية بدون العلم في الحالتين بخلاف الشرط فانه قد يتوقف
المشروط عليه ابتداء لا دواما كالحادث فانه مشروط بتعلق القدرة ابتداء لا دواما والسابع
ان العلة لا تكون معلولا كالعلم بالنسبة الى العالمية فانه علة لها وليس بمعلول في نفسه لانه ذات
والذوات لا تعلل بخلاف الشرط فانه قد يكون معلولا وذلك ككون الحي حيا فانه شرط
لكونه عالما لتوقفه والحي معلول بالحيوة الثامن ان الحكم الواجب قد يكون له شرط بالاتفاق
كالعالمية لله تعالى بالنسبة الى كونه حيا وفي توقفه على العلة خلاف كما سبق التاسع ان العلة محتاجة
للمعلول بالاتفاق واما الشرط فقد اختلف في كونه محتاجا للمشروط وعليل المصحح بيان ان الحيوة
وان لم تكن علة للعلم بل شرطا له لكونه غير مؤثر في وجوده لكن علة في تصحيحه ومؤثرة في صحته و
اختار غيره خلافه لان صحة العلم ان كان نفس العلم فهو صفة لا تعلل لان المعلول حكم وان كان
صفة زائدة عليه فان كانت عدمية فلا تعلل وان كانت وجودية فلا يمكن ان تكون صحة
الحكم كما تترتب على الحيوة تترتب على انتفاء اضداد العلم فلا يكون الحيوة مستقلة
بالتصحيح ويلزم من ذلك تركب العلة وقد ابطلناه هذا ما ذكره المصنف و
منه ان العلة الواحدة لا يكون علة لحكمين كما سبق بخلاف الشرط كالحيوة فانها شرط للعلم والقدرة والارادة وغير ذلك ومنه ان الشرط
اعم من العلة وكل علة شرط لمعلولها من جهة توقفه عليها وليس
كل شرط علة اذ ليس كل شرط مؤثرا كما في الحيوة مع العلم ومنه
ان كل علة مشروطة بشرط كوجود محله وليس كل علة بمعلول لعلة والله اعلم

قال الآمدي

قال الموقف الثالث من الاعراض في امور واما قدم بحث الاعراض وان كان الجوهر متقدما على العرض بالذات
لان المباحث الواقعة في اقسام الجواهر واحكامها لا تتبين اكثرها الا بمن ولا يصح الا باصول تقرر في احكام الاعراض
ولا يتوقف تعريف العرض على معرفة الصفات لاختلافها باعتبار ما ترتبه على نفيه ومراضيه المقدمة في تقسيم الصفات مرتب
بل الحق ان الصفة الثبوتية تنقسم الى الصفة نفسية ومعنوية وعبارات الاصحاب فيهما مختلفة بناء على اختلافهم في الاحوال
فمن قال الى نفي الاحوال قالوا الصفة النفسية عبارة عن صفة ثبوتية دل الوصف بها على نفس الذات ككون الجوهر جوهرا وذاتا
وشيئا وموجودا والصفة المعنوية صفة ثبوتية دل الوصف بها على معنى زائد على الذات ككون الجوهر حادثا اذ لا معنى له غير كونه
وجودا مسبوقا بالعدم وذلك صفة زائدة على ذات الجوهر وكونه قابلا للاعراض لان القابلية انما تكون بالنسبة الى الغير وكونه متحيزا
اذ لا معنى له غير وجوده في المكان او تقدير المكان ولا يخفى ان ذلك صفة زائدة على ذات الجوهر لازمة لها الا انها تنتفي وفاته ومن قال
الى الاحوال كالقاضي ابي بكر وغيره فصفات النفس عندهم احوال زائدة على وجود النفس ولازمة لها تتوقفها عندهم احوال زائدة انها
صفة ثبوتية زائدة على الذات لا يصح توهم انتفائها مع بقاء الذات الموصوفة بها ككون الجوهر شيئا وذاتا ومتحيزا وقابلا للاعراض
وحادثا فانها احوال زائدة عندهم ولا يتصور توهم انتفائها مع بقاء ذات الجوهر وتعريف الصفة المعنوية عندهم انها صفة ثبوتية
يمكن بقاء ذات الموصوف بها مع توهم انتفائها وهي منقسمة عند القائلين بالحال الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما والى غير معللة
كالعلم والقدرة ونحوهما ومن انكر الاحوال انكر الصفات المعللة ولم يجعل كون العالم عالما والقادر قادرا زائدا على قيام العلم والقدرة بذاته
هذا على مذهب اصحابنا واما المعتزلة فقسموا الصفات المنقسمة الى نفسية ومعنوية وحاصلة بالفاعل ونسبية ولا نفسية ولا معنوية وان ما بعة
للحدوث ونسبية ولا معنوية ولا حاصلة بفعل الفاعل على ان الصفة النفسية قال الجبائي انها ما يخص وصف النفس وسموها بها
تميز عما ثل المثلين واختلاف المختلفين ككون السواد سوادا والبياض بياضا ولم يجعل كونه لونا صفة نفسية ولم يجوز اشتراك صفتي النفس
في شيء واحد وقال اكثر المعتزلة هي الصفة اللازمة للنفس ككون السواد سوادا ولونا وعرضا ويدخل فيه كون الرب عالما وقادرا وحيا
اصلح صفتي نفس في ذات واحدة لا كان يقول الصفات اللازمة للنفس واتفقوا على ان صفة النفس هي التي تشترك فيها الموجود
والمعدوم ويكون ثابتة للشيء حالة وجوده وعدمه واما الصفة المعنوية فمنهم من قال انها هي المعللة الزائدة على الموصوف ككون الانسان
عالما وقادرا ومنهم من قال هي الصفة الجائزة واما الصفة الحاصلة بالفاعل فهي عندهم الحدوث لانه ليس صفة نفسية لان المعدوم
الممكن لكونه غير معلل واما الصفة التابعة للحدوث فهي ما لا تحقق لها في حالة العدم ولا يتصف بها الممكن الا بعد وجوده ولا اثر للفاعل
فيها فمنها ما هي لقبة الحصول مع الوجود والحدوث كتحيز الجوهر وقبوله الاعراض وحلول الاعراض في المحال ونحوها ذكرنا وانحاز العالم
مثلها وقبح القبيح ومنها ما غير لقبها ما يتبع للارادة ككون الامر امرا وكون الفعل تعظيما واهانة وطاعة ومعصية فانه يوجد الفعل
ولا موصف بشيء من ذلك دون القصد والارادة وا ما خص الحسن منهم فحصلها من الصفات التابعة للحدوث وجوبا كالتحيز

الى نفسيته هم

ومنهم من جعله تابعا للارادة والقصد واما تابعيته للعلم كاحكام الفعل واتقانه فان من تدرب
بصنعة وحصل له فيها ملكة نفسانية يوجد منه في بعض الاحيان من تلك الصناعة ما هو على غاية
من الحكمة والاتقان من غير قصد وارادة واتفقوا على ان ما يوجد فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري
وغير الضروري في كونه غير تابع للارادة وقال بعضهم احكام الفعل واتقانه تابع للارادة بشرط
العلم والاول اصح قال المرصد الاول في الامور الكلية اقول المرصد الاول في الامور الكلية
الشاملة لجميع الاعراض وفيه مقاصد المقصد الاول في تعريف العرض على اختلاف المذاهب
اما عندنا فهو موجود قائم بمتحيز ومعنى قيام الشيء بالغير ان يكون له اختصاص ناعت بالمحل
دون ان يكون تحيز الشيء تابعا لتحيزه وفيه احتراز عن الاعدام والسلوب والجواهر وذات الرب
تعالى وصفاته واما عند المعتزلة بناء على اصلهم بان الوجود زايد والاعراض ثابتة في العدم
غير قائمة بالجواهر وانما تقوم بها في حالة وجودها فالعرض ما لو وجد لقام بمتحيز وهو منتقض على اصول
بعضنا الجوهر فانه عرض وهو غير قائم بالجوهر على تقدير وجوده وينتقض ايضا على اصول بعض
البصريين القائلين بارادة قائمة لا في محل فانها عرض وليست قائمة بالجوهر وينتقض ايضا
على اصول ابي الهذيل حيث قال بوجود بعض الانواع كلام الله تعالى لا في محل مع كونه عرضا اللهم
الا ان يمنعوا اطلاق العرض عليها واما عند الحكماء فماهية اذا وجدت في الاعيان كانت في موضوع
واما اذا وجدت يدل على ان وجوده زايد على ماهيته والمراد بالموضوع هو المحل المتقوم بنفسه المقوم
لما حل فيه وهو اخص من المحل فيكون نقيضه اعم من نقيض المحل فالصورة عندهم ليس في موضوع
وهي في محل ووجود الشيء في غيره يطلق على امور كوجود الجزء في الكل مثل الصورة والمادة في المركب
وكوجود الكلي في الجزئي مثل الجنس في النوع ووجود النوع في الشخص وكوجود الجسم في المكان و
الزمان والعرض مثل الصحة والمرض وكون الشيء في الغاية مثل كون الانسان في السعادة
الا ان المراد هاهنا ان يكون وجوده هو بعينه وجوده في الموضوع كالسواد في الجسم بحيث لا يمايزان
بالاشارة الحسية لا كالماء في الكوز قال المقصد الثاني اقول المقصد الثاني في اقسام العرض
عند المتكلمين قالوا العرض اما ان يختص بالحي كالحيوة وتوابعها من العلم والادراكات اي الاحساس
بالحواس الخمس الظاهرة والحس الباطنة ومن القدرة والارادة والكلام او لا يختص بالحي كالمحسوسات
بالحواس الخمس كالالوان والروايح والطعوم والحرارة والبرودة والاكوان والكون جنس تحته
اربعة انواع الاجتماع والافتراق والحركة والسكون لان المتحيز اما ان يكون مجتمعا مع غيره او لا
يكون والاول هو الاجتماع والثاني هو الافتراق وكيف ما كان فاما ان سبق المتحيز في حيزه
الكون في زمان او لا سبق والاول هو السكون والثاني هو الحركة والاكوان عند بعضهم
غير محسوسة قالوا لا نشاهد الا المجتمعين والمفترقين والمتحرك والساكن اما نفس وصف

الوضع

في المحل

الاجتماع والحركة والسكون فلا ولذلك اختلف في انها هل هي من الامور الوجودية
ام لا ولو كانت محسوسة لما وقع فيها الخلاف وعند بعضهم محسوسة وادعوا فيها الضرورة
وقالوا انكاره مكابرة واعلم ان الانواع العرضية الداخلة تحت المشروطة
بالحيوة وغير المشروطة بها متناهية بحسب الوجود اما انه هل يمكن ان يوجد اعراض
اخرى غير الاعراض المعهودة الى غير النهاية فذلك مما اختلف فيه فذهب كثير من اصحابنا
واكثر المعتزلة الى القول بوجوب النهاية لان كل عدد قابل للزيادة والنقصان وكل
ما هو قابل لهما متناه بالبرهان التطبيقي وذهب القاضي في اكثر اجوبته والجبائي و
ابو هاشم الى عدم تناهيها لانه ليس عدد اولى من عدد فلا حصر عدد معين والذي
نقل من المحققين من اصحابنا التوقف في وجوب التناهي وعدمه لعدم مساعدة
الدليل العقلي عليه نفيا واثباتا وضعف المأخذين اما ضعف الثاني فظاهر عنه
واما ضعف الاول فلان البرهان التطبيقي انما تم فيما يضبطه وجود والاوجب تناهي
الارادة الممكنة لكل نوع ولم يقل به احد قال المقصد الثالث اقول المقصد الثالث في
اقسامه عند الحكماء قالوا العرض ينقسم الى تسع مقولات هي اجناس عالية شاملة للاعراض
المندرجة تحتها وهي الكم والكيف والمضاف والاين والمتى والوضع والملك وان
يفعل وان ينفعل ولم يذكروا في الحصر ما يصح التعويل عليه بل ذكروا ضابطا استقرائيا
يقلل من الانتشار وهو ان العرض اما ان يقبل القسمة لذاته اولا والاول هو الكم والثاني
اما ان يقتضي النسبة لذاته اولا والاول هو النسبة والثاني هو الكيف والنسبة تنقسم
الى سبعة اقسام كما سيجي حصره فيكون المجموع تسعة واعلم انه لابد في الكم ليخرج الكم
بالعرض وهو محله كالجسم من سطح او ما حل فيه كالطول والقصر العارضين للخط او
الحال في محله كالبياض الحال في الجسم او المتعلق كالعلم المتعلق بمعلومين والقوى
بالاضافة الى ظهور الفعل عنها اولا الى عدم ما يطرأ او الى بقاء الفعل وهي النسبة
ليخرج موضوع النسبة كالاب للابوة والمراد بقبول القسمة كونه بحيث يمكن ان
يفرض فيه شيء غير شيء ليشمل الكم المتصل والمنفصل لا الافتراق والانقطاع وهو كون الجسم
بحيث يحدث فيه شريان بعد ان كانت له هوية واحدة لانه من عوارض الكم المنفصل
ولا العرض المتصل لان القابل لا بد ان يبقى مع المقبول والمقدار المتصل لا يبقى مع
عروض الانفصال عليه ولا يشمل تعريف الكم المنفصل منه فلا يرد قول الامام الرازي
من ان قبول القسمة ليس من عوارض الكم المنفصل بل من عوارض الكم المتصل
الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم لان القبول بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني

بها

الطبيعة

وهو الحكماء

ليس من عوارض الكم المنفصل بل من عوارض الكم المتصل

ويتناول المتصل والمنفصل فلا يحتاج الى ارتكاب اعمال المشترك في معنيين
لا يقال يلزم على ما تقتضي تقسيمكم ان تكون الوحدة كيفا لانها عرض لا يقتضي القسمة
واللاقسمة لذاتها واللازم بط لانها ليست من الكيفيات المحسوسة ولا النفسانية [لا النسبة هو]
ولا المختصة بالكميات والاستعدادات واللازم بط في هذه الاربع انما نقول
لانا نقول انها عرض لان العرض موجود والوحدة عدمية فلا يدخل في المقسم واما اقسام النسبة [والكيف مختص هو]
فالاولى الاين وهو عبارة عن حصول الجسم في المكان نسبة الشيء الى مكانه وقيل هيئة
تحصل بالنسبة الى المكان وينقسم الى حقيقي وهو كون الشيء في مكانه الخاص الذي لا يسع
غيره ككون الماء في الكوز المملوء منه والى غير حقيقي وهو ما لا يكون كذلك كما يقال فلان
في البيت ومعلوم ان جميع البيت لا يكون مشغولا به بحيث يماس ظاهره جميع الجوانب
الباطنة للبيت بل البلد بل الاقليم بل المعمورة من الارض بل العالم فان كل هذه اينيات فهذا
لو قيل اين زيد يصح ان يجاب عنه باي واحد كان من هذه الاجابات فيقال في البيت
او في البلد او غير ذلك الثاني متى وهو نسبة الشيء الى الزمان او الى طرفه او الهيئة الحاصلة
من هذه النسبة وانما قيد بطرف الزمان منها لان كثيرا من الاشياء تقع في طرف الزمان اي
الآن وهو الذي نسبته الى الزمان نسبة النقطة الى الخط ولا تقع في الزمان كالحروف الآنية كالتاء
والطاء هكذا ذكروه والتحقيق انهم ان ارادوا بالآن جزءا لا يتجزى فهو ليس موجود وان ارادوا به
جزءا منه بحيث لا ينقسم بالفعل فهو ايضا زمان فلا يحتاج الى ذكره وكان الفائدة في ذكره التنبيه
على ان متى يقال على نسبة الشيء في الزمان المنقسم بالفعل وفي غيره وهو ايضا ينقسم الى حقيقي
وهو كون الشيء في الزمان الذي لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة من الفلك والى
غير حقيقي وهو كون الشيء في الزمان الذي ما لا يكون كذلك ككون الكسوف في يوم كذا بل في
شهر كذا بل في سنة كذا بل في دور كذا الا ان الفرق بين الزمان والمكان الحقيقيين ان الزمان
الحقيقي يجوز ان يشترك فيه كثيرون دون المكان الحقيقي الثالث الوضع وهي هيئة حاصلة للجسم
بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض وبسبب نسبتها الى امر خارج وانما اعتبرت النسبة الاخيرة
لانها لو لم تعتبر لكان القائم اذا انتكس وجب ان لا يتغير وضعه لانه لا يختلف نسبة اجزائه بعضها الى
بعض والتالي بط لانا نعلم بالضرورة ان وضعه يتغير وما ذلك الا لاختلاف نسبة اجزائه
الى الامور الخارجة عنه فيكون هذا التعريف جامعا في ماهية الوضع هكذا ذكر الشيخ ابو علي قدس [التقييد]
الله روحه ولقائل ان يقول ان اردت بتغير وضعه تغير حسن ما لها من صفة فمسلم
وان اردت تغير نوعه فمسلم لكن لا نسلم ان هذا الا اعتبار هذا القيد في ماهية انواعه ولهذا
قال الامام الرازي نحن نسمي الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض

كالمثلث

كالمثلث والمربع والمستدير وغيرها ثم ذلك ينقسم الى ما لا يعتبر فيه الا ذلك كما في الاشكال
والى ما يعتبر فيها نسبة الاجزاء الى الخارج ايضا كالقيام والانتكاس فانهما انما يعتبران لان
الراس في الاول محاذ للمحيط وفي الثاني بالعكس وبهذا ظهر فساد قول من زعم ان النسبة
الى الامور الخارجية مشتركة بين جميع انواع الوضع ويميز بعضها عن بعض انما هو خصوصية احدى
النسبتين فان الاشكال من حيث هي شكل لا يعتبر فيه نسبة الاجزاء الى الخارج واعلم ان لفظ [الوضع]
ايضا يقال على كون الشيء مشارا اليه والنقطة بهذا المعنى ذات وضع بخلاف الوحدة وعلى
نوع من الكم المتصل وهو كونه بحيث يمكن ان يعرض له اجزاء يشار الى كل واحد اين هو من الاخر
وهو جزء من الوضع الذي عرفناه الرابع الملك وهو نسبة الشيء الى ما يحيط به وينتقل بانتقاله
او الهيئة الحاصلة من هذه الاحاطة ويسمى بالجدة ايضا والقيد الاخير للاحتراز عن الاين وهو
اما طبيعي كالاهاب واما غير طبيعي سواء احاط به كالثوب المحيط بكل البدن او ببعضه
كالقميص والتختم والتنعل الخامس الاضافة وهي نسبة متكررة اي نسبة لا تعقل الا با [لقياس]
الى نسبة اخرى وقيل هي هيئة تحصل للجوهر بسبب كون شيء اخر في مقابلته ولا تعقل
وجودها الا بالقياس الى ذلك الشيء كالابوة والبنوة والموازاة ولهذا سمي بعضهم النسبة
بالنسبة المتكررة فلا يرد الملزوم مع لازمه المساوي لان تعقل اللازم بعد تعقل الملزوم بخلاف
المتضايفين واعلم ان المضاف قد يراد به نفس الاضافة وقد يراد به الامر الذي عرض
له الاضافة كذات الاب وقد يراد به مجموع الامرين فاما كان اسم احد المتضايفين يدل
بالتضمن على ما له من الاضافة الى شيء اخر فذلك الشيء الاخر ان اخذ بحسب الذات فلا
يحصل مقولة الاضافة وان اخذ من حيث انه مضاف الى الشيء الاول يحصل الاضافة فما له
المكان فانه يدل بالتضمن على الاضافة الى المتمكن فان اعتبر اضافته الى ذات المتمكن
كان من مقولة الاين لا الاضافة وان اعتبر اضافته الى المتمكن من حيث انه ذو المكان كان
من مقولة الاضافة وهذه ضابطة اعطيناكها فاحفظها فان لها مواضع تنفع في الفرق بين
الاضافة وبين باقي النسب وفي انه يمكن ان يوجد باقي النسب من الاضافة السادس
ان يفعل وهو تأثير الشيء في غيره اثرا غير قار الذات بل الاثر يتجدد ما دام مؤثرا او كون
الشيء بهذه الحالة كالمسخن او المسخن ما دام يسخن والقطع او القاطع ما دام يقطع وهذه المقولة
دون الفعل لانه قد يقال للاثر الثابت الحاصل المستكمل الذي انقطعت الحركة عنه وهو من مقولة
الكيف كما اذا قطع الفاعل شيئا او وقفت حركته فيقال هذا القطع عنه وكذا دون المسخن الذي
هو مبدأ للسخونة لوجوده بعد التسخين وقبله السابع ان ينفعل وهو تأثر الشيء عن غيره
ما دام متأثرا او كون الشيء بهذه الصفة كالمنقطع او المسخن ما دام يتسخن وهذه المقولة غير الانفعال

لانه قد يقال للاثر الحاصل للمحل التابع للذات بعد وقوف الحركة التي هي من مقولة الكيف
لانه باق بعد ان ينفعل وغير استعداد او المحل له الان من الكيفيات الاستعدادية لانه
حاصل قبل ان ينفعل مطهران ينفعل وان ينفعل انما يقالان على التاثير والتاثر المتجدد
ما دام يتجدد فاذا انقضيا الفعل والانفعال فيبطل حصر العرض في هذه التسعة ممنوع لان
ههنا امورا خارجة عنها كالآن والحركة والوحدة والنقطة واجيب بان الآن ليس موجودا
ليس موجودا بالفعل فلا يتناوله العرض لانه من الامور الوجودية والحركة داخلة في مقولة ان
ينفعل واما الوحدة والنقطة فليستا بموجودتين خارجيتين ولئن سلمنا انهما موجودتان
لكن خروجهما عن هذه التسعة لا يبطل الحصر لانا لا ندعي الا حصر الاعراض التي هي اجناس
عالية فيها فالحصر انما يبطل لو بين انهما جنسان عاليان بان كان قولهما على ما تحتهما قول ذاتي
عام المشترك بين ما تحتهما جنسا ولا يكونا مندرجين تحت احد هذه التسعة اذ قيل انهما
داخلان في الكم وما قيل ان الوحدة مبدأ الكم المنفصل والنقطة مبدأ الكم المتصل فلا
مدخلان في الكم ممنوع لجواز ان يكون هذا النوع من الكم داخلا في نوع آخر منه نعم يتجه ان
يقال الكم ما يقتضي القسمة لذاته والوحدة والنقطة ليستا كذلك واعلم ان هذا الجواب
انما يتم بامرين احدهما ان كلا من هذه التسعة اجناس عالية وثانيهما انه ليس عرض غير
هذه التسعة يكون جنسا عاليا وفي كلا المقامين نظر اما المقام الاول فلتوقفه على انها اجناس
وتحتها جنس وليس فوقها جنس والكل ممنوع اما الاول فلجواز ان يكون قولها على ما تحتها
ولا عرضيا واما الثاني فلجواز ان يكون المندرج تحتها انواعا حقيقية لا اجناسا مندرجة لا عالية
واما الثالث فلجواز اندراج بعضها تحت جنس آخر وان لم يكن تحتها جنس يكون اجناسا
سافلة وان كان تحتها جنس يكون اجناسا متوسطة واما المقام الثاني فلتوقفه على بيان
حصر الاجناس العالية من الاعراض في هذه التسعة ولم يقم دليل عليه وقد احتج ابن سينا
على الحصر خلاصته انا بينا انحصار الممكنات في الجواهر والاعراض والاعراض تسعة لانه
اقتضى القسمة لذاته فكم والا فان اقتضى النسبة لذاته فنسبة والا فكيف والنسبة اما للاجزاء
بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج عن موضوعه فذلك اما جوهر او عرض فان
كان عرضا فلا يخلو من ان يكون ذلك الخارج العرض ايضا منسوبا الى هذا العرض اولا والاول
هو المضاف والثاني وهو ما يكون نسبته الى عرض غير نسبي يكون منسوبا اما الى الكيف ثم النسبة
الى الكم اما الى كم قار او غير قار والقار ان اشتمل ما يقاله فهو الملك وان لم يشتمل فهو الاين وغير
القار هو المتى والنسبة الى الكيف اما ان يحصل منه غيره وهو ان يفعل واما ان يحصل من
غيره وهو ان ينفعل وان كان ذلك الخارج جوهرا والجوهر لا يستحق منه ان يحصل له او اليه

نسبة

نسبة بل انما يستحق النسبة لامور خارجة واحوال تعرض له دون النسبة الى احد الاعراض
المذكورة فيكون من احد الاقسام السبعة هذا ما تكلفه ابن سينا في بيان الحصر مع الاعتراف
بركاكته وضعفه والاعتراض عليه من وجوه الاول ان النسبة الى الكم القار لا يتعين ان
يكون بالاحاطة فينحصر في الاين والملك بل قد يكون بالمماسة وهو كون الشيء مماسا للآخر
وبالمطابقة اي الاتحاد في الاطراف وبالموازاة اي الاتحاد في الجهة والمشاكلة اي الاتحاد
في الشكل الثاني ان النسبة الى الكم المنفصل وهو العدد خارج عنها ولم يذكر ولا بد منه الثالث
ان النسبة الى الزمان لا يتعين ان يكون متى فان للحركة والجسم المتحرك نسبة الى الزمان وليس هو
فيه الرابع انه اعتبر في الوضع نسبة الاجزاء والى الخارج ايضا فقد جاء التركيب وتمكن
ان يعتبر التركيب في الاقسام الاخر كالنسبة الى الكم والكيف معا فلا انحصار الخامس ان النسبة
الى الكيف لا تنحصر في ان يكون هو من غيره او غيره منه بل يكون بالمشابهة اي الاتحاد في
في الكيف السادس ان النسبة الى الجوهر بالذات مقولة كقيام العرض به وكون الحجر حاله
وهو غير حصول الحيز وبالجملة فامتناع كون النسبة الى ذات الجوهر ليس ضروريا فلا بد من
من دليل يدل عليه ولا دليل غير ان يقال استقرينا الوجود فما وجدنا النسبة الى الجوهر بالذات
مقولة ثم وجب الرجوع الى الاستقراء اثر ذي اثر اي اول كل امر وطرح ما عنه منه المقدمات
نعم ان اريد الارشاد الى ضابطة يعلل الاشياء وتبعد عن الخبط فلا بعد لكن لا يحصل به الحصر
العقلي قال المقصد الرابع اقول المقصد الرابع في اثبات العرض اتفق الجمهور من العقلاء
على ان العرض ثابت خلافا لابن كيسان الاصم فانه قال العالم كله جواهر ثم القائلين
بوجود الاعراض اتفقوا على استحالة قيام العرض بنفسه خلافا لابي الهذيل
واتباعه فانهم قالوا بوجود ارادة ازلية عرضية حادثة لا في محل وجعل الباري مريدا بها لنا
في المقامين دعوى الضرورة فان العاقل يجد من نفسه انه قادر على شيء دون غيره ومريد
لشيء وكاره لشيء وعالم لشيء وجاهل بشيء ومتكلم بامر وساكت عن غيره وذلك من الصفات
وجدانا لا يتمارى فيه وليس ذلك من ذاته ولا نفس ذات المقدور والمراد والمعلوم
ولا امرا عدميا ولا جوهرا لانه ان كان حاصلا في حيز الجسم لزم التداخل والا فلا يكون صفة
له لكونه مباينا عنه ولا يجوز ان يكون قائما بنفسه والا لم يكن صفة له قال المقصد الخامس الخ
اقول المقصد الخامس في امتناع الانتقال على الاعراض اتفق المتكلمون والحكماء عليه اما
المتكلمون فقد احتجوا عليه بان كل منتقل متحيز ولا شيء من العرض بمتحيز فلا شيء من المنتقل بعرض
وينعكس الى المطلوب اما الصغرى فلان الانتقال عبارة عن الحركة والحركة عن حصول المتحرك
في حيز بعد ان كان في حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا للمتحيز واما الكبرى فظاهرة ولان الانتقال

لو جاز على الاعراض كانت باقية وبقاء الاعراض مع علمها سيجيء ومنها نظر اما فى الدليل
الاول فلان صغراه ممنوعة لان معنى انتقال الجواهر عبارة عن حصوله فى حيز بعد حصوله فى حيز
آخر واما انتقال الاعراض كما سيجيء فى قيام العرض بالعرض وبقائه واما الحكماء فقد احتجوا عليه
بوجهين الاول تشخص العرض المعين وتعينه ليس لماهيته والا انحصر نوعه فى شخصه ولا لامر حال
فيه والا دار او تسلسل لان تشخص الحال بتعينه ولا لما يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته اليه كنسبته الى غيره
فلا يكون علة لتشخصه للزوم الترجيح بلا مرجح فتشخصه وتعينه اذن لمحله فاستحال اذن مفارقته عنه لانه
اذا فارق ما يتشخص ذلك العرض بعينه بل اى صار بمحل آخر هو عرض آخر والانتقال لا يتصور الا
مع بقاء الهوية لا يقال هذا ينتقض بالنفس الناطقة بالنسبة الى البدن الحيوانى مع انها باقية
وتشخصها ليس لان النفس وان كانت محتاجة فى حدوثها الى البدن لكنها غنية فى جوهرها عن
جميع الابدان ولذلك لم يتطبع فى شيء منها وفيه نظر اذ لقائل ان يقول لم قلتم بان تشخصه اذا
كان بالمحل وجب ان يكون بمحل معين فلم لا يجوز ان يكون بالمحل من حيث هو محل وحصول تعينه
بالمحل المعين ليس لانه محتاج فى نفسه اليه بل لانه لا يتفق ان صار حالا فيه عرض له الحاجة
اليه فى التعين او نقول لم لا يجوز ان يكون سبب تشخصه هوية الفاعل وحاجته الى وجوده الى
لا ماهيته الكلية فلا يلزم انحصار النوع فى الشخص الثانى ان العرض لو انتقل عن جميع
الصفات اللازمة لكان محتاجا الى المحل والا لم يحل فيه لان الغنى بذاته عن الشيء لا يعرض له ما
يوجب الحاجة اليه وحينئذ اما ان يحتاج الى محل غير معين وهو ممتنع لان بعض الموجود فى الخارج يجب
ان يكون موجودا فى الخارج والمبهم وغير المعين ليس موجودا فى الخارج اذ كل موجود فى الخارج
معين لانه يلحقه التشخص المميز عن غيره فينعكس الى كل ما ليس بمعين ليس بموجود فى الخارج
واما ان يحتاج الى محل معين فاستحال مفارقته عنه وفيه ايضا نظر لجواز ان يحتاج الى محل
غير معين بمعنى انه لم يشترط فيه التعين لا بمعنى انه يشترط فيه عدم التعين ومنها ان ادلة الاول اعم
من الثانى كما علمت وانه يجوز ان ينتقل من محل الى آخر مع بقاء هويته وايضا فانه قد ينتقض
بصور منها ان الجسم المعين يقتضى الحصول فى مكان غير معين ومنها المادة فان بعضها ما يقارن
بصورة غير معينة ومنها النفس فانها محتاجة الى الحدوث الى مادة غير معينة فان قيل
هذا الكلام يتمشى لانا نجد ان رائحة التفاح تنتقل الى ما جاوره وحرارة النار الى ما يماسها
فى جوابه ان الحاصل فى المحل الثانى عرض آخر يماثل الاول اما على مذهب المتكلمين فلانه يحدثه
الفاعل المختار بالعادة وعلى مذهب الحكماء فلان الثانى حصل له استعداد من الكيفية ليفيض
عليه من الفعال الفياض لا لاجل انتقال الفاعل وفقا لهيئة المحل قال المقصد السادس اقول المقصد
السادس فى امتناع قيام العرض بالعرض اتفق المتكلمون وخالف الفلاسفة وتمسك المتكلمون

نعد

فلا وراما فى الدليل الثانى والثالث

رجى

فقد احتجوا عليه بوجهين الاول ان المعنى من قيام العرض بالعرض الصفة بغيرها
ان حصولها فى الحيز تبع لحصول محلها فيه فالمحل يجب ان يكون متحيزا بالذات والا لم يكن
حصول احدهما تبعا للآخر اولى من عكسه والعرض ليس متحيزا بالذات لانه لا يكون الا جوهرا
فلا يقوم به غيره الثانى لو قام عرض بعرض فالعرض المقوم اما قائم بنفسه وهو محال
او بغيره وذلك الغير اما جوهر او عرض فان كان عرضا نقل الكلام اليه والا تسلسل والا
لكان جميع الاعراض لا فى محل وان كان جوهرا فمعنى قيام العرض الثانى بالجوهر ان وجوده
حيث الجوهر وقيام العرض الاول به لا معنى له الا ان وجوده حيث وجود العرض الثانى ووجوده
حيث وجود الجوهر الذى قام به فاذن العرضان بحيث الجوهر ولا معنى له الا ان وجوده قيام الشيء
بالجوهر الا هذا وان كان قيامه بالجوهر مشروطا بقيام عرض آخر به والوجهان ضعيفان اما
الاول فلانا لا نسلم ان معنى قيام العرض الصفة بغيرها ان تحيزها تبع لتحيزه بل معناه الاختصاص
الناعت اى تختص بالشيء بحيث يصير نعتا له كالسواد فى الجسم بخلاف الماء فى الكوز
يدل على ذلك امران احدهما ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس معنى قيامه به ان تحيز الجوهر
تبع لتحيز الجوهر والا لكان للتحيز تحيز آخر وينقل الكلام اليه ويتسلسل بل معناه الاختصاص الناعت
كما ذكرنا وثانيهما ان صفات البارى قائمة بذاته ولا يجوز حولها متحيزا واعلم ان تحقيق
معنى قيام الصفة مما يمكن ان يتفرع عليه نفى المجرد الممكن فمن تشبث بالتبعية فى التحيز نفاه ومن تشبث بالاختصاص
الناعت اثبته واما الثانى فلانا لا نم لو قام عرض بآخر وينتهى الى الجسم يكون المجموع قائما به
اذ معنى القيام هو الاختصاص الناعت فيجوز ان يقوم عرض فى جسم وينتهى الى الجوهر ويكون لاحد
الوصفين اختصاص ناعت بالوصف الآخر لا بالجوهر كالسرعة للحركة دون الجسم احتج الحكماء
بان السرعة والبطؤ عرضان قائمان بالحركة ويصح اختصاصهما دون الجسم فلا يصح ان يوصف
بهما فان الجسم فى نفسه لا يكون سريعا ولا بطيئا وايضا الخشونة والملاسة قائمتان بالسطح
وهو عرض وايضا كل من الاعراض موصوف بالوحدة والوحدة عرض والجواب عن
الاول انه لا يصح على مذهبنا لان البطؤ عندنا عبارة عن تخلل السكنات والسرعة عن انعدامها
الحركة فيكون حاصل البطؤ ان الجسم يسكن فى بعض الاحيان ويتحرك فى بعضها وحاصل
السرعة ان الجسم لا يتخلل حركته سكون فيكونان من صفات الاجسام الجسم بالسير
ولا على مذهبكم لجواز ان يكون طبقات الحركات انواعا مختلفة يمتاز بعضها عن بعض بالسرعة
والبطؤ ويكونان ذاتيين وذاتى الشيء يجب ان يكون متقدما عليه فيكونان متقدمين على
الحركة فلو كانا صفتين لها وجب تأخرهما عنها فيلزم كون الشيء متقدما متأخرا وانه محال
او نقول لا يلزم من اتصاف الحركة بالسرعة والبطؤ بعضها موصوف بالسرعة وبعضها

نت

لوصف آخر ط

واحدة

للمعطي قيام العرض بالعرض لكونهما من الامور النسبية لان السرعة عبارة عن كون الحركة
بحيث تقطع مسافة ما في زمان اقل من زمان تقطع البطئ فيه تلك المسافة ولهذا يجوز ان
يكون حركة سريعة بالنسبة الى حركة بطيئة بالنسبة الى اخرى والنسب امور اعتبارية لا وجود
لها في الاكوان فلا يكونان عرضين وعن الثاني ان الخشونة والملاسة من مقولات
الوضع وهي من النسب التي لا وجود لها في الخارج والاكوان والالوان لها صفة اخرى ويلزم وعن الثاني ان الوضع اعتبارية ط
التسلسل فلا يكون عرضا واجيب ايضا بان اللونية مشتركة بين السواد والبياض فلا يكون
نسبتها بل عرضا قائما بهما وبان كون العرض فانيا بها قائما في المحل صفة له فيه وحواشيها
قائمة بها قال المقصد السابع في تجدد الاعراض واستحالة بقائها اقول
ذهب اهل الحق من الاشاعرة الى ان الاعراض جملتها غير باقية بل هي على التقضي والتجدد
وان الله هو قادر على كل واحد من احادها في اي وقت شاء من غير تخصيص بوقت وان ما
خلقه فيها في وقت كان يمكنه خلقه قبل ذلك الوقت او بعده والتخصيص انما هو للارادة
الفاعل المختار وانما ذهبوا الى هذا لانهم لما قالوا المحوج الى السبب هو الحدوث فيلزم ان لا
يكون الممكن حال البقاء محتاجا لانتفاء الحدوث شرعا لكونه خروجا من العدم الى الوجود فذهبوا
الى ان شرط بقاء الجوهر هو العرض والعرض لا يبقى زمانين فيحتاج في بقائه الى المؤثر ووافقهم
على ذلك النظام والكعبي من المعتزلة واما الفلاسفة فانهم قالوا ببقاء جميع الاعراض سوى
الازمنة والحركات وذهب الجبائيان وابو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم والروائح
دون العلوم والارادات والاصوات وانواع الكلام ولهم في الحركة والسكون خلاف يجيء في
بحث الاكوان وزعموا ان ما لا يبقى من الاعراض لا بد ان يكون وجوده مختصا بالوقت الذي
وجد فيه ولا يصح في العقل تجويز خلقه قبل ذلك الوقت ولا بعده واحتج الاصحاب
بوجوه الاول انها لو بقيت لكانت باقية ببقاء والبقاء عرض فيلزم من ذلك قيام العرض
بالعرض وقد ابطلناه واجيب عنه بانا لا نسلم ان البقاء عرض اذ البقاء بان نفسه لا بمعنى
زائد على وجوده تقوم الثاني ان الله تعالى قادر على خلق مثله في محله في الزمان الثاني
اتفاقا فلو بقي الاول استحال ايجاد مثله لاستحالة اجتماع المثلين في محل واحد واجيب عنه
بان خلق مثله في الزمان الثاني انما يجوز على تقدير انعدام الاول اذ القدرة انما تتعلق بالممكن
وهكذا كل من النقيضين فانه مقدور لذاته لكن اذا وجد الاخر لم يبق مقدورا على هذا
التقدير كيف وهذا الدليل منتقض بالجواهر فانها باقية مع جريان الدليل فيها الثالث انه لو بقي
العرض زمانين لامتنع عدمه في الزمان الثالث واللازم باطل فكذا الملزوم اما بطلان اللازم
فبالاجماع وبشهادة الحس واما الملازمة فلانه لو بقي ثم عدم في الزمان الثالث فعدمه فيه اما لذاته

او لغيره وذلك الغير اما وجودي موجب او فاعل مختار واما عدمي فهذه اربعة اقسام والكل
بط اما عدمه لذاته فلانه ح يكون ممتنعا فينبغي ان لا يوجد ابتداء واما كون عدمه لامر وجودي
موجب فلان الموجب هو الضد لكن طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول
منه لامتناع اجتماع الضدين في محل واحد في زمان واحد واذا كان كذلك امتنع تعليل
عدم الضد الاول بطريان الضد الاخر والا لزم الدور وايضا التضاد من الطرفين فليس
بازالة الباقي اولى من دفعه للطاري بل العكس اولى لان الدفع اهون من الرفع واما
كون عدمه لامر وجودي فاعل بالاختيار فلانه عند الاعدام اما ان يصدر عنه امر او لم يصدر
فان صدر عنه امر يكون باثره في حصول امر وجودي فيكون ذلك ايجادا لا اعداما وان لم
يصدر عنه امر من الامور فلا يكون فاعلا لان القادر المختار لا بد له من اثر والعدم نفي محض
لا يصلح اثرا او نقول اذا كان اثره عدما فلا اثر له اذ ما اثره لا فلا اثر له واما كون عدمه لامر
وجودي عدمي فان عدمه ح يكون لانتفاء شرط من شروطه وذلك الشرط ان كان عرضا نقل
عوارض الكلام اليه فيلزم التسلسل وان كان جوهرا او الجوهر في البقاء مشروط بالعرض فيلزم الدور والا
عليه من وجوه الاول انا نختار ان عدمه لذاته قوله ح يكون ممتنعا فلا يوجد ابتداء قلنا
ممنوع انما يلزم ذلك ان لو كان ذاته مقتضيا للعدم مطلقا اما اذا كان مقتضيا لعدمه في الزمان
الثالث او الرابع خاصة فلا وايضا هذا الدليل يقتضي ان لا يوجد العرض اصلا اذ لو وجد لامتنع
عدمه في الزمان الثاني بعين ما ذكرتم لما هو جوابكم فهو جوابنا وحاصل المنع ان وجوب العدم
بعد الوجود ان كان محالا بطل ما ذهبتم اليه من ان العرض لا يمكن بقاؤه في الزمان الثاني وان
دل كان جائزا بطل الدليل لجواز انتفائه لذاته في الزمان الثالث الثاني انا نختار ان عدمه لامر وجو
موجب هو الضد قوله يلزم الدور قلنا ان اردت بالدور دور تقدم منعنا الملازمة وان اردت
به دور معية منعنا بطلان اللازم اذ هو واقع كما في اللبنتين المتساندتين وكما في الحلقة المفروض
الرابع فان حصول كل جزء من الحلقة في حيز اخر مشروط بخروج الاخر عنه وبالعكس والحاصل ان
كونهما معا في الزمان لا يمنع كون احدهما علة للاخر فان العلة والمعلول معا في الزمان مع ان العلة
متقدمة عليه عقلا فكذا هاهنا يكون طريان الضد علة لزوال الباقي مع اشتراطه كونهما معا في
الزمان وايضا قولكم ليس الطاري اولى بازالة الباقي من دفع الباقي له ممنوع لجواز ان يكون
الطاري اقوى لقربه من السبب وبعد الباقي عنه الثالث انا نختار ان عدمه لامر وجودي
لم ط هو فاعل مختار قولكم الفاعل عند الاعدام اما ان يصدر عنه اثر او لا قلنا يصدر عنه اثر قولكم
فلا يكون ح فاعلا قلنا لا نم اذ الكلام في قولنا انه فاعل العدم انه لم يحصل الوجود فحصل العدم والنزاع
فيه لفظي قولكم العدم لا يصلح اثرا ان اردتم به العدم المستمر فمسلم وان اردتم به العدم الحادث فممنوع

لجواز كونه مشغل الفاعل اذ لا دليل على امتناعه والكلام في ذلك لا في العدم المطلق وكونه حادثا
الرابع انا نختار ان عدمه لامر عدمي هو شرط قولكم ذلك الشرط اما عرض وجوهر قلنا
عرض قولكم فيتسلسل قلنا لا نم اذ الاعراض عندنا قسمان منها ما يجوز بقاؤه كالالوان والطعوم
والروائح ومنها ما لا يجوز بقاؤه كالحركات والاصوات وان كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال العرض
الثاني مشروط بعرض آخر وكذلك الى ان ينتهي الى عرض لا يجوز بقاؤه وهو ينعدم لذاته لا لانتفاء شرط
وعند انعدامه ينعدم الثاني واعلم ان النظام طرد هذا الدليل في الاجسام ايضا وقال انها غير باقية
بل يتجدد ساعة فساعة بناء على مذهبه ان الجسم مركب انما هو من الاعراض فيشمل هذا الدليل متناول
الجواهر والاجسام فانها باقية اجماعا مع جواز عدمها بعد البقاء والدليل قائم فيها بعينه واجاب
عنه اصحابنا بان طريق عدم الجوهر عندنا انما هو بان لا يخلق الله الاعراض القائمة التي لا يخلو عنها
وذلك غير متصور مثله في الاعراض اذ العرض لا يتقوم بالعرض كما سبق تحقيقه والحاصل
ان بقاء الجوهر عندنا مشروط بذات العرض به وذاته ليس مشروطا بعرض آخر فيه لامتناع قيام
العرض بالعرض والاستغناء الجوهر يلزم الدور بل غايته واجاب المعتزلة بان علمه عندنا بان يخلق الله تعالى
عرضا منافيا للبقاء وهو الفناء ويكونه عرضا يمتنع خلقه في عرض او لامتناع القيام واجاب
الكرامية بمنع يختلف الحكم عن الدليل في الجواهر والاجسام اذ هي باقية عندهم ويمتنع عدمها وسلاك
المكنات عبارة عن تفريق اجزائها لا اعدامها وسيأتي زيادة بحث عنه في صحة فناء العالم واحتج القائلون
ببقاء الاعراض بطرق الطريق الاول المشاهدة فانا نشاهد الالوان والطعوم باقية مستمرة
وانكاره قدح في الضروريات قلنا لا يدل ذلك على اتحاد المشاهد لجواز ان يكون امثالا متجددة
من غير تخلل فاصل كما تشاهد من الماء الواقف من الانبوب او الكوز كانه شيء واحد متصل
لا انقطاع له وهو امثال متجددة الثاني انا كما نشاهد الجواهر باقية مستمرة نشاهد الاعراض والالوان
والطعوم باقية فلو جاز ان يقال بتجدد الاعراض مع هذه فليجز ان يقال بتجدد الجواهر والاجسام كما
قاله النظام وانتم لا تقولون به قلت هذا قبيل للاجابع فلا سبيل اذ يمكن بقاء الجواهر دون الاعراض
وليس مستنده وقولنا ببقاء الجواهر ما تشاهده من الاستمرار بل ما ذكرتم من الالزام لبقاء الاجسام
بالضرورة وما يكون ضروريا فلا يكون ما لا للتشكيك اولانه لولا بقاء الاجسام لامتنع الموت اذ يعتبر فيه
عن استمرار الوجه الثالث انه يجوز اعادة العرض في الوقت الثاني واذا جاز وجوده في الوقت
الثاني مع تخلل العدم بينهما فليجز وجوده في وقتين من غير تخلل ما الطريق الاولى قلنا اعادة العرض لا يجوز عند
الشيخ سلمنا جواز اعادته لكن لا يلزم من جواز اعادته جواز استمراره فانه عمل بلا جامع ودعوى
الاولوية ممنوعة اذ يجوز ان يكون توسط العدم بين الزمانين شرطا للوجود في الزمان الثاني فلا يمكن البقاء
في الزمان الثاني ويمكن اعادته قال المقصد الثاني في ان العرض الواحد لا يقوم بمحلين

لان نسبة العرض الى المحل كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز ان يكون الحال في هذا المحل هو الحال
في ذلك المحل لجاز ان يكون الحاصل في هذا المكان هو الحاصل في ذلك المكان فيجوز ان يحصل
جسم واحد في مكانين معا وهو باطل بالضرورة وهو ان تعين العرض بالمحل فلو قام عرض واحد بمحلين
فلا بد اما ان يقال انقسم العرض الى جزئين حتى حل في احد المحلين احد الجزئين وفي المحل الآخر الجزء الآخر و
ذلك مما لا نزاع فيه لانه لا يكون واحدا او يقال العرض الواحد بعينه موجود في كلا المحلين وهو باطل
لانا لو قدرنا ان يكون القائم بالمحلين عرضين لم يكن حال العرضين في الانفصال الا كحال هذا العرض
الواحد القائم بالمحلين فيلزم ان لا يستقل الاثنان عن الواحد وانه محال بيان الملازمة ما ذكرنا وليان
الاثنينية بالبديهة فيطمئن النفس الى ان الطمأنينان لا بيان لا نسلم ان نسبة العرض الى المحل كنسبة الجسم
الى المكان فانه يجوز اجتماع اعراض متعددة كالطعم واللون والحركة في محل واحد ويمتنع اجتماع جسمين
في حيز لا باس به انما لا ندعي ان نسبة العرض الى المحل كنسبة الجسم الى المكان مطلقا بل ندعي
ان حصول العرض الواحد في محلين كحصول جسم واحد في حيزين عند العقل وهما محالان بالضرورة وقال
قدماء المتكلمين بالجواز والتعرف الى الاجتماع والافتراق من الاكوان جاز قيامها بمحلين وقال قدماء
الفلاسفة العشرة قائمة بالاجزاء والكيفيات بالنسبة المتجزية الى الاجزاء والاضافات امور وجودية وهي لو
كانت قائمة بالحقيقة كالجوار والقرب جاز قيامها بمحلين فان الجوار قائم بالمتجاورين والاخوة
بالاخوة المتضايفين لا بد لهما من رابطة يربط احدهما بالآخر وتلك الرابطة ان لم يتم معا كان كل
منهما مستقلا عن الآخر وان قام بها رابطة بعينها لزم قيام العرض الواحد بمحلين وان كانت
مختلفة كالابوة والبنوة امتنع قيامهما بمحلين فان الابوة قائمة بذات الاب والبنوة قائمة بذات
الابن ومعناها غير ما التزم الدليل على بطلانه فان الدليل انما دل على بطلان قيام عرض بمحلين
مستقلين في التقويم وههنا قائم بمجموع لا بكل واحد والجواب لا نسلم ان القائم باحد المتضايفين
لو كان غير القائم بالآخر كان احدهما مستقلا عن الآخر وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن القائم بهما واحدا
بالنوع والحاصل ان الاضافة المشتركة بينهما هي الاضافة المطلقة والحاصل في كل طرف متشخص
آخر مغاير للحاصل في الطرف الآخر بالتشخص مماثل له بالحقيقة ويمكن ان لم تكن غيرية الا غير لوكد
ترتبا اي فان اضافتك بالنسبة الى غيرها نفيه والا كنت انا المتعين وتخصيص هذا المعنى في المضافات
المختلفة اتم وايضا لو جاز في العقل حلول العرض الواحد في المحلين لجاز في المحال الثلاثة والاربعة ولم
تجوزوه او نقول لو امتنع حلول العرض الواحد في الثلاثة لامتنع حلوله ايضا في محلين ولا يدعي ذلك
الاعيان الفرق بينهما وهذا اعيان مذهب ابي هاشم النسب لان قدماء المعتزلة جوزوا قيامه باكثر من
اثنين وقال ابو هاشم التأليف عرض قائم بجوهرين واستحال قيامه باكثر من جوهرين
وانا ما عداه من الاعراض فلا يجوز قيامه بمحلين واحتج عليه بان مجاورة الجزء الرطب لليابس تولد

تا لتغايتهما و منوقا لم بالجزء لا لاكثر اما الاول فنشاهد صعوبة التفكك بين اجزاء الجسم المؤلف
ولابد ان يكون عنها رابطة بها يصعب الانفكاك بعض الاجزاء عن الاخر وذلك هو التاليف وتمسك
امرا عدميا ولا اقتضايا باحدهما ضرورة فهو قايم بالجزءين والجواب انا لا نسلم ان صعوبة التفكك
بين اجزاء الجسم بسبب التاليف ولم لا يجوز ان يكون ذلك بالفاعل المختار واما الثاني فلانه اذا
الف جوهر مثلا فقال بعض المعتزلة القايم بالمجموع تاليف واحد وقال بعضهم منهم ابو هاشم قام بكل
جزء تاليف مغاير للقايم بجزء اخر واستدل على بطلان قيام التاليف الواحد بالاكثر من جوهر
بانه لو قام بالاكثر من جوهرين وعدم جزء واحد لعدم التاليف ضرورة انتفاء الحال لانتفاء محله واللازم
باطل ضرورة بقاء التاليف بين الباقي من الاجزاء لصعوبة الانفكاك والجواب ان التاليف الذي بين
الجزءين غير الذي بين الثلاثة وان ماثله والمنتفي هو الثاني لا الاول قال هذا تنزل لمذهبه لا جواب لان
فيه تسليم ان التاليف الواحد بالشخص لا يقوم باكثر وان جاز في الواحد بالنوع وهذا غير بديهي
لانا نقول هذا ليس تنزلا لمذهبه لان توجيهه ان يقال لم لا يجوز ان يقوم تاليف واحد باكثر
من جوهرين وعند انتفاء جزء ينتفي التاليف القائم بالمجموع ويقوم بالباقي تاليف اخر فلا يتم ما ذكره و
التحقيق فيه ان اراد بانتفاء التاليف عند انتفاء جزء على تقدير قيامه بالاكثر من جوهرين انتفاءه بالكلية
فالملازمة ممنوعة وان اراد انتفاءه في الجملة فبطلان التالي ممنوع لان التاليف عرض يتشخص بمحله
فاذا انتفى جزء من محله انتفى تشخص التاليف القائم بمجموع المحل ضرورة وعرض له تشخص اخر بسبب الاجزاء
الباقية من المحل قال المرصد الثاني ا؟ اقول المرصد الثاني في الكم وفيه مقاصد المقصد الاول
في تعريف الخواص التي يمكن الوقوف على حقيقة الكمية وهي ثلثة الاول قبول القسمة يطلق على معنيين احدهما
القسمة الوهمية وهي فرض شيء غير شيء وهذا المعنى لاحق الكم لذاته ولغيره بما يقترن به الكم بالعرض
شامل الكم المتصل والمنفصل والثاني القسمة الفعلية وهي الافتراق والانقطاع والمتصل [illegible] و
الانقسام بهذا المعنى من خواص الكم المنفصل ولا يعرض الكم المتصل اي المقدار لان القابل يجب ان يبقى مع
المقبول والمقدار لا يبقى مع الانفصال بل يبطل الصورة والمقدار ويحدث صورتان ومقداران اخران فلم
المقدار يهيئ المادة لقبول الفصل بعرضه ولا يلزم من هذا ان يكون المقدار في نفسه قابلا للانقسام
الفكي اذ كل ليس قابل للفصل فعلا فانه سلب عنه ولا يلزم ايضا ان يكون ذلك المقدار باقيا عند حصول
الانقسام بالفعل فان الحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعي ولا يبقى مع السكون فالمعتبر اجتماع مع الاثر
الباقي وجودها وفيه اما بالفعل كما في الكم المنفصل واما بالقوة كما في الكم المتصل كما يعد الاشبر بالذراع
والذراع بالاشبار والشبر بالاصابع ومعنى العد ان يكون فيه شيء اذا اسقط منه مرارا افناه وذلك
لان الجسم مقدر وقابل للتضعيف في المقدار وهو تضعيف العدد ولا ينتهي الى حد لا تقبل التجزئة لاستحالة الجزء
فيحصل له علا غير متناه في طرف النقصان متناه في طرف الزيادة والعدد مبدأه الواحد دون المقدار بل

النسبة وهو

لان عرضه واحد يصير معه؟ وا بذلك الواحد وكون العدد بهذه الصفة امر واضح فيكون هذه خاصة
شاملة للكم الثالث قبول المساواة ومقابلاتها اي الزيادة والنقصان وهذا فرع على صحة
الاولى لانه اذا كان في الكم اجزاء فاذا نسب الى كم اخر فاجزاؤه اما متساوية او لا بل تزيد اجزاء
احدهما على الاخر قال الامام الرازي لا يصح تعريف الكم بالمساواة واللامساواة لانه تعريف
دوري لان المساواة معرفة بالاتحاد في الكمية واجاب عنه بان المساواة تدرك بالحس بخلاف
الكم منفردا بل انما يتناوله الحس مع المتكمم به ولا واحد منهما ان العقل يجتهد في تمييز احد الامرين عن
الاخر فيعرف ذلك المعقول بهذا المحسوس بخلاف الكم منفردا وهو لا يحتاج الى برهان والكلام
اخفى في تعريفها الا وجب توقف معرفتها عليه ولا يصح ايضا بقبول القسمة لانه من خواص الكم المنفصل
وليس شيء مما للكم المتصل اللهم الا ان يوجد بمعنى فرض جزء غير جزء ويصح تعريفه بوجود العاد منه فان ذلك
لا يختلف بان يكون العاد موجودا بالفعل او بالقوة قال المقصد الثاني اي اقول المقصد الثاني في
انقسام الكم الكم ينقسم الى متصل ومنفصل لانه ان كان بين الاجزاء حد مشترك فهو المتصل كقطع النصف
مثلا فانه يمكن ان يكون نهاية لاحد الجزءين بداية للاخر او نهاية لهما بان اعتبر امتدادهما من الطرف وكذلك
كل نقطة في المقدار فهو المتصل والا فهو المنفصل كالعدد فان العشرة اذا نصفتها يكون منتهى النصف
الخامس ومبدأ النصف الاخر السادس لا الخامس والا لم يكن تنصيفا ثم الكم المتصل اما قار الذات
او سيالها الثاني هو الزمان وهو كم متصل لانه يمكن ان يتوهم فيه شيء هو الان يكون نهاية الماضي
وهو بعينه يكون بداية المستقبل والاول هو المقدار القار فان كان قبوله للتجزي في جهة واحدة فقط
فهو الخط وان كان في الجهتين فقط فهو العرض وان كان في ثلاث جهات فهو الجسم التعليمي وهو
عد اتم المقادير ويسمى ثخنا لانه حشو ما بين السطوح وعمقا لانه يكون نازلا من فوق وسمكا لانه يكون صاعدا
من اسفل هذه اقسام الكم المتصل والمنفصل منحصر في العدد لان المنفصل ما له من المعدودات التي
هي احاده والواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد وحقيقته للواحد وهو العدد او من حيث انه
عارض للشيء كانسان واحد مثلا فهو كم منفصل بالعرض لان عدده ليس بالذات بل من حيث انه عارض
المقصد [illegible] اقول وكلامنا في الكم بالذات قال المقصد الثالث في بيان معاني الابعاد الثلاثة الجسمية التي هي الطول
والعرض والعمق فانها تطلق على معان فلا بد من بيانها والاحاطة بها ليحصل الامن من وقوع الغلط
من الاشتراك والطول له معان ثمانية الاول الامتداد الواحد كيف كان الثاني الامتداد الذي يفرض
اولا الثالث اطول الامتدادين من غير اعتبار تقدم وتاخر الرابع البعد الاخذ من المحيط الى المركز
من راس الادمي الى قدمه او من راس الحيوان الى ذنبه لانه طرفه الى اسفله كما قال صاحب
الطوالع الخامس الامتداد الاخذ من مركز العالم الى المحيط والعرض له معان اربعة الاول المقدار الذي
فيه بعدان الثاني البعد الذي يفرض ثانيا كالبعد يفرض اولا الثالث انقص البعدين المحيط

بالسطح الرابع البعد الآخذ من يمين الحيوان الى شماله والعمق له اربعة معان الاول البعد المقاطع للبعدين
المفروضين اولا فان الخط اذا فرض اولا كان طولا فان فرض خط آخر تقاطعه كان عرضا وان فرض
خط ثالث تقاطعهما على زوايا قوائم كان عمقا الثاني الثخن الذي يحصره السطوح وهو حشو ما بين
السطوح اعني الجسم التعليمي فان بين السطوح شيئين احدهما الجسم الطبيعي المنتهي الى السطوح وثانيهما
البعد النافذ في اقطاره الثلاثة الساري فيها الواقع حشوها وهو الجسم التعليمي فيصدق على انه حشو ما بين
السطوح ولو قيل حشو بين السطوح لم يخرج الجسم الطبيعي الثالث الثخن الذي يحصره السطوح بشرط
الاخذ من فوق الى اسفل حتى لو ابتدا من اسفل الى فوق كان سمكا وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر
وسمك المنارة الرابع البعد الذي يحوية قدام الانسان وخلفه ومن الحيوان الغير المنتصب فوقه واسفله
واعلم ان الكم اما صرف كما يقال هذا العدد كثير عند ما يقال للعدد الآخر انه ليس بكثير فان كان كل عدد
كثير المعنى تركبه من الآحاد وكالطول والعرض والكم بالمعاني الاخرى عين بعض الامتدادات فانه
الامتداد المفروض اولا لا يكون بالاضافة الى المفروض ثانيا وبالعكس وقد يعتبر معه اضافات كالاطول
والاعرض والاعمق والاكثر والاصغر والاعظم فان الاول اطول بالقياس الى طويل وذلك الشيء طويل
بالقياس الى قصير وكذلك القول في سائر الاقسام فالاضافة واقعة في المرتبة الثالثة لا انها اضافة
ثانية كما يوهم لفظ المصنف وقد يعتبر معه اضافات ثلاث كالاطول من الاطول فيكون الاضافة
واقعة في المرتبة الرابعة وقد يعتبر ازيد فازيد قال المقصد الرابع اقول المقصد الرابع الكم اما بالذات
وهو ما عرفته واما بالعرض وهو على اربعة اوجه الاول محل الكم كالجسم المحل للمقدار الثاني الحال في الكم
كالضوء القائم بالسطح فانه من الكيفيات ما لذات ومن الكميات بالعرض الثالث الحال كالبياض
فانه من الكيفيات وسال له طويل وعريض وعميق بسبب حصوله في محل الكم اي الجسم الرابع
متعلق الكم كما يعلم المتعلق بالملموس وكالقوة الموثرة في اشياء لها كمية في نفسها فانه يقال
لتلك القوة انها متناهية وغير متناهية لا لان القوة ذات كمية في نفسها بل لان القوة يختلف في
الزيادة والنقصان بالاضافة الى سبب ظهور الفعل عنها او الى عدد ما ظهر عنها او الى مدة بقاء
الفعل والفرق بين اعتبار الشدة والضعف المدة ان كل ابد بحسب الشدة ناقص بحسب المدة
فان المتحرك اذا كان اشد قوة كان الحركة اسرع فيكون اقل زمانا وبين اعتبار العدد والمدة
ان المدة هي في ابقاء شيء واحد وليس اعتبار العدد في ابقاء شيء واحد واما بين الشدة والعدد
فظاهر اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكرنا من خواص الكم اذا وجد فيما ليس كما بالذات يجب ان يكون
احد هذه الامور الاربعة واعلم ايضا انه قد يجتمع في بعض الامور وجهان من هذه الاربعة كالحركة
فانها تقوم بالجسم المتحرك الذي هو محل السطح فتجري بتجزيته وتتعلق بالزمان فيقال للحركة طويلة وقصيرة
ومساوية وغير مساوية بسبب الزمان وتتعلق ايضا بالمسافة فيقال الحركة طويلة اي المسافة طويلة

وايضا

وايضا قد يكون الشيء كما كان متصلا بالذات ومنفصلا كما ينقسم الازمنة الى الساعات
والاسلة الى الاذرع والاذرع الى الاشبار وايضا قد يكون الكم متصلا بالذات و
بالعرض كالزمان فانه كم متصل بالذات لكونه مقدار الحركة وكم متصل بالعرض بسبب تعلقه
بالمسافة التي توجبها الحركة فيقال زمان فرسخ فيقدر الزمان بالفرسخ لاجل كون الزمان مطابقا
للحركة المتقدرة بالفرسخ فيكون بالعرض داخلا تحت الكم المتصل ولا استحالة في ان يكون الشيء
متولد عن عرض له من تلك المقولة شيء كما ان الاضافة قد يعرض الاضافة والزمان كم متصل بالذات
وكم منفصل ومتصل ايضا بالعرض قال المقصد الخامس اقول المقصد الخامس من الكم المتكلمون انكروا الكم
المنفصل وقالوا الكثرة ليست وجودية ولهم في ذلك مسلكان المسلك الاول ان الكثرة مركبة
من الوحدات والوحدة عدمية فكذا الكثرة لان اسفا الجزء يستلزم لاسفا الكل وانما قلنا الوحدة
عدمية لوجهين الاول ان الوحدة لو كانت صفة وجودية زائدة على ماهية الواحد لكان كل واحد من
اشخاص ماهية الوحدة واحدا فيكون له وحدة اخرى زائدة عليه والكلام فيها كما في الوحدة السابقة ولزم
التسلسل والنوع اجاب الحكماء عنه بانا لا نم اذا كان كل واحد من اشخاص ماهية الوحدة واحدا يلزم ان
يكون له وحدة اخرى زائدة عليه لم لا يجوز ان يكون وحدة الوحدة نفس ماهيتها والاشياء التي لها ماهية
وراء الوحدة يكون وحدتها زائدة عليها وقد عرفت ضعفه في بيان ان كل ما يتكرر نوعه يجب ان يكون
اعتباريا الثاني ان الواحد قد يقبل القسمة كالجسم الواحد وانقسام المحل يوجب انقسام الحال لان
الوصف مثلا اما ان لا يقوم بشيء من اجزاء الجسم فيه وح اما ان يقوم بتمامها بكل جزء فيلزم قيام العرض الواحد
باكثر من محل واحد وانه مح واما ان يقوم بكل جزء منه شيء من الوحدة فيلزم انقسام الوحدة لا يقال لا نم
انها لو قامت بكل جزء منه فاما ان يقوم بتمامها بكل جزء او يقوم بكل جزء منه شيء على سبيل الحلول
وانما يصدق هذا فيما كان الحلول حلول السريان واما ان غيره فلا يجوز ان يقوم بالمجموع من حيث هو مجموع
لانا نقول هذا القول لا طائل تحته لانها اذا قامت بالمجموع يعود التقسيم المذكور فيه ويلزم اتصاف
كل جزء منه بجزء من الوحدة ولا نعني بحلول السريان الا هذا فلو كانت وجودية يلزم انقسامها وهو مح
المسلك الثاني انه بين اولا على ان الكثرة عدمية وبيانه ان الاثنينية مثلا لو كانت صفة وجودية
واحدة لكانت قائمة بالواحدين فاما ان يقوم بكل واحد منهما الاثنينية بتمامها فيلزم قيام العرض الواحد
باكثر من محل واحد وايضا يلزم ان يكون كل واحد من ذينك الواحدين اثنين لانه لا معنى للاثنين الا ما قامت
به الاثنينية بتمامها فيلزم قيام الوصف الواحد باكثر من محل واحد فيكون الواحد اثنين وانه مح واما ان يقوم بكل
واحد منهما شيء من الاثنين فيكون القائم باحدى الوحدتين غير القائم بالاخرى وح لم يكن الاثنينية صفة واحدة
بل مجموع امرين وهو بط واما ان يقوم بالمجموع من حيث هو مجموع فالمجموع اما ان يكون له مفهوم زائد
على الواحدين او لا يكون فان كان الاول كان الكلام في قيامه بالواحدين كالكلام في قيام الاثنينية بهما

وان كان الثاني فالامر فيه ظاهر تمامه واجيب عن المسلك الاول بان الوحدة متقولة بالتشكيك عندهم على ما حقق المصنف فينطلق على الواحد بالاتصال وبالاجتماع وهو وجود له ضرورة وعلى ما الاسم لعدم تقداره وهو عدمي فالكثرة ما بقية في الوجود للوحدات فان كان آحادها موجودة كانت الكثرة ايضا موجودة والافلا وعن المسلك الثاني بانا لا نقول ان الاشياء امر واحد موجود قائم بالاثنين لان الضرورة تشهد بان قيام الواحد باثنين بل وحدتها اعتبارية فانها تعرض للموجود والمعدوم والمعدومين فلو كانت وجودية لم يكن كذلك وايضا تعرض لواحد في المشرق واخر في المغرب ومن البين ان يكون صفة حقيقية قائمة بهما **قال** المقصد السادس في **اقول** المقصد السادس انهم انكروا المداخلة لان الجسم عندهم مركب عن جواهر افراد متماثلة وليست بين اجزائه حد مشترك بل فيه تقاطع بالفعل واجزاؤه لما هو مركب منفصلة في الحقيقة وان لم يحس انفصالها لصغرها فلا يكون له متواز لانه لم متصل من اجزائه حد مشترك والتفاوت بين الاجسام لقلة الاجزاء وكثرتها ومعنى انقسام الجسم وهو منفصل انه وجد جوهر غير جوهر وعاده منع الاجزاء المنفصلة لا المقادير فانه لا وجود لها الا بالوهم وكذلك مردوده واحتج الحكماء على اثباته بوجهين الاول ان الجسم الواحد تتوارد عليه المقادير المختلفة مع بقاء الجسمية المخصوصة بتشكلها باشكال مختلفة فتارة نجعل طوله عشرة وعرضه عشرة وتارة نجعل طوله خمسة عشر وعرضه خمسة عشر وتارة مدورا وتارة مكعبا وغير ذلك مع ان ذاته في حد جسميته باقية وذلك يقتضي كون تلك المقادير زائدة على جسميته لا يقال اختلاف الاشكال لا يستلزم اختلاف المقادير اذ المساحة في الاحوال متساوية فان مضروب عشرة في عشرة كمضروب خمسة في خمسة لانا نقول ان التساوي يقال لما هو متساو بالفعل ويقال لما هو متساو بالقوة والمراد الاول ومن الاشكال لا تساوي بينها بالفعل بل بالقوة **اقول** نحن نقرر الدليل على وجه لا يرد عليه المنع وهو ان الجسم اذا اتصل واذا انفصل تبدل سطوحه فان المياه التي في الكيزان اذا اجتمعت في الجرة بطلت سطوحها وحصل سطح اخر والماء الذي في الكوز اذا حصلت في الكيزان حدث له سطوح بعد ان لم يكن فلا بد ان يكون موجودا ثابتا بهذا الدليل ان المقدار موجود ومتبدل وزائد على الاجزاء لا انها حاصلة في الحالين عند تبدله كالسطوح **اجاب** المتكلمون بان الدليلين مبنيان على نفي الجزء الذي لا يتجزى لانه لو ثبت الجزء كان التغير والتبدل عائدا الى اختلاف الاجزاء في تركبها وانتقالها من موضع الى موضع ولا يحصل ثمة امر زائد على الاجزاء الا الاجتماع والافتراق ونحوهما من الاكوان لانه لم يسلم ان الجسم مستخلخل ويزداد حجمه من غير انضمام شي آخر اليه ولا وقوع خلاء بين اجزائه لاستحالة الخلاء ويتكاثف وينتقص حجمه من غير انتقاص شي من اجزائه او زوال خلاء كان قبل ذلك وحقيقة الجسم محفوظة والمحفوظ مغاير للامور المتبدلة فيكون المقدار امرا زائدا على الجسمية والجواب انه ايضا مبني على نفي الجزء الذي لا يتجزى لابتنائه على القول بصحة التخلخل والتكاثف التي لا يمكن ثباته الا بنفي الجزء الذي لا يتجزى لابتنائه على القول بصحة التخلخل والتكاثف التي لا يمكن بناؤه الا بنفي الجزء الذي لا يتجزى فانا لو قررنا

مركب الجسم من اجزاء لا تتجزى يستحيل ان تزايد في مقداره الا اذا تزايد كل واحد من تلك الاجزاء في مقداره واذا صار كل واحد من تلك الاجزاء ازيد في مقداره كان كل واحد منها قابلا للقسمة عند ازدياده فينقسم الجزء هف اقول انه فرع ثبوت الهيولى القابلة للمقادير واثباتها على نفي الجزء كما سيجيء **قال** المقصد السابع **اقول** المقصد السابع ان المتكلمين انكروا الزمان لوجهين الاول ان الزمان لو كان موجودا فاما ان يكون قار الذات او لا يكون قار الذات بل متقضيا ومتصرما والثاني باطل اما الاول فلانه لو كان قار الذات لكان الشيء الذي حدث الان قد حدث في زمان الطوفان ومع لا يكون شي من الاشياء قبل شي فكان الحاضر عين الماضي والحس يكذبه واما الثاني فلانه لو كان منقضيا لكان امسه متقدما على يومه وليس متقدما بالعلية لان العلة واجبة الحصول مع المعلول وههنا الجزء القبل ممتنع الحصول مع الجزء البعد ولا ما ذكره في التقدم بالطبع ولا بالطبع لان المتاخر فيه يجب ان يحتاج الى المتقدم كاحتياج الاثنين الى الواحد واجزاء الزمان متساوية لا احتياج لبعضها الى البعض ولا بالشرف للتساوي ولا بالرتبة لانه يتبدل بالاعتبار وتقدم اللاحق لازم **اقول** ليس احد الاربعة لان المتقدم فيه يجتمع مع المتأخر وكل ما سوى ذلك هو تقدم زماني عندكم ومعناه كون المتقدم في زمان والمتأخر في زمان لا يجتمع زمانا فيكون للزمان زمان والكلام في ذلك الزمان كالكلام في الاول فيلزم التسلسل ومع بطلانه نجمع الازمنة لها زمان ظرف لها فيكون داخلا في المجموع من حيث انه مجموع والا لم يكن المجموع مجموعا وخارجا عنه من حيث انه مجموع والا لم يكن المجموع مجموعا وخارجا عنه من حيث انه ظرف لان الظرف خارج عن المظروف **اجاب** الحكماء عنه بانا نختار ان الزمان يكون متقضيا قولكم فيلزم تقدم امسه على يومه بالزمان **قلنا** لا لان فان للمتقدم متاخر غيره وهو ان لا يجتمع المتقدم مع المتأخر ولا يحتاج المتأخر الى المتقدم وذلك لان كل ما يعرض لشي بواسطة يجب ان يكون عروضه للواسطة بالذات كان الجسم متحركا بواسطة الضوء مرئيا بالذات لا بواسطة ضوء آخر والا تسلسل او تتابع الاجماع نعرف للزمان بواسطة الزمان عروضه للزمان يكون بالذات لا بواسطة زمان آخر الثاني ان الزمان لو كان موجودا لكان هو الماضي او المستقبل او الحال والاولان باطلان لانهما معدومان والموجود لا يكون عين المعدوم فيكون هو الحاضر **اقول** لو كان الزمان ن موجودا لكان الحاضر موجودا والا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الزمان منحصر في الحاضر والماضي والمستقبل والماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما كان سيصير حاضرا واذا لم يكن الحاضر موجودا لا ماض ولا مستقبل واللازم باطل المفروض وجود الزمان ووجود الزمان الحاضر محال لانه اما ان يكون منقسما او غير منقسم والاول باطل لانه ح اما ان يكون قار الذات وهو باطل بالضرورة ولما ذكرنا او سيالة فيكون بعض اجزاء الحاضر منقضيا فلا يكون الحاضر حاضرا هف والثاني ايضا باطل لان الكلام في الجزء الثاني الذي هو يتحصر كذا وهكذا الثالث والرابع فيلزم تركب الزمان من آنات متتالية وهو منطبق على الحركة وهي على المسافة فيتركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وهو باطل عندكم او نعلله بدليلكم على نفي الجزء فيلزم اما القول بوجود الجزء او بتناقض الدليل على بطلانه ويمكن ان يجاب عنه

بان هذا الدليل انما يدل على عدم انقسام الزمان بالفعل يجوز ان ينقسم بالوهم فلا يلزم القول بالذي لا يتجزى
واجاب عنه ابن سينا بان الزمان اعم من الماضي والحاضر والمستقبل ولا يلزم من نفي الاخص نفي
الاعم وهو ضعيف لان العقل يتحقق انحصاره في اقسام فانه يلزم من ارتفاع تلك الاقسام باسرها ارتفاع
ذلك الشيء اذ لا وجود للاعم الا في ضمن الاخص كيف وهذا انما ينقض ما ذكروه في الحركة حيث قيل ان الحركات الماضية
غير متناهية فيلزم التسلسل ان عني به ان الحركات الماضية امور موجودة موصوفة بوصف اللانهاية فذلك كاذب
لانها لو كانت موجودة لكان وجودها اما في الماضي واما في الحال واما في المستقبل والاول لم يكن لذلك المجموع من
حيث هو مجموع وجود في هذه الاوقات الثلثة فهو غير موجود اصلا فان قيل لا نسلم انه ليس اصلا لان الحركة لو وجدت
لكانت في احد الازمنة والزمان لو وجد لم يكن في احد الازمنة بل نفس احد الازمنة لا فيه بخلاف الحركة قلنا
هذا نزاع لفظي لانا نقول هكذا لو كان الزمان موجودا لكان اما نفس الماضي او الحاضر او المستقبل والكل
بط كما عرفت ونقض الامام الرازي هذا الوجه بالحركة فان الحس دال على وجودها وشاهد لها فيكون موجودة
في الاعيان مع ان التقسيم الذي ذكروه قائم بعينه في الحركة وفيه نظر لانه يمكنهم ان يختاروا ان الحركة التي هي
غير منقسمة وبالنهاية اجزاء لا يتجزى غير مرعي عندهم والدليل المذكور انما ذكروه الزاما للحكماء ثم اجاب
بان الحركة يطلق على معنيين احدهما بمعنى القطع وهو الامر الممتد من اول المسافة الى اخرها وهو امر وهمي لا وجود
له في الاعيان وثانيهما الكون في الوسط وهو امر واحد موجود من اول المسافة الى آخرها فيقال له الحركة
بالمعنى الاول وعلى هذا فلا نقض لان الزمان الذي ينطبق على الحركة بالمعنى الاول لا يكون موجودا ضرورة
والذي ينطبق على الحركة بالمعنى الثاني هو امر غير منقسم بل سيال ينعدم دفعة ويحصل بدله آخر والا لزم ان يكون
الحادث في زمان الطوفان محاذيا الان فلا يكون الزمان موجودا لانه عبارة عن مقدار الحركة وهو مقولة الكم
المنقسم لذاته والحركة ليست مقدارا ولا يرد النقض احتج الحكماء بوجهين الاول انا نفرض حركة في مسافة على
مقدار من السرعة واخرى معها على مقدار تلك السرعة فان اتفقتا في الاخذ والترك بان ابتدأتا معا وانقطعتا
معا فانهما يقطعان المسافة معا وان اختلفتا بان ابتدأت احديهما ولم تبتدئ الاخرى ولكن انقطعتا معا او
ابتدأتا معا وانقطعت احديهما قبل الاخرى فان احديهما تقطع اقل مما تقطع الاخرى هذا اذا كانت الحركتان متفقتين انقطاعهما
في السرعة والبطء وان اختلفتا فيهما فان اتفقتا في الاخذ والترك كانت البطيئة قطعت اقل مما قطعت السريعة
اذا ثبت ذلك فنقول الزمان الذي بين اخذ السريع الاول وتركه يمكن ان يقع فيه قطع مسافة معينة
بسرعة معينة واقل منه بطؤ معين والزمان الذي بين اخذ السريع الثاني وتركه ايضا يمكن ان يقع فيه قطع
مسافة معينة بسرعة معينة وهو اقل من الزمان الاول فالزمان قابل للزيادة والنقصان وكل ما هو
قابل للزيادة والنقصان موجود فالزمان موجود وحاصله ان بين اخذ الشيء وتركه امكان منقسم وكل
منقسم مقدار او ذو مقدار فهذا الامكان لا يعرى عن مقدار وليس هذا المقدار نفس السرعة والبطوء لان السريعة
والبطيئة قد تتساويان في هذا المقدار لان الحركة من اول المسافة الى اخرها مساوية لنصف تلك الحركة في السرعة والبطوء

ومخالفة

ومخالفة لها في المقدار وليس ايضا مقدار المسافة لان المتحركات قد تتحد في مقدار
المسافة وتختلف في مقدار هذا الامكان فان الذي يقطع السريع مثلا نصف ساعة يقطع
البطيء في ساعة وقد تتحد المتحركات في هذا الامكان وتختلف في مقدار المسافة مثل ان الساعة
الواحدة اذا قطع السريع فيها فرسخا وقطع البطيء فيها اقل من فرسخ وليس هو ايضا مقدار الحركة والا
كان الاعظم حجما ابطأ فيكون مقدار الهيئة في المتحرك ولا يجوز ان يكون ذلك لانه ثابت فان مقدار
هيئة القار قار بل يكون مقدار الهيئة غير قار وهو الحركة قابل للقسمة وذلك هو المطلوب والجواب ان الحركة
من اول المسافة الى آخرها لا وجود لها في الخارج الا بحسب الوهم فيكون مقدارها ايضا وهميا لامتناع عروض
ولانه يمكن ان يفرض هذا المقدار القابل للزيادة والنقصان في الاعدام فانا نجزم بان ما بين
الطوفان الى بعثة محمد عليه السلام اكثر مما بين بعثة موسى ومحمد عليه السلام الثاني ان الشيء اذا كان بعثتهم
اذا كان لم يوجد مع عدم شيء ثم صار ذلك المعدوم موجودا فاذا اعتبر الشيء الاول من حيث
انه كان مقارنا لعدمه فهو بهذا الاعتبار يكون متقدما عليه واذا اعتبر من حيث انه وجوده
مقارن لوجوده فهو بهذا الاعتبار معه اذا عرفت هذا فنقول نحن نعلم بالضرورة ان الاب
متقدم على الابن بهذا المعنى وتقدمه عليه اما ان يكون بنفس ذاته وهو باطل لان تقدم الاب
على الابن اضافي وذات الاب ليس اضافيا ولان جوهر الاب قد يوجد مع معيته الابن
وقبليته لا توجد مع معيته له واما ان يكون عبارة عن اعتبار وجود الاب مع عدم الابن وهو
ايضا باطل اذا اخذنا وجود الاب مع العدم اللاحق وهو العدم الذي حصل للابن بعد وجوده
فهنا قد اعتبرنا وجود الاب وعدم الابن وليس الاب بهذا الاعتبار متقدما على الابن
بل متأخرا عنه وبالجملة فاعتبار الوجود مع العدم قد يكون موجبا للتقدم تارة وللتأخر اخرى
فالتقدم والتأخر مما يختلف به العدم المعتبر معه فلا يكون عبارة عن وجود الاب مع عدم
الابن وقد يعبر عنه بان قيل كما ان العدم بعد ان العدم قبل وجود الابن كالعدم بعد وجوده و
ليس قبل كبعد لانه اذا اخذ الاب مع عدم الابن قبل وجوده يقال انه قبل الابن بهذا
الاعتبار واذا اخذ مع عدمه بعد وجوده يقال انه بعد الابن بهذا الاعتبار لا قبله فلا يكون القبل
والبعد عبارتين عن الكل وكذا خاصتا التقبلية والبعدية من الاوصاف الاضافية
وللبعد عيان يحلان عرضان له لذاته وليس هو ذات الاب والابن الذين يقال لهما الوصف
لاحدهما متقدم وللآخر متأخر لان ما يعرض التقبلية بالذات امتنع انفكاكها عنه والتقبلية الممتنع
انفكاكها عن الاب بل جوهر الاب من حيث هو هو لا يمتنع ان يوجد بعد الابن فيكون المتقدم
متأخرا والمتأخر متقدما واذا لم يكن عروض القبلية والبعدية للاب والابن بالذات فيكون
عروضهما له بسبب الغير ولا بد ان ينتهي الى امر يكون عروضهما له لذاته لاستحالة التسلسل وذلك

الامر هو الزمان ايضا لا نعني به الا ما يكون جزء منه لذاته قبل جزء ه والذي هو موصوف بالقبلية
يستحيل ان يصير بعد وكذا الموصوف بالبعدية واما في سائر الاشيا فما كان منها مطابقا
للجزء القبلي من الزمان كان قبلا وما كان منها مطابقا للجزء البعدي من الزمان كان بعدا
فالاب لما طابق وجوده وجود الجزء المتقدم من الزمان كان متقدما والابن لما طابق وجوده وجود
الجزء المتأخر منه كان متأخرا حتى لو كان الاب حاصلا في الجزء المتأخر من الزمان والابن حاصلا
في الجزء المتقدم منه انقلب المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما واما الزمان فيستحيل ان ينقلب الجزء
المتقدم منه متأخرا والمتأخر متقدما والجواب ان القبلية والبعدية من الامور الاعتبارية
لعروضهما للاعدام فان عدم الحادث قبل وجوده وقد يكون بعده عدم وامتناع اتصاف العدم
بالوجودي فعلى هذا لا يلزم من اتصاف الزمان بهما كونه موجودا

المقصد الثاني في حقيقة الزمان وفيها خمسة مذاهب لانه اما وجودي او اعتباري وعلى الاول
اما ان يكون جوهرا اما مجردا واجبا او جسما واما ان يكون عرضا غير قار اما حركة او مقدارها المذهب
الاول انه جوهر مجرد واجب لذاته وهو مذهب بعض الفلاسفة وقد استدلوا بان
عدمه ممتنع لذاته وكل ما يمتنع عدمه لذاته فهو واجب اما الصغرى فلانا لو فرضنا عدمه فكان
قبل وجوده او بعده عدم قبلية او بعدية لا تجامع فيها القبل البعد وكل قبلية وبعدية كذلك فهو زماني
فيكون مع عدم الزمان زمان هف وان ثبت انه واجب الوجود يكون جوهرا قائما
بنفسه غنيا عن الموضوع ثم ان الحركة ان حصلت فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه يسمى زمانا
وان لم يوجد الحركة فيه فهو الدهر قالوا امتناع عدم الزمان لذاته وكونه هو واجب الوجود ممنوع
فامتناع عدمه لدليل منفصل فهذا بالوجوب الذاتي اولى والجواب من وجوه الاول ما قاله
الفاضل اثير الدين الابهري ان الواجب ما يمتنع عدمه مطلقا وههنا ليس كذلك بل الممتنع عدمه
قبل وجوده او بعد وجوده ولو فرض انه لا يوجد زمان اصلا لم يلزم هف والثاني منع امتناع الاخص
امتناع الاعم الثاني ان قولكم ان كل قبلية وبعدية لا تجامع فيها القبل البعد فهو زماني منتقض بتقدم
اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان والا لكان للزمان زمان ويتسلسل واذا كان
عندكم الحكم في اجزاء الزمان فلم لا يجوز ان يكون تقدم عدمه على وجوده او تقدم وجوده على عدمه ايضا
كذلك الثالث ان قولكم عدمه قبل وجوده او بعد وجوده انما يصح لو كان العدم معروضا للقبلية
والبعدية وانه ممنوع عندكم لانهما موجودان عندكم فمعروضهما يجب ان يكون موجودا والا لم يكن [illegible]
الزمان المذهب الثاني انه الجسم وهو مذهب بعض الفلاسفة ايضا قالوا لانه الفلك الاعظم
لان الزمان محيط بالكل والفلك محيط بالكل والجواب انه استدلال بموجبتين في الشكل
الثاني فلا ينتج ولو استدلوا بالشكل الثالث وقالوا كل شيء في الزمان وكل شيء في فلك فلا

هذا لا ينتج ان الزمان هو الفلك بل ان بعض ما في الزمان لا يوجد في الفلك على ان الكبرى
كاذبة فان الفلك شيء وليس في الفلك المذهب الثالث انه حركة الفلك الاعظم لان الزمان
غير قار والحركة غير قارة وهو ايضا استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا ينتج المذهب الرابع
وهو ما ذهب اليه ارسطو انه مقدار حركة الفلك الاعظم اما انه مقدار فلانه قابل للزيادة والنقصان
بالذات وليس منفصلا وان كان تركبه من الآنات المتتالية وهو منطبق على الحركة وهي على المسافة
فيلزم الجزء الذي لا يتجزى فيكون متصلا وهو المقدار واما انه مقدار الحركة فانه اذا ثبت انه مقدار
فلا يخلو اما ان يكون مقدارا لامر قار وهو باطل لان مقدار القار قار فيلزم ان يكون الزمان قارا وهو
مح والا يلزم ان يكون الحادث في الحال حادثا في الامس وهو ضروري البطلان او مقدار لامر غير قار
وهو الحركة فالزمان مقدار الحركة وهو المطلوب واما انه مقدار لحركة الفلك الاعظم فلان الحركة التي يكون
الزمان مقدارا لها اما ان يكون مستقيمة وهو مح لان الحركة المستقيمة لا بد من ان يكون انقطاعها
لانها لو كانت في مسافة غير متناهية على ما سيجي ان الابعاد متناهية فينقطع وان كانت في مسافة متناهية
فاذا بلغت النهاية رجعت فلا بد ان يتخللها سكون لما سيجي ان بين كل حركتين متضادتين
سكون واذا انقطعت الحركة انقطع الزمان وعدمه مح لما مر في المذهب الاول واما ان يكون
مستديرة وهي الحركة الفلكية واما انه حركة الفلك الاعظم فلانه يقدر به جميع الحركات يقال حركة هذا
في ساعة وحركة ذاك في ساعتين الى غير ذلك والاقل يقدر به الاكثر من غير عكس يقال الفرسخ كذا
رمحا والرمح كذا ذراعا والذراع كذا شبرا والشبر كذا اصبعا لان الاقل عاد للاكثر من غير
عكس وكل حركة يكون مقدارها اي زمانه اقل يكون اسرع فالحركة التي يكون الزمان
مقدارا لها يجب ان يكون اسرع واسرع الحركات هو حركة الفلك الاعظم وهي الحركة اليومية
فالزمان مقدار حركة الفلك الاعظم وهو المطلوب والاعتراض عليه من وجوه الاول قولكم
انه كم لكونه قابلا للزيادة والنقصان ممنوع وانما يلزم ذلك لو كان قابلا لها بالذات و
لم يثبت الثاني قولكم انه ليس كما منفصلا والا يلزم الجزء الذي لا يتجزى قلنا بطلان
اللازم ممنوع فان الجوهر الفرد ثابت عندنا الثالث قولكم انه ليس مقدارا للحركة
المستقيمة والا جاز انعدامه قلنا بطلان اللازم ممنوع لما عرفت الرابع قولكم انه لو كان
مقدارا للحركة المستقيمة وكانت الابعاد متناهية لانقطعت الحركة عند الوصول الى
النهاية قلنا لا نم ان بين كل حركتين متضادتين يتخلل سكون وسيجي الخامس انه مبني على
ان الزمان عرض موجود فلا بد له من محل وهو الحركة وهو مح اما اولا فلانه لو كان الزمان هو
لكان مقدار المطلق الوجود اي لكل موجود حتى لوجود الله تع والتالي بط فالمقدم مثله اما
الشرطية فلان المعقول من الزمان الامر الذي به يكون تقدم الاشيا بعضها على بعض

وتاخر بعضها عن بعض ومعية بعضها مع بعض فتقدما وتاخرا الممتنع ان يجتمع المتقدم مع المتاخر
ثم ان كما نعلم ان من الحركات ما كانت موجودة امس ومنها ما يوجد غدا ومنها ما هي موجودة
الآن كذلك نعلم ان الله تعالى كان موجودا امس وموجود الآن وسائر الموجودات
ينطبق عليها ثابت الله تعالى وسائر المجردات ينطبق عليها واما استحالة الثاني فلان امرها
ان كان مدار الذات استحال انطباقه على الموجودات السيالة وان كان سيالا امتنع
انطباقه على الموجودات القارة فان قيل لا نم ان الزمان لو كان موجودا لكان مقدارا
لمطلق الوجود وذلك لان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير
هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد والمجردات ليست متغيرة فلا تكون
زمانية ولا يكون الزمان الذي هو شيء سيال مقدارا لامر قار ثابت وبيانه ان الموجودات
اما ان تكون لها تقدم وتاخر كجميع انواع التغيرات والحركات واما ان لا تكون بل تكون ثابتة
مستمرة الوجود فان كان الاول وجودها في زمان اي مطابقا للزمان بان يكون جهة
المتقدم فيها مطابقا للزمان المتقدم وجهة المتاخر مطابقا للزمان المتاخر عن الزمان الاول
فيقال لهذا الشيء يقال انه موجود في الزمان ونسبة بعض هذه الموجودات الى بعض اجزائها
والمتاخر والمعية هو الزمان وان كان الثاني فانه لا يكون موجودا في الزمان اي ليس شيء منه
يطابق المتقدم من الزمان وشيء آخر يطابق المتاخر منه وحده مستمر ثابت ولا يقال انه
موجود في الزمان بل موجود مع الزمان وفرق بين الامرين فانا موجودون مع بعض الحركات
معا ولسنا موجودين فيه ونسبة هذه الموجودات الى القسم الاول اعني الى الموجودات
المتغيرة بالتقدم والمعية يسمى دهرا ويقال لمثل هذا الوجود انه موجود في الدهر واما السرمد
فهو عبارة عن نسبة استمرار بعض المبدعات وبيانها الى استمرار البعض الآخر وبيانه
كنسبة المجردات بعضها الى بعض قال الامام الرازي في جوابه هذا التهويل خال
عن التحصيل ولهذا قيل انه قعقعة ما تحتها طائل كانها شعر ابيات ردي وذلك لتوقف
تعقله بالمقدمات وانت قد عرفت توجيهه واما ثانيا فلانه لو كان الزمان موجودا لكان
مقدارا للحركة على ما يتم واللازم بط لان الحركة تطلق على المعنيين احدهما الكون في الوسط وهو
ان كان موجودا من المبدا الى المنتهى الا انه مستمر الوجود فلو كان الزمان مقدارا لها لكان
ايضا مستمرا ثابتا وقد عرفت انه سيال وثانيهما الممتد من اول المسافة الى منتهاها ولا وجود لها
في الخارج بهذا المعنى لانه عند حصول الجزء الاول الجزء الثاني فائت واذا لم يكن امتداد هذه
الحركة موجودا لم يكن لمقداره هذا الامتداد وجود لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم المذهب
الخامس وهو مذهب الاشاعرة انه متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم لازالة الايهام كما يقال

آتيك طلوع الشمس فان طلوع الشمس معلوم ومجيئه موهوم فاذا قرن ذلك الموهوم بذلك
المعلوم زال الايهام ولو كان المجيء معلوما وطلوع الشمس موهوما يقدر الطلوع بالمجيء فيقال
طلوع الشمس حين مجيئك لمن عرف طلوع الشمس وعرف المجيء ولذلك اختلف الزمان بالنسبة
الى الاقوام فيقدر كل الموهوم بما هو معلوم مقدر عنده فيقول القاري آتيك قبل ان يقرأ ام الكتاب
والمرأة تثبت عندي قدر ما تغزل كبة ويقول الصبي يطبخ البيض اذا عددت ثلثمائة
فان الصبيان اول ما يتعلمون من العلوم الحساب او يصير تمر سنة اذا عددت ستين ويقول
التركي لبث عندي مرحلة وعلى هذا المقصد التاسع
في المكان وانما ذكرناه ههنا لانه من احوال الكم واشباهه اختلف في وجوده والحق انه موجود لوجوه
الاول انه يشار اليه بالاشارة الحسية بانه هنا او هناك والثاني انا نشاهد ان الجسم ينتقل
منه واليه الثالث انه قابل للتجزية اذ مكان النصف نصف مكان الكل الرابع انه يتفاوت
فمكان الكبير يزيد على مكان الصغير وكل ما هو على هذه الاوصاف الاربعة فهو موجود فينتج
المكان موجود وتمسك المنكرون عليه بانه لو وجد المكان لكان اما متحيزا او حالا في المتحيز
او لا متحيزا ولا حالا فيه والكل بط اما الاول فلانه لو كان متحيزا وكل متحيز له مكان فيتسلسل
الامكنة واما الثاني فلانه لو كان حالا في المتحيز فحلوله اما في المتحيز الذي هو متمكن فيه او في غيره
والاول بط لاستلزامه كون المكان في الجسم دون عكسه وكون المكان منتقلا بانتقال المتمكن ضرورة
انتقال الحال بانتقال محله وكلاهما ضروري البطلان والثاني ايضا بط لان حصول الجسم المتمكن في
العرض الذي هو مكانه اما ان يكون بالمداخلة فيلزم تداخل الاجسام لان الجسم المتمكن داخل في
العرض وهو داخل في جسم آخر فيكون الجسم الاول داخلا في الجسم الآخر وهو بط واما بالمماسة فيكون
المتمكن مماسا للعرض وهو حال في جسم آخر وكل جسم لا بد له من مكان فهو ايضا مماس لعرض آخر حال في
جسم ثالث وهكذا فيلزم التسلسل وعدم تناهي الاجسام وهو مستحيل واما الثالث فلانه لو كان
مشارا اليه والمكان مشار اليه بحيث من الثاني ان لا يكون مكانا وايضا فان المكان يجب ان
يكون مطابقا للمتمكن ويستحيل ان يكون مطابق الجسم جسما معقولا والجواب ان وجود المكان
ضروري وما ذكرتم تشكيك في البديهيات فيكون سفسطة لا يستحق الجواب وهذا كما نتقض
واما حله فمختار انه عرض قائم بغير المتمكن وحصول المتمكن فيه بالمماسة فانه عبارة عن السطح الباطن
الحاوي المماس للسطح الظاهر المحوي ولم لا يكون لذلك الجسم مكان آخر قلت لا نم فان كل جسم لا بد ان
يكون متحيزا والحيز اعم من المكان اذا عرفت هذا فاعلم ان المذاهب في ماهية المكان خمسة و
ضبطها انا نعني بالمكان ما ينتقل عنه الجسم واليه بالحركة والمستقر مع ذلك الجسم لجسم آخر فذلك الامر اما
ان يكون جزءا من الجسم واما ان لا يكون فان كان جزءا من الجسم فاما ان يكون هيولى او صورة وان

لم يكن جزءا له ولا شك انه يجب ان يكون مساويا له فلا يخ اما ان يكون عبارة عن بعد
مساوي لابعاده فيه يشغله بالحصول فيه اما موجود او مفروض واما ان يكون عبارة عن السطح
الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فذهب الى كل واحد
منها ذاهب لان المكان يجب ان يكون خارجا عن المتمكن والا لامتنع بالضرورة
ضرورة امتناع انفكاك الكل عن الجزء فيكون من مقولة الجوهر لا الاين واستدل من قال انه
هيولى بان المكان يتعاقب عليه اشياء من المتمكنات والمادة يتعاقب عليها اشياء
وهي الصور فالمكان هو الهيولى ومن قال انه الصورة بان المكان هو المحدد للشيء الحاوي
والصورة كذلك والدليلان معارضان بما عرفت لانا نقول لو كان المكان هيولى او
صورة لانتقل بانتقال الجسم واللازم بط مع انهما لا ينتجان لانهما من موجبتين في الشكل الثاني فلا يتجه ان مركبان ص
وان صححنا وقالوا المكان يتعاقب عليه الممكنات وكل ما يتعاقب عليه الاشياء فهو الهيولى
والمكان حاو وكل حاو صورة لم يكون كلية الكبرى ممنوعة وان قالوا المكان محدد حاو بالذات
والصورة ايضا كذلك والحاوي بالذات لا يتعدد فينعكس الكبرى كلية وينتج من الشكل
الاول المطلوب قلنا لا نم ان الحاوي بالذات لا يتعدد فانه لا استحالة في اشتراك اثنين في
لازم لها وهو الحواية بالذات واعلم ان القول بان المكان هو الهيولى او الصورة منسوب
الى افلاطون فانه ذهب الى ان المكان هو البعد والفضاء وكان يسمي ذلك تارة بالهيولى و
تارة بالصورة واطلاق هذين اللفظين على الفضاء بالمشابهة والتجوز لان الهيولى ذاته باقية
ويرد عليها احوال متنافية وصفات متلاصقة والفضاء ايضا امر واحد لا يتغير ولا يتبدل ويتوارد
عليه الاجسام ويتبدلها فكان يشابها الهيولى من هذا الوجه فلاجله سماه بالهيولى ولان الجوهر الجسماني
انما امتاز عن الجواهر المجردة العقلية لاجل كونه قابلا للابعاد الثلثة فتلك الابعاد الثلاثة من جزء
الصوري لماهية الجسم فلما كان الفضاء عبارة عن هذه الابعاد المختصة سماه بالصورة فقد ظهر
مما لخصناه ان المكان اما الفضاء واما السطح لانه حال الكان ومنطبق عليه ولا يمكن ذلك الا
بالملاقاة والمماسة اما بالتمام فهو البعد واما بالاطراف فهو السطح والقائلون بانه هو البعد فريقان
احدهما المتكلمون يقولون هذا الفضاء بعد موهوم وعدم محض ونفي صرف يسمونه بالخلاء والفرقة
الثانية الفلاسفة يقولون هذا الفضاء بعد متطور موجود بنفسه قائم بنفسه غير قائم بجسم ويحصل فيه
ونعم القول هو اختيار افلاطون واكثر من تقدمه من الحكماء وهؤلاء فريقان منهم من يقول لا امتناع في
بقاء هذا الفضاء خاليا عن الاجسام ومنهم من يقول ان ذلك ممتنع واذا عرفت ان المكان
اما او الفضاء على سبيل منع الخلو فلنا ان نبطل كل منهما لاثبات الاخر اما متطور او موهوم السطح
ففيهما ثلث احتمالات الاحتمال الاول انه هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر

للمحوي وهو مذهب ارسطاطاليس وجمهور اتباعه كابي نصر وابي علي وهو المستند لو اعلمه
بانه لو لم يكن هو السطح لكان هو الفضاء لما مر انه موجود من الوجوه الاربعة واما ان
يكون متطورا وهو الفضاء بط لوجهين الاول انه لو كان المكان هو البعد فالبعد اما ان يقبل
الحركة واما ان لا يقبلها فان كان قابلا للحركة وكل ما يحرك فانما يتحرك من مكان الى مكان فللمكان
مكان آخر والكلام في الثاني كما في الاول فيلزم القول باثبات امكنة غير متناهية يكون كل
واحد منها نافذا في الاخر وذلك مح لان مجموع تلك الامكنة الغير المتناهية والابعاد المتداخلة
ابعاد وكل بعد قابل للحركة فذلك المجموع قابل للحركة وكل ما كان قابلا للحركة فحركته انما تكون من
مكان الى مكان فللمجموع تلك الابعاد الغير المتناهية مكان فذلك المكان من حيث انه فرد
من افراد المجموع يجب ان يكون داخلا فيه ومن حيث انه ظرف للمجموع يجب ان يكون
خارجا عنه فيلزم كونه داخلا في جملة الابعاد وخارجا عنها هف وان لم يكن قابلا للحركة فيلزم
ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لان البعد للجسم ومنع الجمع مع الجزء يستلزم منع الجمع مع الكل
واللازم بط وكذا الملزوم وجوابه انا نختار انه لا يقبل الحركة قوله فلا يقبلها الجسم ايضا
لاشتمالها على البعد قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو كان البعد الذي في حيز الجسم غير قابل
للحركة وهو مم ولم لا يجوز ان يقال البعد المجرد وهو الفضاء غير قابل للحركة والبعد الذي يكون في
المادة وهو بعد الجسم يكون قابلا للحركة لان الشرط في كون البعد قابلا للحركة في كونه لكونه
في المادة لا يقال ماهية البعد من حيث هي هي اما ان يقتضي الحلول فلا يوجد بعد مجرد و
اما ان يستغني عنه فلا يجوز ان يحل فيه اصلا لانا نقول هذا مبني على ان البعد حقيقة
نوعية افراده متماثلة ولم لا يجوز ان يكون جنسا مقولا على مختلفات الحقائق فيكون بعض
انواعه مستغنيا عن المحل وبعضها محتاجا اليه الثاني انه لو كان المكان بعدا لزم
من حصول المتمكن في المكان تداخل البعدين واللازم بط فكذا الملزوم واما الملازمة فلان
البعدين اذا حصل مع ذلك البعد الذي هو المكان ففي تلك الحالة ان بقي البعدان معا او عدما
معا او بقي احدهما وعدم الاخر والقسم الثاني بط واللازم ان يكون المتمكن المعدوم بانعدام
البعد اللازم له حاصلا في المكان المعدوم وانه ضروري البطلان وكذا الثالث واللازم
ان يكون المتمكن المعدوم حاصلا في مكان موجود او بالعكس وكلاهما بط فتعين القسم الاول
وهو اما ان يتحد البعدان وهو بط لما عرفت من بطلان اتحاد الاثنين او لا يتحدا فيكون
اخل كل واحد من ذينك البعدين اعني بعد المتمكن وبعد المكان باقيا حال النفوذ فيلزم التداخل
واما بطلان اللازم فلوجوه احدها الضرورة واستعلم ان دعوى الضرورة في محل النزاع
لا يسمع وثانيها انه لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم في حيز خردلة واللازم بط فكذا الملزوم

ولما الملازمة فلان امتناع التداخل حكم ثبت للمتحيز بذاته لان معناه هو انه يجب ان يكون
كل واحد من المتداخلين منفردا بالحيز عن الحيز الآخر وهذا المعنى انما يعقل فيما يكون لذاته
المخصوصة اختصاص بحيز معين وجهة معينة وهو المتحيز بذاته وكل متحيز بذاته هو البعد لان
الجسم متحيز وتحيزه ليس لاجل الهيولى لانها في حد ذاتها مجردة عن الوضع والتحيز كما سيجي ويمتنع
كونها علة للتحيز ولا لاجل الصورة لان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل حيزا اكبر ثم يتكاثف
فيشغل حيزا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية بحالها فعلمنا ان الصورة الجسمية ليست لذاتها
مقتضية للتحيز ولا لاجل شيء من سائر الاعراض سوى المقدار كاللون والطعم واللين و
الصلابة والملاسة والخشونة وغيرها لانها لا تستقل بالاحياز بدلا بالذات فالمقتضي للتحيز هو
البعد فقط واذا فرضنا ان البعدين لا يقتضيان امتناع تداخلهما ولا شيء من اجزاء الجسم وسائر
اعراضه يقتضيه لما امتنع ان يجوز اجتماع جميع الاجسام بل جميع العالم في حيز خردلة وذلك ما ادعيناه
واما بطلان اللازم فلانه مستلزم لرفع الامان عن البديهيات ولقائل ان يقول لم لا للامان
ان شيئا من سائر اعراض الجسم ليس مقتضيا لامتناع التداخل ولم لا يجوز ان يكون الكثافة
التي يشتمل عليها الجسم مقتضية له لتكثف الجسم كلما كان الكثف اقوى في ممانعة النفوذ
والبعد المجرد لما لم يشتمل على شيء من الكثافة فلم يمتنع عليه التداخل سلمنا ذلك لكن لا يلزم من بطلان
الكل الافرادي بطلان الكل المجموعي فلم لا يجوز ان يكون المركب من الهيولى والصورة الجسمية
على سائر الاعراض مقتضيا لامتناع التداخل ويكون هو محلا من احكامه وثالثها انه لو جاز ذلك
لارتفع الامان من الوحدة الشخصية واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة انه لو جاز تداخل
البعدين مع ان الماهية واحدة والاشارة الحسية اليهما واحدة جاز ان يكون البعد المشار
اليه كذراع مثلا بعدين متحدان في الماهية والاشارة كذا ذراعين ليس ان يكون اولى من
ان يكون ثلاثة او اربعة ويلزم من تجويز ان لا يكون البعد الواحد المشار اليه واحدا بل ابعادا
غير متناهية بل جاز ايضا ان يكون الشخص الواحد للانسان اشخاصا غير متناهية
فيرتفع الامان عن الوحدات الشخصية ورابعها ان تداخل البعدين مستلزم لاجتماع المثلين
وقد ابطلناه وسنبطل بوجه ايضا وتقريره هاهنا انه لو اجتمع البعدان متماثلا الماهية في
مادة واحدة لم يتميز احدهما عن الآخر بشيء من الذاتيات لاتحادهما في الذات ولا بشيء
من العوارض سواء كانت لازمة او مفارقة لانه متى اجتمع المثلان في مادة واحدة
فعروض العارض لاحدهما ليس باولى من عروضه للآخر فاذن يكون عارضا لهما جميعا
واذا كان ذلك العارض مشتركا بينهما استحال ان يكون سببا للتمييز فلا يتميز احدهما
عن الآخر في تشخصه فيرتفع الاثنينية ويحصل الاتحاد وقد ابطلناه وفيه نظر لا عرفته

وسوا

109

وسوان عدم الامتياز في نفس الامر ممنوع لجواز امتيازهما بالعوارض وان خفي السبب المفارق
ع اختصاص كل بعارض وعندنا لا يفيد ويرد هاهنا ان البعد الذي هو المكان لم يتعين ولم يتخصص باعتبار
كان قابلا لتوارد الاجسام والبعد الحال في الاجسام لم يتخصص باعتبار كان قابلا للحركة والسكون
امتياز النفوس الناطقة بعد المفارقة عن الابدان مع اتحادها في الماهية ثم ان ناصري مذهب الافلاطون
اجابوا عن هذين الوجهين اما عن الاول فباختيار الجزء الثاني من المنفصلة التي ادعاها المدعي وهو
ان البعد لا يقبل لذاته الحركة قوله فيلزم ان لا يقبلها الجسم ايضا لاستلزامه البعد ومنع الجمع مع اللازم
ن مستلزم لمنع الجمع مع الملزوم قلنا الملازمة ممنوعة وانما يلزم هذا لو كان البعد الذي هو المكان
والبعد الذي هو في الجسم متحدين بالماهية وليس كذلك بل هما مختلفان بالماهية لاقتضاء احدهما القيام
بالمادة والآخر القيام بنفسه واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات قوله وما يقال الى آخره اشارة
الى دليل آخر يستدل به على ان المكان ليس هو البعد المجرد وجوابه اما تقرير الدليل فهو ان ماهية البعد
من حيث هي هي مقتضية للقيام بالمحل ومحتاجة اليه والا استغنت عنه فلا تحل فيه لان معنى الحلول
هو ان يحل شيء في شيء آخر محتاج اليه بالذات فيتحدان بالاشارة الحسية وكل ما هو مقتض لذاته
القيام بالمحل يمتنع ان لا يكون مجردا الا انه لا ينفك القيام فيمتنع لامتناع تحقق الشيء مع عدم لازم
الماهية يمتنع وجود البعد المجرد فضلا عن كونه مكانا للشيء لا يقال لا نم ان البعد اذا لم يقتض لذاته
تشغنا القيام بالمحل استغنى عنه بالذات لجواز ان يكون كل واحد منهما يعرض للعارض منفصل لانا نقول معنى الا
بالذات عدم الاحتياج الذاتي وبينهما تقابل السلب والايجاب فيمتنع الواسطة بينهما واما تقرير جوابه
فهو ان هذا الدليل انما يتم لو كان البعد واحدا بالنوع لتكون افراده متساوية في مقتضى الماهية ونحن
لا نسلم ذلك بل هو عندنا واحد بالجنس وافراده مختلفة بالحقيقة فيجوز ان يكون بعضها مقتضيا التجرد
واما عن الثاني فبمنع الملازمة اذ لا يلزم من كون المكان بعدا اجتماع البعدين في الجسم على تقدير حصول
الجسم في المكان وغاية ما يلزم على هذا التقدير اجتماع بعدين احدهما يكون في الجسم ويلازمه والآخر يكون الجسم
فيه ويفارقه مفارقة بين المتمكن والمكان وما ذكرتم في بطلان اللازم بتلك الملازمة لا يدل على بطلان
هذا اللازم اما الضرورة فلانها لا تقضي بامتناع الجمع بين بعدين هذا شأنهما فكيف وهو في محل النزاع
فلا يجري فيه دعوى الضرورة نعم انها قاضية بامتناع الجمع بين البعدين في جسم واحد ونحن لا ندعي
هنا واما جواز تداخل العالم في حيز خردلة فلانه انما يلزم من تجويز تداخل بعدين كما بينا في الجسم ونحن لا
نجوز ذلك واما جواز كون الذراع ذراعين فلان البعدين في الذراعين حالان ونحن لا نجوز اجتماعهما
بل انما نجوز اجتماع جسمين احدهما حال والآخر محل ولما كان مرجع هذين الدليلين الى امر واحد وكذا منعهما
اكتفى بمنع احدهما عن الآخر واما اجتماع المثلين فلانا لا نم ان البعد الحال والمحل مثلان بل مختلفان بالحقيقة
يقتضي احدهما القيام والآخر التجرد وحاصل الشبه الثالث منع تماثل البعدين اذ من نوع تماثلهما ممنوع

على كون المكان سطحاً الاول ان المكان قد يكون سطحاً واحداً كالطير في الهواء فان جميع ما احاط به
هو سطح الهواء وقد يكون متعدداً المتمم منه مكان واحد كالماء في الزيت فانه مكانه مركب من سطحين
احدهما سطح الارض تحته والآخر سطح الهواء الثاني ان بعض هذه السطوح قد يكون متحركا وبعضها ساكنا
كالحجر الموضوع في الارض والماء يجري عليه وكذا الماء في النهر عند هبوب الريح عليه الثالث ان الحاوي
والمحوي اي المكان والمتمكن قد يكونان متحركين متخالفين في الجهة او متوافقيها كالطير يطير والريح تهب و
كالسمك في الماء والماء يجري وقد يكون الحاوي متحركا والمحوي ساكنا كالحال في الارض والفلك وقد يكون
بالعكس كالطير يطير والهواء يقف وهذا المثال لامكان اسم على مذهب القائلين بكون المكان سطحاً
لانهم يمنعون الخلاء فحركة الطير يستلزم خرق الهواء ويلزم منه حركته ثم يمكن ان يفرض كرة تماس محدبه كرة ومقعره
اخرى وتتحرك من وحدها   الاحتمال الثاني   الاحتمال الثاني ان المكان بعد موجود ينفذ
فيه الجسم وهو مذهب افلاطون وهذا يشتمل على مقامين المقام الاول انه موجود ويدل عليه انه متقدر
في نفسه اي قابل للتقدير بالنصف والثلث والربع وغيرها لانا نعلم بالضرورة ان البعد الذي بين
احد طرفيه الى الآخر وعلى هذا القياس وكل ما هو متقدر في نفسه موجود اذ لا يكون عدم نصف عدم
او ثلثه او ربعه وانه متفاوت لان البعد الذي بين طرفي الطاس اقل مما بين جداري الطنبه وهو اقل
مما بين جداري المدرسة وهو اصغر مما بين السماء والارض وكل متفاوت موجود اذ لا يكون عدم اقل من
عدم آخر ينتج هذان الدليلان ان البعد موجود وقد يجاب عنهما بمنع الصغرى فان المقدر والمتفاوت
هو بعد الجسم الذي يحيط به الطاس مثلا او بعد مقعر الطاس واما البعد الذي يفرض بين طرفيه وهو وبيانه
قائم وهمي محض ينزع من احد هذين المحسوسين المقام الثاني ان المكان هو البعد الذي ينفذ فيه الجسم
لا السطح والمثبتون فريقان فريق زعموا انه ضروري ولا حاجة الى الاستدلال لانا اذا فرضنا انتقال
الطاس والماء الذي فيه بقي البعد الذي فيه الماء حتى لو فرضنا مكان الطاس جسما آخر وفوق ذلك الجسم جسم
آخر حكم العقل بالضرورة ان ذلك الجسم الفوقاني في مكان الماء ولهذا قالت الفقهاء لو انهدمت الكعبة
والعياذ بالله ونقل ما هناك من الخشب والحجر والتراب بالكلية ولم يبق الا الفضاء الصرف كانت القبلة
الا ذلك الفضاء سواء قلنا انه خلاء او ملاء لان الهواء الذي ينتقل اليه لا يكون قبلة لجواز انتقاله الى حيز
آخر بل القبلة هو الفضاء الذي فيه الهواء وفريق زعموا انه نظري ولهم في الاحتجاج طريقان الطريق الاول
ان يحتجوا على فساد قول اصحاب السطح لئلا يلزم من ذلك صحة القول بالابعاد فقالوا المدعى ان المكان
هو البعد الذي ينفذ فيه الجسم لانه لو لم يكن كذلك لكان المكان هو السطح اذ لا قائل بالفصل وهو باطل لوجوه الوجه
الاول انه لو كان السطح والسطح لا يقوم بنفسه بل بالجسم وكل جسم لا بد له من مكان فالجسم الذي سطحه
مكان لآخر لا بد له من جسم آخر سطحه مكان له ولا بد لذلك من جسم آخر وهكذا الى غير النهاية فيلزم عدم تناهي
الاجسام وهو باطل لما سنذكر لا يقال لا نم ان كل جسم له مكان نعم لكل جسم وضع فيجوز ان ينتهي

الاجسام

الاجسام الى جسم لا مكان له فان الفلك الاقصى المحيط بجميع الاجسام المحدد للجهات ذو وضع
ولا مكان له لانا نقول الدليل على ان لكل جسم مكانا ان كل جسم متحيز وهو بالاتفاق لان الحكماء
باسرهم لما اثبتوا الحيز الطبيعي قالوا نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في حيزه وهذا احكم في المحدد
وغيره وكل متحيز متمكن لان التحيز هو كون الجسم مشارا اليه بانه هنا او هناك وهما المكان فلو لم يكن المحدد
في مكان كان هنا قضا لذلك كيف والمحدد وان كان ساكنا حركته وضعية لا تخرجه عن الحيز عنده لم الآن
بعضه بل النقط المفروضة في السطح الاعلى منه لا يسكن انها تكون بحيز احاطة الاستدارة ولا يبتني …
الحركة الا انها تستبدل الامكنة وينتقل من حيز الى حيز فما يكون فوق الارض وما … تحت
يكون تحتها ولهذه العلة والضرورة بحكم ببطلان كون كل جزء من الجسم في مكان مع ان الجسم بكليته لا يكون متمكنا
هذا وليقائل ان يقول لا نم ان كل متحيز متمكن والتحيز عندنا هو ما يتميز به الاجسام في الاشارة الحسية
وايضا المحدد انما يتميز في الاشارة الحسية بنسبتها الى الامور الداخلة في المحدد لا الى الامور الخارجة عنه
فالمحدد له وضع وحيز ولا مكان له الوجه الثاني لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن حين هو
ساكن وسكون المتحرك حين هو متحرك واللازمان باطلان ضرورة فكذا الملزوم بيان الملازمة الاولى انا
لو فرضنا طائرا واقفا في الهواء والهواء يهب عليه او حجرا واقفا في الماء والماء تجري عليه فهما ساكنان و
يلزم تحركهما لان الحركة عبارة عن تبدل الامكنة فلو كان المكان السطح لكان الحركة عبارة عن تبدل السطوح
فلما حصل لهذين الجسمين استبدال سطح باخر وانتقال من واحد الى آخر لزم كونهما متحركين مع انهما ساكنان و
بيان الملازمة الثانية ان النجم متحرك ويلزم سكونه لانه غير مستبدل للسطوح فان السطوح المختصة به امواج من
فلكه ويتحرك بحركته وامواج من كرة الاثير وهي يتحرك بحركة فلكه مسابقة وان لم يكن في طبعه ميل مستدير وكذا
اذا وقع في صندوق جسم بحيث يماس جميع الصندوق جميع ظاهر ذلك الجسم حتى نقلنا ذلك الصندوق
من بلد الى بلد آخر فقد انتقل ذلك الجسم الذي فيه الى ذلك البلد الآخر ويكون متحركا مع انه لم يتبدل سطوحه
واذا قلنا المكان هو البعد او الفضاء لم يلزم شيء منهما لان ذلك الفضاء باق ما دام الجسم ساكنا ولو تحرك استبدل
فضاء آخر لا يقال الملازمتان انما تتمان لو كان الحركة عبارة عن استبدال السطوح ونحن لا نقول به بل
هي عندنا عبارة عن تغير النسبة الى الامور المتغيرة والامر هنا كون الجسمين المتحركين بحيث لا تتغير نسبتهما
ساكنين بل الى الامور الثابتة وح لا يلزم هنا كون الساكن متحركا عند تبدل السطوح المحيط به لان نسبته مع الثابتات
باقية بل يكون ساكنا ولا كون المتحرك ساكنا لا تتغير نسبته مع الثابتات فان النجم والصندوق عند
حركتهما وان لم تتغير نسبتهما الى السطوح المحيطة بها المتحركة التي تتغير بالنسبة الى الامور الثابتة الساكنة فان النجم
يحاذي البلاد المشرقية اولا ثم يزول محاذاته عنها ويحاذي البلاد المغربية الى هذين الاعتراضين اشار
بقوله وقد يجاب الى آخره لانا نقول الحركة عبارة عما ذكرتم بشرط ان تغير النسبة معلل بالحركة لان نسبة
انما تتغير نسبة الجسم الى الثابتات بواسطة كونه متحركا ويلزم من هذا ان يكون عدم تغير النسبة وهو ثباتها بسبب

الجسم الذي [illegible]

معللا بعدم الحركة وهو السكون لانه انما يبقى نسبة الجسم الى اثباتات بكونه
ساكنا فلا يجوز ان يكون الحركة عبارة عن تغير النسبة الى الثباتات فيكون عبارة
عما ذكرنا من التغير ويلزم المحذوران المذكوران والى هذا الجواب اشار بقوله و
الجواب الى قوله لا نعرف حقيقتها ولقايل ان يقول على هذا الجواب لا يلزم من بطلان
كون حقيقة الحركة هو التغير المذكور صحة كون حقيقتها هو استبدال الامكنة لجواز ان يكون
حقيقتها امرا اخر لا هذا ولا ذاك وهو الحق لان حقيقتها عند المحققين كمال اول لما هو
بالقوة من حيث ما هو بالقوة وهو امر مستمر من اول المسافة الى اخرها وذلك
لان للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت صورة
كونها في المكان الاول في الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال وارتسمت صورة كونها
في المكان الثاني فيجتمع الصورتان في الخيال ويشعر الذهن بهما معا على انهما شي واحد
ممتد وهذا انما يكون في الذهن واما في الخارج فحقيقته كون الجسم بين المبدا والمنتهى
بحيث لا يكون قبله ولا بعده فيه وهو حالة بوجوده مستمرة ما دام الشي يكون متحركا وهذا
يسمى بالتوسط ويسمى الامر المستمر ذهنيا كان او خارجيا بغير احيانا فهم قد تتغير حدود
المسافة بالعرض وليس نفس استبدال المكان من لوازمه لان المتحرك انما يكون
بالفعل اذا لم يصل الى المقصد وما كان كذلك فقد يبقى شي بالقوة يخرج الى الفعل بعد
المكان في الحركة الانية وح لا ينفع منع الملازمة ولا يتم دستكم على ما ذكرناه في منع الملازمة
انا ذكرناه سندا فلا يجدي دفعه واعلم ان استبدال المكان على وجه يكون مبدا
التحرك وعلى هذا لا يلزم شي منها الوجه الثالث انه لو كان المكان هو السطح لزم ان
لا يكون المكان مساويا للمتمكن واللازم بط فكذا الملزوم واما بيان بطلان اللازم
فلان المكان منطبق على المتمكن والمتمكن حال فيه فيجب ان يكون مساويا له لطنون ما
لم يتعرض له المصنف واما بيان اللزوم فمن وجوه احدها انا اذا اخذنا شمعة وجعلنا
كرة فالسطح المحيط بها يكون اصغر لما ثبت في الهندسة من ان اوسع الاشكال هو
الدائرة ونقصنا ذراعا فاذا جعلناها صحيفة رقيقة طولها عشرة اذرع فعرض
كذلك كان السطح المحيط بها اضعاف ذلك فيزداد المكان مع ان المتمكن باق
بحاله وايضا اذا جعلنا تلك الشمعة المدورة قطعا كثيرة فقدر المجموع من القطع يكون
مساويا لمقدارها قبل التقطيع لكن السطوح المحيطة بتلك القطع اكثر من السطح المحيط بالمجموع
قبل التفريق وثانيها ان الماء الذي في القربة مكانه هو جميع السطح الباطن من القربة
المماس له فاذا صب منها بعض الماء وغاض من جميع السطح الباطن من القربة

111 محيطا بالتي فيها من الماء فقد انتقض المتمكن مع ان المكان باق كما كان وثالثها انا اذا
فرضنا جسما مكعبا متساوي السطوح فان مكانه هو السطح فاذا نقرنا في كل واحد من
جوانبه نقرا عميقة واسعة ينتقص جرم المتمكن ولزم من انتقاصه ازدياد السطوح
المحيطة فثبت بهذه الوجوه انه لو كان هو السطح لزم ازدياد المكان مع انتقاص المتمكن
واما اذا قلنا ان المكان هو البعد فلم يلزم شي من هذه اللوازم واذ قد عرفت هذا فنقول
قد ثبت بما ذكرنا ان المكان هو البعد والا لكان هو السطح لان المكان اما بعد او
سطح على سبيل منع الخلو ونقيض كل من طرفي مانعة الخلو يستلزم الاخر واللازم
بط لما مر من الوجوه الثلاثة فكذا الملزوم فثبت مدعاه ومنها وجه اخر يدل على
بطلان ما يدعيه ارسطو من ان كل مكان هو السطح وبعضها على مرجوحيته وبعضها
على اثبات كون المكان هو البعد من غير ابطال لكونه سطحا فيتنا يدل بها فذهب
من قال انه هو البعد ولهذا غير العبارة الى قوله ومما يؤيد الى اخره فمنها انا نعلم بالضرورة
ان المكان الذي خرج عنه الحجر يملاه هواء مثلا لم يبطل والسطح المحيط بذلك الحجر
قد بطل فينتج ان المكان الذي خرج منه الحجر يملا وهو ليس هو السطح المحيط به بالكلية
والمكان كذلك وان قال المكان الذي خرج منه الطير في الهواء لم يبطل والسطح
المحيط به قد بطل بمنع الصغرى ومنها ان المكان يقصد المتحرك بالحصول فيه وهذا معلوم
بالضرورة وكل ما هو مقصد المتحرك بالحصول فيه فهو موجود لما صرح به ابن سينا في ابطال
كون الجهة موجودة وسيجي بيانه في اثبات محدد الجهات ينتج المكان موجود ويجعل
هذه النتيجة كبرى قياس كقولنا المكان الذي يقصده الخفيف المطلق بان ينطبق
محيط المحدد مكان ينتج المكان الذي الثقيل المطلق او الخفيف المطلق موجود ثم نضم
هذه النتيجة الى قولنا والسطح المحيط بهذا الثقيل او الخفيف ليس موجودا ينتج
المكان الذي يقصده الثقيل المطلق او الخفيف المطلق ليس هو السطح وقد علم ان
كل مكان هو السطح فيكذب قوله فالمكان الذي يقصده الثقيل السافل فيه للنتيجة ومنها
ان المتمكن مالي مكانه وذلك انما يتصور بان يحل كل جزء من المتمكن في جزء من المكان
ولو كان المكان عبارة عن السطح الباطن من الحاوي لم يكن لاجزاء الاجسام مكان
فيكون الجسم في المكان بسطحه لا بحجمه ولو جعل عبارة عن البعد يكون لاجزاء الاجسام مكان
ويكون الجسم في المكان بحجمه فما قلنا اولى ومنها ان اختلاط البسائط بعضها بالبعض
قد يكون سببا للاشتباه وانما يزول ذلك الاشتباه برفع شي بعد شي من تلك
المختلطات حتى لا يبقى الا ذلك البسيط فح تميز عن تلك الاشياء والبعد المقطور

من هذا التقبل فانا نعلم بالضرورة انا اذا انوبينا خروج الماء عن الاناء وعدم دخول جسم آخر فيه كان بين اجزاء الاناء بعد موجود قطعا وذلك يقرر ثنا ان ذلك البعد ايضا كان موجودا عندما كان فيه جسم وهذا الدليل يدل على ان المكان هو البعد نظري ومنها ان الجسم الذي لم يتغير ومحرك بسبب سطحية الى المحيط والمحاط واحد فالحكم بان المحيط بحده به مكان او المحاط يمتنع ويمكن فيه لا بكان له تحكم وليس تراعنا في مجرد التسمية بل في حقيقته بخلاف ما ذهبنا اليه فانه لا تحكم فيه فيكون اولى

الاحتمال الثالث في المكان انه البعد المفروض ويسمى بالخلا واصحاب الخلا فريقان منهم وهم الاكثرون يزعمون ان الخلاء ليس امرا وجوديا بل هو امر عدمي وحده المصطلح بان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما وبيانه انه يجوز وجود جسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما فذلك الامر المفروض بين الجسمين هو الخلاء وفريق منهم يزعمون انه امر وجودي قابل ان الابعاد الثلثة اذا حصلت في المادة حصل الجسم في ذلك وان لم يحل فيها كان ذلك خلا والخلا بالمعنى الاول جوزه المتكلمون ومنعه الحكما قاطبة وبعض المتكلمين حتى زعم بعض الكرامية لو ارتفعت الاجسام فيما بين السماء والارض لتحرك احديها الى الاخرى والتصقتا لا مرانه ينقدر في نفسه وكل ما هو كذلك فهو موجود وقد عرفت ما فيه وبالمعنى الثاني جوزه افلاطون واتباعه من الحكما ومنعه ارسطاطاليس واتباعه وهذا في الخلاء داخل العالم واما خارج العالم فجوازه متفق عليه بين المتكلمين والحكما والنزاع في التسمية فبعض الحكما يقولون انه عدم محض تثبته الوهم والمتكلمون وقدما الحكما يقولون انه بعد ومعتمد المتكلمين في اثبات الخلاء وجهان الاول انه يمكن وجود صفحة ملسا والا لزم اما عدم اتصال الاجزاء او ذهاب الزوايا الى غير النهاية وكلاهما باطل اما لزوم احد الامرين فلان عدم الملاسة اما لحصول المسافة بين الاجزاء وهو الامر الاول او لاختلاف الاجزاء في الوضع بان يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض ولا يلزم ان يكون الاختلاف بعضايح حينئذ وليس لانه خلاف الفرض وتثبت المدعى فيكون لاجل ذهاب الزوايا الى غير النهاية وهو الامر الثاني واما بطلان الامر الاول فلانه يجب ان تكون بين كل منفذين سطح متصل والا تركب كل سطح من اجزاء لا تتجزى متناهية وانتم لا تقولون به ويعود الكلام في ذلك السطح واما بطلان الامر الثاني فلاستلزامه عدم تناهي الابعاد ويمكن ايضا تماس هذه الصفحة الملسا بصفحة اخرى ملسا مثلها والا لم يكن التماس الا بالاجزاء التي لا تتجزى وهو ممنوع عندكم ويمكن ايضا رفع احدى الصفحتين عن الاخرى بحيث يرتفع جميع جوانبها عن جميع جوانب السفل دفعة واحدة اذ لو ارتفع بعض اجزائها

دون البعض لزم التفكك في اجزاء الصفحة العليا لان البعض الاول اذا ارتفع فقد تحرك الا فوق فلو بقي البعض الثاني مماسا كما كان مماسا قبل ذلك وجب ان لم يتحرك اصلا او الجسم او تحرك ايضا جانبه ولم يتحرك الاخر اصلا لزم ان ينفك كل واحد من نصفي البعضين عن الاخر كما قاله الحكماء في ابطال الجزء من تفكك الرحى والتفكك باطل لانه مما يشهد الحس بفساده لا سيما اذا وضعنا انامل اصابعنا على صفحة ملسا ورفعناها فلو لم يرتفع دفعة لزم تفرق الاتصال المولم والحس يكذبه وايضا لو فرض وقوع التفكك فنقول الجزء الذي صار لا مماسا دفعة اما ان يكون منقسما فيكون صفحة فلها جوانب واطراف هي جميع جوانبها واطرافها ارتفعت دفعة فثبت جواز ارتفاع صفحة ملسا عن اخرى دفعة واما ان يكون غير منقسم فيلزم تركب الصفحة من اجزاء لا تتجزى وهو باطل عندكم فثبت جواز ارتفاع صفحة ملسا عن اخرى مثلها بالكلية فاذا ارتفعت احديهما عن الاخرى بعد تماسهما يلزم خلو وسطهما عن الملا وهو المطلوب بيان الملازمة انه لو لم يخل الوسط وكان فيهما جسم آخر فذلك الجسم لا يجوز ان يكون قد كان فيهما حال المماسة والا لزم التداخل لانا فرضنا مماسة السطحين بل يكون قد انتقل الى الوسط من الخارج ولا يجوز ان يكون انتقاله من المسام لما بينا انه يلزم ان يكون بين كل منفذين سطح متصل والا لزم التركب من اجزاء لا تتجزى متناهية وهو خلاف مذهبكم ويرجع الكلام الى ذلك السطح فيكون من الجوانب فيتحرك بالتدريج الى الوسط فحال وصوله الى الطرف كان الوسط خاليا وهو المطلوب وهذا الدليل لا يتم على مذهب المتكلمين لجواز ان يكون الصفحة غير متصل بل نقطا مجتمعة بينها مسام صغار تنفصل الهواء الى الوسط من المسام او يخلق الله تعالى في الوسط جسما دفعة عين ارتفاع الصفحة ولا على مذهب الحكماء لان الارتفاع تدريجي لكونه حركة وكل حركة زمانية منقسمة الى غير النهاية ففي زمان ارتفاعها يتحرك الهواء من الجانب الى الوسط فلا يلزم القول بالخلاء ويمكن ان يقال بان ابن سينا معترف بان الا وصول الى منتوف اذا رفعنا الصفحة حصل اللامماسة ومن دفعته الى آنية ويلزم خلو الوسط في ذلك الآن لان الحركة تدريجية فيبطل الزمانية ولهذا اجاب الامام في الاربعين لا سؤال على هذا الدليل على اصول الحكماء واما على اصول المتكلمين فعليه سؤال الثاني ان الخلاء موجود لانه لو لم يكن الخلاء موجودا لتصادمت اجسام العالم بحركة بقة واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم بيان الملازمة لولا الخلاء وتحركت بقة فاما ان ينتقل الى مكان فارغ وهو خلاف التقدير او ينتقل الى مكان مملو وح فاما ان ينتقل الجسم الذي فيه منه او لا فان لم ينتقل منه مع انتقال هذا الجسم اليه لزم التداخل المحال وان انتقل منه فاما ان ينتقل الى مكان البقة وهو ح لاستلزامه الدور لان انتقال البعد الى مكان ذلك الجسم مشروط بانتقالها الى مكانه واما ان ينتقل الى مكان جسم آخر والكلام فيه كما في الاول فيلزم ان تتدافع الاجسام باسرها حتى يلزم من حركة بقة تصادم السموات والارض وما فيها ويلزم حركة الجسم الذي حلفها الى مكانها والجسم الذي خلف ذلك الجسم

الى مكانه الى ان تتسلسل وهذا الدليل ايضا لا يتم على مذهب المتكلمين لجواز ان يعدم
المجاور الجسم الذى فى المنتقل اليه وتوجد جسما اخر فى المنتقل عنه على تقدير كون العالم مملوا
وتحرك بحيث حينئذ لا على مذهب الحكما ما ما اولا فلانهم ان تجاوزوا ان لا ينتقل الجسم
الذى ينتقل البتة الى مكانه ولا يلزمهم التداخل لان الجسم عندهم مركب من الهيولى و
الصورة والهيولى ليس لها فى ذاتها مقدار وهى قابلة لجميع المقادير يعنى مقدارا اصغر و
ليس اكبر وبالعكس فيجوز ان يدفع حركة البتة الهواء الذى قدامها وهو سواء اخر ولمتقدم ذلك
الى خيث لا يطيع عنه الهواء المتقدم للدافع فيتلبد الموج من المندفع ويضغط الى قبول حجم اصغر واما
ما خلفها فيكون بالعكس بعضه يجذب بعضه وبعضه يعصى فلا يجذب فيحلل ما بينهما الى حجم
اكبر فلا يتم الزامهم بهذا الدليل الا بابطال التخلخل والتكاثف وفيه بحث سيجئ فى مباحثه لا
يقال القول بالتخلخل والتكاثف مستلزم للخلاء لان التخلخل عبارة عن كثرة الخلاء بين الاجزاء
والتكاثف عن قلته بينها لانه لا يتم ذلك على مذهبهم لانهم يقولون التخلخل عبارة عن لبس الهيولى
مقدارا اكبر وخلع اصغر والتكاثف بالعكس واما ثانيا فلانه لهم ان يختاروا حركة الجسم الذى ينتقل من
مكانه الى مكانها ويقولوا الدور الذى التزموه ان اردتم به دور التقدم فالملازمة ممنوعة كيف
وحركة البتة سبب لحركة الجسم الذى قدامها وليس حركته سببا لحركة البتة وان اردتم دور المعية
فبطلان اللازم ممنوع وهل هذا الا كحركة الخاتم مع حركة الاصبع فان حركة الاصبع علة لحركة الخاتم ولا عكس
ثم ان الحكماء نقضوا هذا الدليل وقالوا الوضح هذا الدليل لامتنع حركة السمك فى البحر لانه لا يعقل حصول
الخلاء فى داخل الماء فان الماء جرم سيال بالطبع الى المواضع الخالية فلو حصل هناك خلا لسال الماء اليه
واذا ثبت انه ليس فى داخل الماء خلاء فاذا تحركت السمكة فى قعر البحر لزمكم ان تقولوا انه يموج البحر بكليته
بسبب حركتها فان التزمتم ذلك فنحن نلتزم بهم ان يتحرك العالم بسبب حركة البقة وليس بوارد لانه
يجوز عندنا ان يمنع المجاور للماء عن سيلانه الى الموضع الخالى مع ثقله   احتج الحكماء بوجوه ا
احتج الحكماء على نفى الخلاء بوجوه الاول لو وجد لزم التسوية بين وجود العائق وعدمه
والتسوية بين وجود الشئ وعدمه مع بالضرورة فكذا ما يستلزمه بيان الملازمة انه لو وجد الخلاء فرضنا
ثلث مسافات متفقة فى المقدار بعضها خلاء وملاء وفرضنا نفوذ جسما متحركا فى الخلاء حركة ارادية
او طبيعية او قسرية فتلك الحركة اما ان يكون لا فى زمان وهو باطل لان كل حركة تقطع مسافة وكل مسافة
فهى منقسمة فقطع بعضها قبل قطع كلها فيكون لها امتداد واما ان يكون فى زمان وليكن ذلك الزمان ساعة
فلا بد ان نفرض تحرك مثل تلك الحركة فى الملاء الغليظ كالماء فيكون ابطأ لوجود العائق وهو الملاء الذى
يعوقه عن الحركة فيكون زمانها اكثر وليكن عشر ساعات ثم نفرض تحرك مثلها فى الملاء الرقيق كالهواء
لكن نسبته قوام هذا الملاء الى قوام الملاء الغليظ كنسبة زمان الحركة التى فى الخلاء الى زمان الحركة التى فى

وعن المندفع ح

جزء ا

غليظا م

113

الملاء الغليظ اى ﻫﻮ واحد عشر قوامه فيكون الحركة فيه اسرع بالضرورة لان رسوب الحجر فى الماء
اسرع من رسوبه فى الدبس ولان احراق الرقيق اسهل من احراق الغليظ فيكون زمان
الحركة فيه ايضا عشر زمان الحركة فى ذلك لان اختلاف الحركتين فى السرعة والبطوء اما ان
يكون لاختلاف المتقضى بان يحدث الطبايع فى الطبيعية والقواسر فى القسرية او التخيل او
الارادة فى الارادية بان يخيل النفس حركة سريعة ينبعث منه ميل يحدث بسببه الحركة السريعة
او تخيل حركة بطيئة ينبعث منه يحدث ميل بسببه الحركة البطيئة او لاختلاف العائق و
لما فرضنا تماثل الحركتين فى الملاء الغليظ والرقيق فى المقتضى فيكون الاختلاف منها لاختلاف
العوائق فقط فالمعاوقة الكثيرة بازاء البطوء والمعاوقة القليلة بازاء السرعة ونسبة المعاوقة
فى الحركتين قلة وكثرة كنسبة بين زمانيهما فى القلة والكثرة سواء حتى ان نسبة المعاوقة القليلة
الى المعاوقة الكثيرة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان نسبة المعاوقة القليلة الى
المعاوقة الكثيرة كنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة ونسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة
كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل اذا اتحاد المسافة يكون قصر الزمان بازاء السرعة وطوله
بازاء البطوء واذا ثبت هذه المقدمات لزم ان يكون الحركة فى الخلاء وهى بلا معاوق مع الحركة فى الملاء
الرقيق وهى مع معاوق كلاهما فى ساعة فيكون وجود العائق وعدمه سواء وبهذا الدليل
اثبتوا وجود الميل الطبيعى فى كل جسم متحرك واعترض ابو البركات فى المعتبر على هذا الدليل بانه
لا يلزم من كون المعاوقين على نسبة الزمانين اعنى زمان الحركة فى الخلاء وزمان الحركة فى الملاء
الغليظ كون الزمانين اعنى زمان الحركة فى الخلاء وزمان الحركة فى الملاء الرقيق على مثل تلك
النسبة وانما يلزم ذلك لو لم يكن زمان الحركة الا بازاء المعاوقة وممنوع اذ من الجائز اقتضاء
الحركة لذاتها قدرا من الزمان والمعاوقة قدرا اخر كيف وقد تبين ان الحركة التى فى الملاء الغليظ
بازاء الحركة نفسها ولا يكون بازاء المعاوقة الكثيرة الا تسع ساعات وليكون حصة القوام
الرقيق عشرا من التسع اعنى عشر تسع ساعات وهى تسعة اعشار ساعة فنضمها الى ما يقتضيه
الحركة لذاتها وهى ساعة فيكون الحركة التى فى الملاء الرقيق فى ساعة وتسعة اعشار ساعة فلا
يلزم المساواة بين الحركتين الواقعتين فى الخلاء والملاء الرقيق ولا مساواة وجود العائق و
لعدمه قوله من الماهرين من اشتغل الى اخره اشارة الى الجواب الذى ذكره العلامة
نصير الدين الطوسى فى شرح الاشارات عن هذا الاعتراض ورده اما بيان الجواب الذى
ذكره فعبارته هكذا الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعى زمانا لانها لو وجدت لا مع احد من السرعة
والبطوء فى زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى فى نصف ذلك الزمان او فى ضعفه
كانت لا محالة اسرع وابطأ من المفروضة وكانت مع احد من السرعة والبطوء حين

الخلاء فى ساعة كانت
ساعة واحدة فى الحركة
التى فى ح

نوصفها لاسع احدهما هف وخاضها ما ذكره المصنف وسوان الحركة لا تقتضي زمانا بنفسها
والا لكانت اسرع الحركات لان مقتضى الذات لا يجوز ان يتخلف عنه شيء من جزئياته فالزمان
الذي تقتضيه ماهية الحركة ينبغي ان يوجد في جميع جزئياتها ويشتمل عليه الازمنة وهو زمان
غير قابل للانقسام فالحركة الواقعة فيه تكون اسرع واللازم بط لان الزمان منقسم الى غير النهاية
فيلزم ان لا يتناهى الانات ويمكن لجزء ولو فرض وقوع حركة في ذلك الجزء لكانت اسرع مما وقعت
في كله بالضرورة فلا تكون الاسرع اسرع هف وايراده من وجهين احدهما ما ذكره في المتن
وسوان هذا الجواب انما يتم لو تبين ان وقوع الحركة في جزء الزمان الذي تقتضيه الحركة لذاتها
ممكن ولا يتم ذلك الا ان الزمان الذي تقتضيه الحركة لذاتها هو غير قابل للقسمة فلا قابل هو قابل
للقسمة توهما فكيف يقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان وبابهما ما افاده المصنف والحقه
بالمتن حين المباحثة وسوان مراد المعترض ليس ان ماهية الحركة من حيث هي هي
زمانا حتى يرد المنع بل الحركة المعينة الواقعة في الملاء الغليظ لو وقعت في الملاء معاوقة هذا
الملاء كانت في قدر من الزمان فاذا وقعت في الملاء الغليظ كانت الحركة المعينة لذاتها تقتضيه
لقدر من الزمان ومن جهة معاوقة هذا الملاء قدرا اخر منه وهم الاعتراض لا يرد ويتوجه عليه على
ان هذا الجواب مبني على نفي الجزء كاصل الدليل ويمكن تشبيه فيستقطان على اصلنا واعترض
الامام الرازي على اصل الدليل اعتراضا اخر وهو انا لا نم لو كان في الملاء الرقيق الذي قوامه عشر
قوام الملاء الغليظ معاوقة حتى يلزم التساوي بين وجود المعاوق وعدمه وهو ممنوع لانه لا دليل على ان
المعاوقة تنقسم الى غير النهاية ويجوز ان يكون نسبة زمان الحركة التي في الخلاء الى زمان الحركة
التي في الملاء الغليظ بقدر من الزمان لو انتقص رقة قوام الملاء الى ذلك القدر لم يبق فيه المعاوقة
اصلا فان الرياح العاصفة تهدم الجبال وتقلع الاشجار مع ان الرياح الضعيفة اللينة لا تهدم
ولا تقلع شيئا منها وكذا ان الحجر الحايط يكسره الالات مع ان الرملة لا توثر في الكسر اصلا وغاية ما يلزم
منه ان لا يشق جزء العايق عايقا ولا استحالة فيه فان قيل المعاوقة صفة حالة في الجسم و
الجسم منقسم الى غير النهاية فكذا المعاوقة لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فيه قلنا لانم ولم لا يجوز
ان يتوقف قيام المعاوقة بالجسم على مقدار بحيث لو انتقص ذلك المقدار لم يبق المعاوقة اصلا
سلمنا بقاء المعاوقة لكن يجوز ان يكون المعاوقة التي في الملاء الرقيق ضعيفا جدا ولا استحالة في
التسوية بين وجوده وعدمه فانا نرى ان الحجر الذي يحمله العشرون لا يقدر واحد منهم على حمل
عشره ولذا جاز ان لا يكون جزء الموثر موثرا بالنسبة فلم لا يجوز ان لا يكون جزء المانع مانعا ومعاوقا
بالنسبة وهو ضعيف لما ذكره العلامة نصير الدين الطوسي بان القوى
الجسمانية على قسمين قسم يتقوم بموادها كالصور والطبايع وهي تنقسم بانقسامها فتتساوى الكل والجزء فيها

وقسم يتقوم بالمحل من حيث هي حالة وهي لا تنقسم بانقسامها كالنفوس الحيوانية فان الجزء من
الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من القسم الاول فلا بد ان يوجد في كل جزء معاوقة
او اضافة عن الموانع الخارجية الوجه الثاني لنفي الخلاء انه لو ثبت الخلاء لكان اختصاص
الجسم اذا حصل فيه بجزء دون اخر ترجيحا من غير مرجح واللازم بط بالضرورة وكذا الملزوم بيان الملا
ان الخلاء اما نفي محض كما يقوله المتكلمون او بعد متشابه الاجزاء والجوانب كما يقوله افلاطون وعلى
التقديرين فلا اختلاف بين اجزائه لان اختلاف الاشياء اما للمواد او لاماد ولو ... فاذا حصل الجسم
فيه فاما ان يكون ساكنا او متحركا فان كان ساكنا كان سكونه في بعض جوانبه مع مساواته هذا
الجانب لساير الجوانب والاطراف فيلزم اختصاصه به من غير مرجح وان كان متحركا كان طالبا
لجزء وهاربا عن الاخر فيكون تخصيص احد الجزئين بالطلب والاخر بالهرب ترجيحا من غير مرجح والجواب
ان الخلاء لو ثبت لكان متناهي المقدار عندكم اذ لا خلاء عندكم خارج العالم ولا ملاء فيجوز ان
يكون العالم حصل في الخلاء المتناهي بحيث صار مالئا لجميع جوانبه والاحياز ولو ... هذا التقدير لا
يمكنكم ان تقولوا لم حصل العالم في جزء من الخلاء دون سائر الاجزاء مع المساواة فان ما ... نسبة
الكلام الى اجزاء الخلاء بالنسبة الى اجزاء العالم لانه اذا حصل مجموع العالم في مجموع الخلاء فقد حصل
في كل جزء من الخلاء جزء من العالم ويلزم من اختصاص هذا الجزء بذلك الجزء ترجيحا من غير
مرجح منع الملازمة ممنوع لجواز ان يكون اختصاص كل جزء بحيزه لملاءمة بينه وبين جزء اخر من
العالم فيصير تلك الملاءمة مرجحة كيف ولو صح دليلكم لزم ان يكون لاجزاء العالم ... سكون ولا
فثبت ان هذا الدليل لا يتم على مذهبكم وكم ذكره الزاما للخصم لان كل من قال بالخلاء قال
انه غير متناه فلا يكون العالم حاليا له بل مختصا ببعضه من غير مرجح منعنا الدليل من وجهين اخرين
احدهما لا نم ان الخلاء متشابه الاجزاء ولم لا يجوز ان يكون اجزاؤه متخالفة بالماهية فلا يلزم
الترجيح من غير مرجح وثانيهما انه متشابه الاجزاء لكن لم لا يجوز ان يخصص الفاعل المختار العالم ببعض
الاجزاء الخلاء دون بعض بمجرد الارادة ويجوز الترجيح بلا مرجح وان لم يجوز الترجح من غير مرجح
الوجه الثالث انه لو وجد الخلاء فيما بين السماء والارض لوجب اذا رمينا حجرا الى فوق قسرا
ان يصعد الى الابعد وصوله الى السماء واللازم بط بالمشاهدة وكذا الملزوم بيان الملازمة ان صعود
ذلك الحجر ... لا يعدم بعد انتهائه المعدم لها لمعاوقة الملاء فلو لا معاوقة الملاء وحصل بين السماء والارض
لم يزل تلك القوة واستمر حركته الى مصادمة الهواء والجواب ان هذا الاستدلال
لا يتم على مذهبكم لانه لا ينفي الخلاء فيما بين السماء والارض مطلقا بل انما ينفي خلو ما بين السماء والارض
بالكلية ويحتمل ان يكون المسافة التي بين السماء والارض الخلاء سوا وهو كاف في ابطال تلك
النفوة ... فيما بين المسافة والاجزاء الهوائية خلا كثيرا فلا يتم الدليل ويمكن ايضا ان يمنع قوله لم لولا معاوقة

الماء لم يزل يملك القوة واستمر حركته لان الطبيعة التي في الحجر لم ينعدم بالكلية بل لم يترتب عليها
اثرها لعائق هي لعاوق القوة ونقسرها لان الشي مع العائق ليس كهو لا معه ونظرا الى ان
لا يبقى اثرها ولا على بدنها لان صعود الحجر وعوده نقل الغا على المختار عندنا فلا يتم به الالزام
وربما احتج الحكما في ابطال الخلا بطريقتان احديهما التمسك بالادلة
العقلية وقد ذكرنا ما احتجوا به والثاني الاستدلال بالعلامات الحسية فمنها بالسراقة وهي اناء
ضيق الراس في اسفله ثقبة خفية ويقال لها بالفارسية آب دزد فانها لو ملئت وفتح راسها
نزل الماء وان لم يترك فعدم النزول اما العدم المقتضي وهو باطل لان الماء ثقيل وطبيعته تقتضي النزول
بشرط خروجه عن مكانه الطبيعي او لوجود المانع اما خارج عن الآنية كاشتداد الثقبة بالهواء الخارج
فيها فيلزم ان لا ينزل الماء عند فتح راسها وان لا ينزل عند سعة الثقبة ايضا لان الهواء الثقيل اذا اتصل
الماء الذي في الآنية فالهواء الكثير الحاجز ولا اولى بذلك وكاملا العالم بحيث لم يبق للماء خارج
الآنية مكان وح يلزم ان لا ينزل الماء عند فتح راسها وهو خلاف الواقع او يسوى يلزم عدم
الخلا وهو المطلوب واما اللمس خارجا عنها وذلك الماء يكون اذا كان سطح الآنية مانعا عن نزول الماء
فلا ينزل ليلا يلزم الخلا فتبين الخلا محسوسا لذلك فثبت استحالة الخلا فان قيل لو كان الماء فيها
كذلك لزم ان لا ينزل الماء عند اتساع الثقبة ايضا بالدليل المذكور ولزم ان ينزل من السراقة واذا
كان نصفها مملو ماء ونصفها مملو هواء لعدم لزوم الخلا ح لامكان ان يتخلل الهواء وانبساطه فيشغل
باطنها اجمع اجيب عن الاول بان الثقبة اذا كانت واسعة امكن نزول الماء من احدها وصعود
الهواء في الجزء الموضوعة في الماء وعن الثاني ان الطبيعة تقتضي الاسهل فالاسهل وربما كان دخول
الماء اسهل على الطبيعة من تخلخل حجم الماء ومنها بالزراقة وهي شيء يتخذ من النحاس على شكل انبوبة و
يجعل احد طرفيه واسعا ويجوفه ضيقا والطرف الآخر بخلافه فانه اذا ملئ ماء وادخل خشبة مثلا الى الطرف
الآخر بحيث يشتد راسه ولا يبقى فرجة يخرج الماء منه بقدر ما يدخل الخشبة فيه ولو وجد الخلا لكان
اذا ادخل الخشبة فيه صار الى بعض المواضع الخالية فيه ولم يخرج ولما خرج علمنا ان لا خلا فيه ومنها
ارتفاع اللحم في المحجمة عند المص ولا علة لذلك الا الالزام السطوح فاذا امتص الهواء يحدث فسحة
اللحم ليلا يلزم الخلا ومنها الانبوبة اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الآخر فان الماء يصعد مع ان ليس من
شان الماء الصعود وما ذلك الا لتلازم السطوح وبطلان الخلا فان قيل لو كان ارتفاع اللحم و
الماء عند انجذاب الهواء لتلازم السطوح وبطلان الخلا لوجب لو اوصلنا المحجمة او الانبوبة على
حديد كالسندان مثلا ومصصناها ان يرتفع الحديد والخشب اجيب بانه لم يكن بينها وبين الحديد
منافذ تدخل الهواء فيها فاما ان لا يخرج الهواء بالمص او ان خرج انبسط الباقي وتخلخل بحيث ملأ
كل المكان فلا يلزم الخلا ومنها اذا وضعنا راس انبوبة في داخل قارورة وشددنا راسها بحيث لا يدخل

فيها هواء ولا يخرج عنها فان جذبنا الانبوبة واخرجناها والحال هذه بحيث لا يدخل الهواء
انكسرت القارورة الى داخل لاجل امتناع الخلا وان ادخلنا الانبوبة اكثر الى باطن القارورة
بحيث لا يخرج الهواء انكسرت الى خارج وما ذلك الا ان القارورة كانت مملوة فاذا ادخلنا
الانبوبة لم يحتملها فانشقت الى خارج والجواب عنها ان هذه العلامات انما يفيد للظن لو اقيم
البرهان على ان لا سبب لتلك الاحوال العجيبة الا امتناع الخلا وان لم يوجد فهي امارات و
استدلال باللوازم على الملزومات وهو لا يفيد اليقين لجواز اشتراك المختلفات في لازم
واحد فان قيل الامارات واللوازم اذا اجتمعت ربما اقتضت اليقين افادتها تيقنا
حدسيا قلنا الحدسيات لا يقوم حجة على غيره فلا يتم بها الالزام على ان هذه الامارات
معارضة باخرى فمنها القارورة الضيقة الراس اذا وضعت في الماء لم يدخل فيها الماء فاذا
مصصت وضم راسها بالاصبع قبل دخول الهواء فيها ضما شديدا ثم كبت على الماء تصاعد
الماء اليها ولو كانت بعد المص مملوة كما كانت قبل المص لوجب ان لا يتصاعد الماء اليها
بعد المص كما لا يتصاعد اليها قبل المص فان قيل تصاعد الماء بعد المص انما هو بسبب
ان الهواء الذي بقي في القارورة بعد المص انبسط وتخلخل حتى ملأ داخلها وقبل المص لا يوجد
هذا السبب فلا يتصاعد الماء قلنا الهيولى عندكم ليس لها في حد ذاتها حجم ولا مقدار و
نسبتها الى جميع المقادير على السوية فيمتنع ان يكون بعض المقادير لها اقرب وبعضها طبيعيا
ومنها انا لو الصقنا احد جانبي الزق بالآخر بحيث لا يبقى بينهما شيء من الهواء وشددنا جوانبه
بحيث لا يدخله الهواء ورفعنا احد الطرفين عن الآخر فيحصل فيما بينهما الخلا بالضرورة اذ لا يمكن
دخول جسم فيه ومنها انا ان نفخنا في زق وبالغنا في النفخ مبالغة لا يمكن ان يزيد عليها
بحيث تمدد الزق غاية ما يمكن ان يمتد وتتسع داخله غاية الاتساع ثم شددنا راسه شدا
وثيقا ثم غرزنا مسلة او مسلات فيه امكننا ذلك ولولا انه بقي في داخل الزق خلا لما امكننا ذلك
للزوم تداخل الاجسام ومنها انا اذا ملأنا آنية رمادا تسع تلك الآنية ماء تاما ولولا ان هناك خلاء
لما امكن ذلك ومنها ان الدن مملوا شرابا ثم يجعل الشراب دسنا في زق ثم يجعلان في ذلك
الدن بعينه فيسعهما الدن ولولا حصول الخلا في الشراب بقدر مسافة الزق لاستحال ذلك
واعلم ان هذه الامارات انما ذكرناها لمعارضة الشيء بالمثل وهي ايضا لا تفيد اليقين اما الاول
فلجواز ان يبقى بعض الهواء باقيا في القارورة بعد المص وحركة المص يوجب السخونة فيتخلخل وبما ضربه
برد الماء عند الكب تكاثف فيتصاعد الماء الى القارورة ليلا يلزم الخلا كيف والخلا لا يوجب تصاعد
الماء الا عند من يقول بانه قوة جاذبة وهو سخيف واما الثاني فلجواز ان يدخل الهواء من مسام الزق واما
الثالث فلجواز ان يخرج بعض الهواء عند غرز المسلة او يرتفع بعض اطراف الزق ارتفاعا يسيرا فيتدارك

بقدر ما يدخل من راس المسلة ولا كثر من ذلك الاستداد واما الرابع فيكفينا لكس كيف ولو
صح لكان الاناء كله خلا لا زيادة فيه واما الخامس فلجواز ان يكون التراب بعضه يتخرج فيه
بخار او هوا فيصير اصغر او يصير سكاثف طبعي للقوى **قال** فرع الاول اى **اقول**
من تفريعات على القول بالخلا الاول القايلون بالخلا افترقوا فرقتين فرقة قالوا
انه امر وجودي هو بعد وزعموا ان الابعاد الثلثة اذ احلت في مادة حصل الجسم من ذلك
وان لم يحل فيها كان خلا وفرقة قالوا انه عدم صرف وهذا هو الذى عرفه المصنف في
صدر البحث الثاني من القايلين به من جوز ان لا يملاه جسم ولا يجامعه امتداد جسم طبيعي بل
متى فرغ عاجز عا ومنهم من لم يجوزه وسوا عرفوه بانه الفراغ الموهوم المشغول لولا شغله لكان ن
خلا والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب النافين للخلا ان اصحاب هذا المذهب
يرون ان من طرفى الطاس خلا نفعلا يداخله بعد الما وانه بحيث لو خرج الما منه ولم يدخل
فيه جسم آخر لبقى البعد بين طرفيه واما النافون فلا يقولون بان بين طرفيه بعدا وهذا الفرق ن
انما يتم لو كان الخلا امرا وجوديا الثالث قال الاكثرون ليس في الخلا قوة جاذبة ولا دافعة
وقال محمد بن زكريا الرازي فيه قوة جاذبة للاجسام ولذلك يحتبس الما في الاواني التي
تسمى سترامات الما وينجذب في الاواني التي تسمى الزرامات الما وينجذب الخشب الى
خارج ويتصاعد الما في القارورة المكبوبة على الما اذا مصت قال الامام الرازي هذا القول
باطل لان الخلا لو كان فيه قوة جاذبة للجسم الى نفسه لكان عند وصول الجسم اليه وجب ان يمسكه
عنده وان لا يمكنه من ان يفارقه وينفصل عنه وقال بعضهم فيه قوة دافعة للاجسام
الى فوق فان الجسم اذا تحلل بكثره خلا يداخله صار اخف واسرع حركة الى فوق وهذا القول
ايضا باطل لان الخلا متشابه فليس دفعه اجزا به بالدفع منه الى آخر اولى من العكس فلزم ان لا يسكن
الجسم **قال** المرصد الثالث **اقول** لما كان الكيف منحصرا في اربعة اقسام رتب
مرصد الكيف على مقدمة لبيان تعريفه واقسامه الاربعة بالتقسيم الاول واربعة فصول لبيان ن
احكامه واقسامه وانواعها المقدمة في تعريفه واقسامه الاولية اما تعريفه فقال الامام الرازي
الاقرب فيه ان يقال الكيف عرض لا يقتضى القسمة واللاقسمة اقتضا اوليا ولا يكون معناه معقولا
بالقياس الى الغير اى لا يتوقف تصوره على تصور غيره وهاهنا بحثان الاول في ان
هذا التعريف حد او رسم واى رسم تام او ناقص انه ليس حدا ولا رسما تاما لانه لم يذكر في تعريفه الا العرض
وهو ليس جنسا للاجناس العالية والا لم يكن عالية والامر السلبى وهو لا يصلح لان يكون جنسا
للامور المحصلة مطلقا بل هو رسم ناقص لانه تعريف بالعرض العام وهو العرض والخاصة
المركبة ان عرف بانه الحال في محل متقوم ومن عرف بانه الحال في محل غير متقوم به فتعريف

بالخاصة المركبة وحدها فان كل واحد من السلوب الثلاثة اعم من الكيف والمركب منها خاصة
مساوية له وهو العامة في الاجناس العالية اشارة الى ان غاية ما يمكن ان نعرف به
الاجناس العالية هو الرسم الناقص لتوقف الحد التام والناقص والرسم التام على تركبها مقال ص
من الجنس والفصل وكونها عالية وهذا انما تم على مذهب من لا يجوز تركب الماهية
من امرين متساويين واما من جوز ذلك فيجوز تحديدها والمصنف مال الى الاول ولهذا
ذكر فيما مر ان الحد التام هو ما انحصر فيه الفصل الى الجنس القريب قال رحمه الله الحق فيه ان
الماهية الجنسية ليس تركبها من امرين متساويين واما في الاعتبار فيجوز ثم ان التعريف
الرسمي يجوز ان يكون بالامور الوجودية كما تقول في رسم الانسان الجسم الضاحك وان يكون
بالعدمية كما في تعريفنا هذا وكما في تعريف الجنس المفرد وهو ما لا يكون فوقه جنس ولا تحته لكن
يجب ان يكون تلك الامور اجلى من المرسوم كما هو شرط التعريفات فعلى هذا لا يجوز
ان يرسم الجوهر بانه ما ليس بعرض والكيف بانه ليس جوهرا ولا اينا الى آخر المقولات لان طبايع
الاجناس العالية كلها امور حقيقية واما اذا اعتبرنا العرضية وهي عبارة عن الحلول في
المحل الغير المتقوم كانت هذه السلوب سلوبا جلية ظاهرة فيصح تعريف الكيف بها ايماني
في فايدة القيود فقولنا عرض يميزه عن الجوهر وقولنا لا يقتضى القسمة يميزه عن الكم وقولنا واللاقسمة ص
يميزه عن الوحدة والنقطة فانهما تقتضيان اللاقسمة وهذا على مذهب من يقول انهما من الاعراض
واما من يقول انهما عدميان فيسقط هذا القيد كما مر في تقسيم العرض الى المقولات وقولنا اقتضا
اوليا ليدخل فيه العلم المتعلق بمعلوم واحد لا ينقسم والعلم المتعلق بمعلومين فان الاول وان اقتضى
اللاقسمة والثاني القسمة لكن ليس ذلك الاقتضا اوليا بل لمتعلقيهما فانه يخرجان عن تعريف
الكيف بقوله واقتضا اوليا عن العدم اى احترزنا بقولنا اوليا عن التعلم لا عن دخوله وقولنا ولا يكون
معناه معقولا بالقياس الى الغير احترازا عن الامور النسبية فان تصوراتها متوقفة على تصور امور
اخر واما الكيفيات وان جاز ان يلزم من تصوراتها تصور غيرها كالعلم والادراك والقوة والشهوة
والغضب وجميع الاحلاف فان تصورها يوجب لتصور متعلقاتها لكن لم يتوقف تصورها
على تصور الغير على ان يكون تصور الغير موجبا لتصورها واما اقسامه فاتفقوا على انها جنس لانواع
اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات
الاستعدادية ولهم في الحصر طريقان احدهما الاستقرا وهو اجودهما لا يقال خواص الادوية
كيفيات مع انها خارجة عن هذه الاقسام لانا نقول انها ليست باعراض فضلا عن الكيفيات
بل هي صور نوعية لملك الادوية والصور جواهر والبحث التردد بين النفى والاثبات وذكروا
فيه وجوها الاول ان الكيفية اما ان تكون مختصة بالكمية اولا والاول هو الاستعداد والرجوح

والنزدية والثاني اما ان يكون محسوسًا اولا والمحسوس هو المسمى بالانفعالات والانفعاليات
وغير المحسوس اما ان يكون استعدادا نحو الكمال كالقوة واللاقوة او يكون نفس الكمال وهو الكيفيات
النفسانية وفيه نظر لانه ادعى ان الكيفيات النفسانية ما لا يكون مختصة بالكميات ولا يكون
حقيقتها استعدادا وهذه دعوى بلا دليل ومن اين نوجد كيفية جسمانية لا يكون مختصة بالكمية
ولا يكون محسوسة ولا يكون حقيقتها الاستعداد ومع هذا الاكتفى بهذا الانحصار الا ان
تقول انا استقرينا فلم نجد ما هو كذلك اذا كان الاول عائدة الامر الى الاستقراء فالتعويل
عليه اولى الامر الثاني ذكره ابن سينا في الشفاء الكيفية اما ان يكون بحيث يصدر عنها افعال على
نحو النسبة والاول المحسوسات كالحرارة فان الحار يجعل غيره حارا والسواد والبياض على
مثالهما في العين لا كالثقل فانه يفعل في جهة التحريك وليس ذلك ثقلا والثاني اما ان يكون
متعلقا بالكم من حيث هو كم وهي الكيفية المختصة بالكمية اولا وح فاختصاصها بالجسم اما من حيث
هي طبيعية ذا او من حيث نفسانية وفيه نظر من وجهين احدهما نقض عند شروعه في بيان الكيفيات
المحسوسة على ان الثقل والخفة من الكيفيات المحسوسة مع ان هذا التقسيم يمنع دخولها وثانيهما
انه اعترف في طبيعيات الشفاء انه لم يثبت فعل الرطوبة واليبوسة على النسبة فلا يكون هذا خاصة
شاملة للكيفيات المحسوسة فلا يكون التقسيم حاصرا وهو ايضا ما ذكره فيه الكيفية اما ان يكون متعلقة
بوجود النفس وهي الكيفيات النفسانية اولا فاما ان تتعلق بالكمية وهي الكيفيات المختصة بالكميات
اولا وح اما ان يكون استعدادات وهي الكيفيات الاستعدادية اولا فيكون هويتها انها فعل وهي
المحسوسات وفيه نظر لانا لا نم ان الكيفية اذا لم يكن متعلقة بوجود النفس ولا بالكم ولم يكن استعدادا
يكون هويتها انها فعل فلا يلزم كون القسم الاخير كيفيات محسوسة فيبطل الحصر الى ان يرجع الى الاستقراء
الرابع وهو ايضا ما ذكره فيه الكيفية اما ان يفعل على النسبة وهي المحسوسات اولا فاما ان لا يتعلق بالاجسام
وهي النفسانية او يتعلق ومعلقتها بها اما من حيث كميتها وهي المختصة بالكميات او من حيث طبيعتها
وهي الاستعدادية وفيه نظر عرفته من ان الكيفيات المحسوسة لم تثبت فعل كلها بالنسبة
مع انه نقض على هذا التقسيم الكيفيات المختصة بالاعداد قال الفصل الاول في اقول
انما قدم الكيفيات المحسوسة لانها اقسام الكيف وهي ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة
العسل سميت انفعاليات لوجهين احدهما ان المحسوسات يتعلق بها الاحساس اولا كالاضواء
والالوان وحرارة النار واما ثانيا كالاشكال والحركات والسكونات وحرارة النار وحرارة
العسل والاحساس فعل الحاسة وكالمحسوسات فلما كانت بالانفعال نسبت اليه وثانيهما انها تابعة
للمزاج الذي لا يتحقق الا عند انفعال المواد ولا يحدث الا عقيب انفعال في امر تكونت عليه
فاستعملت انفعالات لا صارت لاجل ذلك حلوة واما بحسب النوع كحرارة النار وبرودة الماء فان حصول

الحرارة

117

الحرارة في النار والبرودة في الماء وان لم يكن بالاصل للمزاج لكونهما بسيطين ولا لاجل انفعال مواديهما لكن
من شان نوع الحرارة والبرودة ان يحدثا انفعالا في بعض المركبات تابعة للمزاج كالحرارة الغريزية فانها
لما كانت تابعة للمزاج والمزاج كيفية انفعالية نسبت اليه وانما سميت الغير الراسخة انفعالات لانها
لسرعة زوالها وقصر مدتها اشبهت انفعالات فنقل هذا الاسم اليها بالمشابهة ثم هي وان كانت
تشارك الاولى في الوجهين لكن حاولوا التفرقة بينهما فخصت الى ضعف الاسم حقيقتها لاختصاصها بسرعة
الزوال فان النوع اذا اختص باسم لا يطلق عليه الجنس كالمسك فان المسك بعض دم الغزال ثم
ان الكيفيات المحسوسة عشر كيفية الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة واللزوجة
والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة والملاسة والخشونة واللين والصلابة والملص وذكر
العشرة الاولى في مقاصد كل منها يشتمل على بيان كيفيتين متضادتين وذكر الست الاخيرة
في اثناء المقصد الاول لان مرجعها الى الرطوبة واليبوسة قال المقصد الاول في اقول
المقصد الاول في الحرارة وانما قدمها لانها اظهر وفيه خمسة مباحث الاول في تحقيق ماهيتهما الثاني
في نسبتها الثالث ان اقسامها تختلف بالماهية ام لا الرابع في انها قد تحدث بسبب الحركة
الخامس في تحقيق ماهية البرودة وانما لم يعنون المقصد بالحرارة والبرودة للخلاف في ان البرودة
كيفية محسوسة ام امر عدمي المبحث الاول في حقيقة الحرارة ذكر ابن سينا في الشفاء ان الحرارة هي التي
تفرق بين المختلفات وتجمع بين المتشاكلات وبيان ذلك ان الحرارة فيها
مقتضى والمركب يركبه من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكل ما يكون الطف كان اقبل
للخفة من الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء وهو اسرع من الارض فلا جرم اذا
اثرت الحرارة في المركب بادر الاقبل لها الى التصعد قبل مبادرة الابطاء دون العاصي فيلزم من
ذلك تفريق الاجسام المختلفة الطبائع التي يحصل منها المركب ثم يحصل من ذلك اجتماع المتشاكلات
بمقتضى طبايعها فان الخفة مقتضية للضم والكثيف الى الكثيف وليس الاجتماع فعلا لها لكنها لما
كانت معدة للاجتماع اسند الاجتماع اليها فان قيل التعريف المذكور ليس حدا لعدم تركبه
من المقومات ولا رسما لان الرسم هو التعريف بلازم بين ينتقل الذهن منه الى ماهية الملزوم وما
ذكره ليس كذلك اذ لا يلزم من فهم التفريق بين المختلفات والجمع بين المتشاكلات فهم ان
المؤثر في ذلك هو الحرارة بل فهم الحرارة اوضح من فهم الخاصيتين وايضا نحن ما لم نشاهد الحرارة
ولم نشاهد لزوم هذه الاثار لها لم نعرف كون هذه الاثار خاصة لها فلو جعلت
هذه الاثار معرفة لها لزم الدور واجيب بان الغرض من تعريفها ليس افادة ماهيتها فان الحس افاد
ما يكفي في ذلك وانما الغرض ذكر خواصها واثارها بحيث يتميز بها عن غيرها وذلك حاصل بذكر
هذه اللوازم والحاصل ان التعريف على قسمين قسم يكون لتصور ماهية مجهولة وقسم يكون لتمييز

ماهیه حاصلة النسبت بغیرها وما لکن فیه من القسم الثانی واعلم ان صدور التفریق والجمع من
الحرارة انما یکون فی المرکب الذی لا یکون بسایطه شدید الالتحام بین اجزایه وعوی الترکیب
بینهما فالنار لا تفرقهما ح اما ان یکون اللطیف والکثیف قریبین من الاعتدال او لا یکون کذلک
فان کان الاول افادته الحرارة اذا استدامت وقویت حرکة دوریة کما فی الذهب لان
اللطیف اذا مال الی التصعد جذبه الکثیف الی اسفل فحدث بینهما تمانع وتجاذب فیحدث من
ذلک الحرکة الدوریة ثم تخلف التصعد من الحرارة فی مثل هذا المرکب لا یدل علی انه لیس فیها قوة التاثیر
لان التخلف لمانع لا یدل علی عدم المقتضی وان کان الثانی فان کان الغالب هو اللطیف تصعد
بالکلیة ویستصحب الکثیف لغلبته کالنوشادر وان کان الغالب هو الکثیف فان لم یکن غالبا
جدا اثرت النار فی تلیینه وتسییله کالحدید وان کان غالبا جدا لم تقو النار علی تلیینه ولم تتاثر
عنها کالطلق ویحتاج فی تلیینه الی حیل یتولاها اصحاب الاکسیر من الاسعاء بما لا یرکب اسعالا
کالکبریت والزرنیخ قالوا ان حل الطلق تستغنی عن الخلق **قال** رحمه **اقول** قد علم ما حققناه
فی تاثیر الحرارة لابن سینا ان الفعل الاول للحرارة والتصعید والتفریق لازمان له ولذلک
ذکر ابن سینا فی الحدود انها کیفیة فعلیة محرکة لما تکون فیه الی فوق لاحداثها الخفة فیعرض
ان یجمع المتجانسات ویفرق المختلفات ویحدث تحلیلا من باب الکیف وتکاثفا من باب
الوضع لتحلیله الکثیف وتصعیده اللطیف ومعنی جمع المتشاکلات انه یجمع ما لیس یجمع الاجزاء
فهذا الجمع والتفریق غیر معتبر بالقیاس الیه بل بالقیاس الی جسم فیه مختلفات مجتمعة وهذا هو المرکب
والتحلیل قد یراد به رقة القوام وهو من باب الکیف وقد یراد به انتفاش الاجزاء کالصوف المنفوش
بحیث یخالطها جسم غریب وهو من باب الوضع ویکون التکاثف المقابل لذلک هو اجتماع
الاجزاء المتفقة الطبع وخروج الجسم الغریب عما بینها من حیث ان الحرارة سابها اللطیف
والرش یکون مقابلا للتکاثف الذی من باب الوضع الذی هو عبارة عن اجتماع الاجزاء
المتفقة الطبع وخروج الجسم الغریب عما بینها فان قیل قولکم الحرارة تجمع المتشاکلات وتفرق
المختلفات ممنوع بحاجته اما الاول فلانها تفرق اجزاء الماء بالتصعید وکذلک تفرق
الحطب ونحوه واما الثانی فلانها تجمع بین صفرة البیض وبیاضه وتعقدهما بلا تمیز مع تخالفهما
اجیب عن الاول بان فعل الحرارة فی الماء هو الاحالة فاذا احال جزءا منه هوا افترق منه ومن
الماء الذی یخالفه بالطبع ثم یلزمه ان یختلط بذلک الاجزاء المائیة فیصعد مع الهواء ویکون مجموع بخارا
وفعلها فی الحطب التفریق بین الاجزاء الرطبة المائیة وبین الاجزاء الیابسة الارضیة التی
کان تماسکها بالرطوبات فاذا افترقت بین الرطب والیابس عرض منه تمایز الاجزاء الیابسة
وعن الثانی بعقد البیض لیس جمعا بین المختلفات بل هو حالة فی قوام صفرة البیض وبیاضه ان النار

بزفه عن تقریب بو اسطة التفطیر **قال** ثانیها **اقول** المبحث الثانی فی ان الحار تعالی اما علی معنیین
کالحرارة بالفعل وبالنوع فالحار بالفعل ما یحس بحرارته وسخونته اولا کالنار والحار بالقوة ما یکون احساس
تلک الکیفیة منه موقوفا علی ملاقاته للبدن وتاثیر البدن فیه کالاغذیة والادویة التی یقال لها انها
حارة وکذلک البارد والبرودة ولهم فی معرفة هذا القسم طریقان احدهما التجربة والآخر القیاس وذلک من
وجوه اربعة اللون فان البیاض یدل علی البرودة والحمرة والشقرة والصفرة علی الحرارة بما علی ان بیاض
بدن الانسان یدل علی عدم الدم او قلته مع برودة وحمرته علی کثرة الدم وشقرته وصفرته یدلان علی
افراط الحرارة والصفرة ادل علی الصفراء او سترة علی الدم الصفراوی وهذا اضعف الوجوه وثانیها
الطعم وسیجیء فی الطعوم وثالثها الرایحة فالحادة تدل علی الحرارة واللینة علی البرودة ورابعها سرعة
الانفعال وعسره وذلک لان المتخلخل اسرع انفعالا مما یاتیه من الکاثف لضعف جوهر المتخلخل
وقوة جوهر المتکاثف فالاجسام ان تساوت فی القوام ثم تفاوتت فی قبول الحرارة من فاعل
واحد فالذی هو اقبل یکون طبعه احد لانه مع اتحاد الفاعل وتساوی القوابل لولا اختصاص الاشد
م قبولا بما یعاضده الفاعل لم یکن الاثر الحاصل فیه اقوی من الحاصل فی شبیهه وان تفاوتت فی القوام
فالاقوی قواما ان انفعل اسرع دل علی ان فیه ما یقتضی تلک الکیفیة واما الاضعف فلا یدل سرعة
انفعاله علی شیء من تلک الکیفیات لجواز ان یکون ذلک لضعف قوامه فعلم ان الاستدلال بسرعة
الانفعال انما یتم مع استواء القوام او قوته **قال** وثالثها **اقول** المبحث الثالث فی ان ماهیة الحرارة
الحرارة الغریزیة الاشبه ان الحرارة الغریزیة والحرارة الفایضة من الکواکب والحرارة الناریة متخالفة
بالماهیة ولیست متفقة بالحقیقة لان اثارها مختلفة لاختصاص کل منها باثر لا یوجد فی الآخر واختلاف
الاثار یدل علی اختلاف المؤثرات وانما قلنا اثارها مختلفة فان حر الشمس لها تاثیر فی تعیین الاعشی دون
حر النار والطبیعی والحرارة الغریزیة تنبهها الحیوة وهی لا تتبع غیرها والحار الغریزی اشد الاشیاء مقاومة
للحرارة الغریبة حتی ان السموم الحارة لا یدفعها الا الحرارة الغریزیة فانها آلة للطبیعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحریک
الروح الی دفعه وتدفع ضرر البارد الوارد بالمضادة ولیست هی الخاصیة للبرودة فانها انما تقاوم وتدافع
ع الحار الوارد بالمضادة فقط ولا تدافع البارد الوارد دفعه ومنهم من جعلهما من جنس واحد اشارة الی ما احتاره
الامام الرازی من ان الحرارة الغریزیة هی الناریة استفادت بسبب المزاج مزاجا معتدلا حصل به القیام لانکسار
سورتها عند نفاذها علی العناصر بعضها مع بعض غالب النار اذا خالطت سایر العناصر وکانت الحرارة الناریة
سببا لذلک المرکب لحفظ اعتدال او قواما ولم یبلغ فی الکثرة الی حیث یبطل قوامه ولم یکن فی القلة بحیث یعجز عن
الطبخ الموجب للاعتدال فتلک الحرارة تسمی حرارة غریزیة ولا تفاوت بین الحرارة الغریزیة والحرارة الناریة
الا ان الغریزیة جزء من المرکب والناریة لیست کذلک حتی لو توهمنا الناریة جزءا والغریزیة خارجة لکان الامر
بالعکس واجاب عما قیل من ان الغریزیة متفاوتة للناریة معنی لکان ما بها انما تدفع الحرارة الغریزیة لا جل انه

العرضية تحاول التوفيق والحرارة الغريزية افادت من نضج الاجزاء وتحجيها ما تعسر عليه على الحرارة
الغريبة لغربتها ولذلك السبب ساواها لا لاجل انها حتى لغان بالماهية وكل من الاسطقسات
بل من جنس الحرارة التي تفيض عن الاجرام السماوية لان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء
لانه ممنوع منه رابعها **قال** **اقول** المبحث الرابع في ان من اسباب حدوث الحرارة الحركة
ودليله التجربة لا يقال لو كانت الحركة مسخنة لتسخنت الافلاك بسبب حركاتها ولتسخنت الحرارة التي
تجاورها وصارت كلها نيرانا على التدريج واللازم باطل فالملزوم مثله لانا نقول الملازمة ممنوعة
اذ لا يكفي في حصول الشيء علته الفاعلية بل لا بد من حصول العلة القابلية ايضا فمن الجائز ان لا يحصل السخونة
للفلك لاجل ان مادته لا تقبله لا لاجل المقتضي فان الفلك لا يسخن بحركته لعدم قابليته للسخونة الا ان
العناصر متحركة ضرورة حركة المحاط بحركة المحيط فيتسخن ويلزم المحذور الاخير اجيب بانا لا نسلم ان العناصر متحركة
ليلزم تسخنها وصيرورتها نيرانا وحركة المحيط انما توجب حركة المحاط لو تشبث المحاط بالمحيط وملاسة سطوح
العناصر مانعة من التشبث او احاطت مركزا اما ويكون الداخل في جانب من الخارج تحت يكون مركز
الداخل بمنزلة جزء من الفلك الخارج فينتقل بانتقاله او كان الميل الذي للجرم الاقصى اقوى من ميل
الجرم الذي في جوفه فيقوى على تحريك ما في جوفه لقوته واستعلائه على سائر النفوس والكل
منتف في كرة الاثير واما اذا انتفى الامور فلا مانع من ان يسكن المحاط مع دوران المحيط على بعضه وتحرك
ما راعليه هذا كله كلام الفلاسفة وسيأتيك في بحث الاجسام كلام لهم قالوا النار تتحرك بتبعية الفلك و
مسابقته هذه الحركات ذوات الاذناب والشهب فنعلم ان حركة المحاط بحركة المحيط لا يجب ان يكون
لاحد الامور الثلثة المذكورة ولو كانت الحركة موجبة للسخونة للزم من حركة كرة النار ومحاكتها لباقي العناصر وسخونتها
سخونة باقي العناصر حتى يصير الكل نارا فالحق في الجواب ان يقال الحركة او مجاورة الحركة انما يسخن الجسم
القابل اذا لم يمنع عن التسخين مانع وبرودة الماء والارض والاصلية الى كرة الزمهرير مانعة منه فلا يحصل السخونة
منها لا يقال عدم التسخين فيها ممنوع فان السطح المقعر من فلك القمر مكان لما تحويه من كرة الاثير
وكل جزء من النار يماس لجزء من الفلك كان المكان معشوقا بالطبع يتحرك الى المكان الطبيعي ويسكن عنده
فيتشبث المحوي به ويلتصق التصاقا طبيعيا قبل الالتصاق بالهواء والمسامير فاذا تحرك المكان لزمه
وتبعه ما هو ممكن فيه بالطبع لانا نقول عندهم جسم متشابه الاجزاء والنار الملاقية للفلك ايضا بسيط
او ورثة من البسائط فيكون حال كل جزء من النار مع جزء من الفلك كحالها مع سائر الاجزاء فيستحيل ان يكون
ذلك الجزء من النار محالفا بالطبع لذلك الجزء من الفلك مع تساوي الاجزاء في الطبيعة والماهية **قال**
خامسها **اقول** المبحث الخامس في تحقيق البرودة من قدماء الحكماء من جعل التقابل بين الحرارة والبرودة
تقابل العدم والملكة وقال البرودة عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا والقيد الاخير احتراز عن الفلك فانه لا حار
ولا بارد وهذا المذهب باطل لان البرودة محسوسة ولا شيء من عدم الحرارة كذلك منع من الثاني ان البرودة

ليست عدم الحرارة لا يقال لا نسلم ان البرودة محسوسة فان الجسم الحار يحس منه بالحس كيفية
الحرارة والمحسوس من الجسم البارد انما هو ذات الجسم فقط لا ما هو صفة الذي يدل على ان المحسوس
في الجسم البارد ليس هو الجسم فقط انا نحس من الماء البارد مرارة اشتداد البرودة وبان ضعفها
الى ان يعدم مع ان جسم الماء باق بحاله لا اشتداد فيه والجمهور على ان التقابل بينهما تقابل
التضاد وهي كيفية تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات **قال** المقصد الثاني **اقول**
المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة وفيه ثلاثة مباحث الاول في تحقيق الرطوبة اختار
الامام الرازي ان الرطوبة سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه وعلى هذا لا يكون
الهواء رطبا لعدم حصول هذه الصفة واعترض عليه بان الجسم اليابس اذا دق وسحق فانه يلتصق
بالملابس مع انه لا رطوبة فيه وليس بوارد لان هذا التعريف رسمي وليس ماهية الرطوبة كيف والسهولة
من المضاف والرطوبة من الكيف بل ما بينهما بلية تتزهها ذلك نعم لا يشهد لفظة في المباحث
المشرقية الرطوبة المحسوسة بمعنى سهولة الالتصاق هي البلة وينقل صاحب المطالع عنه
ان الرطوبة هي البلة المقتضية لسهولة الالتصاق والانفصال فظهر من هذا ان البلة والجفاف
لا تغاير ان الرطوبة واليبوسة وقال ابن سينا هذا التفسير باطل لانه يستلزم ان يكون الا
التصاقا ارطب واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلان التصاق الجسم بالغير لو كان لرطوبته لكان ادوم
الجسم الارطب التصاقا بالغير ضرورة ان كثرة العلة توجب كثرة المعلول واما بطلان اللازم فلان الماء
اللطيف الجيد اذا غمس فيه الاصبع كان ما يلزم الاصبع منه اقل مما يلزم من الماء الغليظ او الدهن او العسل
وما يلزم الاصبع من هذه الثلاثة اشد التصاقا فيلزم ان يكون هذا ارطب من الماء اللطيف وليس
كذلك ولما ابطل تفسير الرطوبة بما ذكر فسرها بسهولة قبول الاشكال وتركها اي هي كيفية يكون الجسم
بها سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب واسهل الترك له والكلام على ما قاله من وجوه الاول انك
ان عنيت بشدة الالتصاق سهولته فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع فان العسل وامثاله
ليس اشد التصاقا بهذا المعنى وان عنيت بها دوام الالتصاق فنمنع لا لكثرة الرطوبة بل لدوام
الالتصاق فلا يلزمنا ان يكون الادوم التصاقا ارطب كيف ولو لزمنا على هذا التقدير ذلك
للزمه ايضا بتفسيره الرطوبة بسهولة قبول الاشكال وتركها لان تشكل الجسم بشكل الحاوي لو كان ن
لرطوبته لكان اشد تشكلا اي ادومه ارطب وليس كذلك اذ الادوم تشكلا اليبس ولهذا
صار النقش في الحجر مثلا في الدوام فان قيل المذكور في الشفاء ان الجمهور يظنون ان الجسم
انما يكون رطبا اذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه كالماء ويعتقدون ان الرطوبة حقيقتها هذا
وابطل ذلك بان الالتصاق بالغير ليس لاجل الرطوبة والا لكان الارطب اشد التصاقا بالغير
لان قوة العلة توجب قوة المعلول وليس كذلك لان الماء ارطب من الدهن والعسل

وليس اشد التصاقا بالغير وعلى هذا لا يرد على هذا الكلام ضرورة صدق كون الارطب الين
اذا كانت الرطوبة هي الالتصاق اجاب الامام الرازي عنه بان مراد الجمهور ليس ان
الرطوبة نفس الالتصاق لان الرطوبة من باب الكيف والالتصاق من باب الاضافة بل مرادهم ان
الرطوبة كيفية باعتبارها يستعد الجسم للالتصاق بالغير ويلزمها سهولة الانفصال واذا كان حمل
كلامهم على هذا المعنى صحيحا لم يرد عليه شيء بحث حمله عليه الشارح الى ان سهولة الانفصال معتبرة
في حقيقة الرطوبة والعسل وان سهل التصاقه لكن عسر انفصاله فلا يرد ما قاله هنا اما في المتن
الامام الرازي بناء على الاصل الذي مر آنفا في الجواب العسل لعسر انفصاله وما كان كذلك فانه
يكون اعسر التصاقا فلا يلزم على هذا التقدير ان يكون العسل ارطب من الماء الثالث ان
تفسير الرطوبة بسهولة قبول الاشكال وتركها باطل لانه يلزم على هذا ان يكون الهواء رطبا وليس كذلك
لان الحكماء قاطبة اتفقوا على ان الرطب واليابس اذا امتزجا افاد الرطب اليابس استمساكا عن
السيلان ومن البين ان الهواء متى اختلط بالتراب لا يفيد التراب استمساكا عن التشتت
ولا التراب الهواء استمساكا عن السيلان الرابع لو كانت الرطوبة عبارة عما ذكره لزم ان يكون
النار ارطب العناصر لكونها الطفها وارقها قواما فيسهل قبولها للتشكل وتركه مع انها يابسة بالاتفاق
واجيب عن هذا الوجه بان النار البسيطة ليست بسهلة التشكل واما عندنا فمركبة من الهواء
ولعل سهولة قبولها للتشكل لرطوبة الهواء ويمكن ان يورد وجه آخر وهو ان الرطوبة لو كانت عبارة
عما ذكرتم لكانت اليبوسة عبارة عن عسر قبول الاشكال وتركها واللازم باطل لانا اذا اوقدنا في تنور
مسدودا فانقلب الهواء الذي في داخل التنور بغلبة الحرارة نارا فكان ينبغي ان يظهر في ذلك الهواء
ممانعة لان النارية واليابسة مانع عن قبول التشكل على ما نسلم قال وثانيها اي اقول
المبحث الثاني في الفرق بين الرطوبة والسيلان من الحكماء من زعم ان الرطوبة هي السيلان بعينه
وهو باطل بل هما متغايران لان الرطوبة عبارة عما عرفت والسيلان عبارة عن تدافع الاجزاء
المتفاصلة في الحقيقة وهما مفهومان متغايران ولننظر في تحقيق النسبة بينهما فتكون الرطوبة
توجد بدون السيلان كما في الماء فانه ليس مركبا من اجزاء متفاصلة في الحقيقة بل متصل واحد عندهم او
تكون توجد الرطوبة بدونه في الماء الساكن فانه رطب وليس بسيال لان الحركة معتبرة في مفهومه
ولهذا عرفه الامام الرازي ومن تبعه بانه عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة
متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا ويوجد السيلان بدون الرطوبة في التراب والرمل السيال
وصدقهما معا على شيء واحد من جهة واحدة ليس بمعلوم فالمتحقق بينهما المباينة الجزئية وقيل
النسبة بينهما عموم من وجه لصدقهما معا على الاخلاط الاربعة قال ابن سينا حد الخلط في
القانون بانه جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذاء اولا وان لم يصدقا معا على الخلط لم يصدق عليه

انه رطب سيال وفيه نظر لان السيال المذكور في الحد ليس بهذا المعنى بل بمعنى اللغة
في الرطوبة المحسوسة وهو الميعان فان الرطب قد يطلق على ما هو رطب بالطبع
وان كان يابسا في الحس كما يقال الحنطة رطبة وان كانت يابسة في الحس و
قد يطلق على ما هو رطب في الحس وان كان يابسا بالطبع كما يقال الزعفران رطب
وان كان يابسا بالطبع فالمراد بالرطب المذكور في الحد هو الرطب بالرطوبة
المحسوسة والاخلاط مساوية الصفراء والسوداء وبالسيال هو البالغ في هذه الرطوبة وهو
الميعان ولذلك استدرك عليه بان السيال يدل بالتضمن على الرطب فيكون ذكره مغنيا
عن ذكر الرطب وهذا كتحديد الانسان بانه جسم حيوان ناطق قال وثالثها اقول
المبحث الثالث في تحقيق اليبوسة اعلم انها تقابل الرطوبة فمن فسر الرطوبة بسهولة
الالتصاق والانفصال مما شانه ذلك والرطوبة كيفية وجودية وهي البلة الجارية على
ظاهر الجسم المقتضية لسهولة الالتصاق والانفصال وهما وجوديان متقابلان على موضوع
واحد ومن فسر الرطوبة بسهولة قبول الاشكال وتركها فسرها بعسر التشكل وتركه قال
الامام الرازي ونسبة ان يكون التقابل بينهما على هذا التقدير تقابل العدم والملكة لان اليبوسة
كيفية مانعة عن قبول الاشكال وتركها والرطوبة عبارة عن عدم هذا المانع لكيف
ولو كان الرطوبة موجودة على هذا التقدير لزم ان لا تكون محسوسة لان الهواء رطب بذلك
التفسير والهواء المعتدل الذي لا حر فيه ولا برد اذا كان ساكنا لا حركة فيه لا يدرك اللامس رطوبته
ولهذا اختلف في الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف ام لا ويقابل ان يكون
الهواء على التفسير الاول اذ لم يكن رطبا يجب ان يكون يابسا اذ لا يخلو عنصر عنهما فيلزم ان يكون
اليبوسة عدمية ويكون التقابل على التقدير الاول ايضا تقابل العدم والملكة او غير محسوسة
سواء سواء قال الامام الرازي نقلا عن مباحث ثابت بن قرة التجسيم اما ان يسهل
تفرقه ويصعب اتصاله او بالعكس اي يصعب اتصاله ويسهل تفرقه الثاني اللزج والاول
على قسمين لانه اما ان يكون الجسم لذاته مقتضيا لصعوبة الانفصال وسهولة التفرق اي يكون
كل جسم تطلبه كذلك وهو اليابس واما ان يكون الجسم مركبا من اجزاء صغار لا تقوى الحس
على ادراك كل واحد منها منفردا او يكون كل واحد من تلك الاجزاء صلبا ولا يكون سهل
التفرق بل عسره لكن يكون تلك الاجزاء بعضها متصلا بالبعض بحاجات سهل الانفصال
والتفرق نحو الهش فتبين من هذا معنى اللزوجة والهشاشة ومرجعهما الى الرطوبة واليبوسة
وكذا تبين مما اوردناه من كلام ابن سينا في تعريف الرطوبة ان مرجع اللطافة والكثافة
اليهما ايضا واعلم ان الامام الرازي فسر اللزوجة في الملخص والمباحث المشرقية بسهولة التشكل

وعسر التفرق ولم يذكر الشارح في هذا التقسيم ولم ينسبه الى ابن فورك كيف وسهولة الالتصاق
عنده مستلزمة لسهولة الانفصال قال اقول المقصد الثالث في الاعتماد
ويسميه الحكماء ميلا وفيه ستة مباحث المبحث الاول في تعريفه قال ابن سينا في
الحدود الاعتماد والميل كيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه من الحركة الى جهة ما وبهذا
تصرح بان الاعتماد عنده مبدأ المدافعة ومبدأها لا نفسها وقال بعضهم الاعتماد نفس هذه
المدافعة والمختار الاول لان الحلقة التي تتجاذبها اثنان متكافئان في القوة يجد فيها كل
واحد منهما ما يقاومه وليس ذلك نفس المدافعة ولا قوة الجاذب لانه ما لم يفعل في المجذوب
فعلا لم يعتبر مجرد كونه غاية للفعل غيره فاذن قد فعل كل واحد منهما فيه فعلا غير المدافعة بحيث
لو خلا عن المعارض لانجذبت الحلقة الى جانبه وليس هو الطبيعة لانها تتحرك اما الى العلو او
السفل والذي فعله المتجاذبان ليس كذلك فثبت ان وراء المدافعة امرا اخر وسموه الميل فان
سلموا ذلك الامر بان رجعوا الى التسمية فلا مشاحة معهم في ذلك وقد اختلف المتكلمون في تحقق الاعتماد
معنا. بعض اصحابنا كالاستاد ابي اسحق واتباعه وابنه القاضي وكثير من اصحابنا والمعتزلة
مالوا الى ان ثبوته ضروري ومنعه مكابرة للمحسوس فان من حمل حجرا ثقيلا فانه يجد في نفسه
من الحجر ميلا الى جهة السفل وكذا من وضع يده على زق منفوخ وسكنه تحت الماء فانه
يجد في نفسه ميلا الى جهة العلو وهذا انما يتم اذا كان الاعتماد نفس المدافعة واما اذا كان مبدأ
المدافعة فالدليل على ثبوته ما ذكره الامام الرازي في جواز اجتماع الميلين كما سيجي وهو انا نجد الحجرين
المرميين من يد واحدة في مسافة واحدة بنوع واحد مختلفين في السرعة والبطء اذا اختلفا
في الصغر والكبر وما ذلك الا لان الميل المقاوم في الكبير اكثر وان كان مغلوبا اذ لولا ثبوته لما وجد
الاختلاف لاتحاد الفاعل وعدم المانع اذ لا يقاوم المدافعة اذ ليس فيها مدافعة الى خلاف
جهة الحركة ولا مبدأ المدافعة على هذا التقدير ولا يقاوم غيرهما واجاب عنه بانا لا نسلم انه لا مقاوم
في الحجرين غيرهما بل الطبيعة قوة سارية في الاجسام فتنقسم بانقسامها والذي في الجزء مما في الكل وهو
نوع مقاومة للحركة القسرية فلا جرم كان الاثقل ابطأ قال اقول المبحث الثاني في ان
الميل بمعنى المدافعة مغاير للحركة الطبيعية اما مغايرته للحركة فلان الزق المنفوخ المسكن تحت الماء
يحس الماسك منه بالميل الصاعد مع ان الحركة غير موجودة فيه ايضا فان الحجر المسكن في الجو قسرا
يحس الماسك منه بالميل الهابط مع عدم حركته واما مغايرته للطبيعة فلان الجسم في حيزه الطبيعي يكون طبيعته
باقية مع ان المدافعة غير حاصلة ولان المدافعة قابلة للشدة والضعف فيكون الطبيعة غير
حاصلة والكل لها ومن هذا يعرف ان الميل بمعنى مبدأ المدافعة مغاير للطبيعة واما مغايرته للحركة
فواضحة قال اقول المبحث الثالث في اقسام الاعتماد انه يتنوع بتنوع الحركات

كما ان الحركة قد تكون صاعدة وهابطة ومنه وسيرة وغيرها يكون الاعتماد ايضا كذلك
والاعتماد في كل جهة نوع مغاير للاعتماد في الاخرى واختلف في تضاد تلك الانواع فمن لم
يشترط غاية الخلاف بين الضدين قال تتضاد كل نوعين منها ومن اشترط قال لا تضاد
الا بين نوعين يصدران من جنس واحد وهو نزاع لفظي اعلم ان المشهور فيما بين القوم
ان الجهات للجسم ست وسبب اشتهار هذه المقالة ان لها معنى عامي وخاصي اما
العامي فهو ان الانسان يحيط به جانبان عليهما ابدان فظهر وبطن وقدم وراس فالجهة
القوية التي فيها ابتدا الحركة سموها باليمين وما يقابلها باليسار والفوق في الانسان ما يلي
راسه والاسفل ما يلي بطنه وفي سائر الحيوانات الفوق ما يلي ظهورها والاسفل ما يلي بطونها
والقدام ما اليه حركتها بالطبع ويقابله الخلف ما يقابله ولما لم يكن عندهم جهة
سوى هذه لا جرم وقعت اوهامهم على هذا العدد واما الخاصي فهو ان للجسم يوجد ابعاد
ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولما كانت الابعاد متناهية كان لكل بعد منها طرفان فيكون
اطراف الجسم ستة فيكون جهاتها ايضا ستا وكلا معنييهم اما الاول فلانه اعتبار غير متنوع بحسبه
والجهات الحاصلة غير متخالفة بالماهية بل كل واحد منها يتبدل الى الاخرى فان الانسان اذا
انقلب على نفسه حتى صار وجهه مواجها للجهة المقابلة لما كان مواجها لها قبل ذلك صار يمينه
يسارا وبالعكس وقدامه خلفا وبالعكس واذا انقلب حتى صار مواجها لما كان يلي يمينه
قبل ذلك صار يمينه وبالعكس ويساره خلفا وبالعكس ولو استلقى صار فوقه قداما وتحته
خلفا وبالعكس وصار احدى الجهات الاربع التي هي القدام والخلف واليمين واليسار
فوقا وما يقابلها تحتا وهكذا ولو كان هذا الاعتبار محققا للجهة لوجدت جهات غير متناهية
بحسب الاشخاص واوضاعهم فان الشخص اذا دار على نفسه كانت النقطة التي تواجهها
آنا فآنا غير متناهية بناء على نفي الجزء واما الثاني فلانه لا يجب في الجسم اسما المرور بعد
يتعين بالفعل لكونه طولا واخر لكونه عرضا واخر لكونه عمقا بل انما هو بالوضع والابعاد المفروضة
لا نهاية لها في الجسم فانه لو فرض بدل الامتداد الذي فرض طولا امتداد اخر موازيا له لوقعت
ثلثة خطوط اخرى متقاطعة على قوائم غير ذلك ووقعت جهات غير ذلك بالعدد والمكعب
له ست وعشرون بعد الحسب سطوحه وخطوطه وزواياه واما المدور فلا جهة له بالفعل
واما بالقوة فجهاته غير متناهية اذ لا نقطة تكون جهة الا ويقرر اولى من نقطة اخرى بذلك والجسم
المربع اذا اعتبر جهاته التي هي السطوح كانت ستا واما ان اعتبر الخطوط ايضا كانت جهاته
عشرة وان اعتبر النقطة ايضا كانت ستا وعشرين وعلى هذا القياس في سائر المضلعات
فان كان مسدسا او مسبعا او مثمنا كان بحسب كل سطح جهة اذ لا معنى للجهة الا الطرف والحق

ان الجهات الحقيقية التي لا تختلف باختلاف الاعتبارات ليست الا العلو والسفل
لكن لا مطلقا بل اذا اعتبرنا ان العلو غاية القرب من الفلك والسفل هو غاية البعد
عنه فانهما بهذا المعنى لا يختلفان واما اذا اعتبرناهما من حيث ان العلو ما على راس الانسان
والسفل ما يلي قدمه كانا غير حقيقيين لان الارض كرة والجانب الذي راس الانسان واقف
على هذا الجانب بل الشخص الواقف على الجانب الاخر من الارض في مقابلته وبالعكس الى
الجانب الذي يلي راس انسان واقف على الجانب الاخر من الارض بل الشخص الواقف
على هذا الجانب قوله وجعلها القاضي واتباعه لقوله في صدر البحث وله انواع
بحسب انواع الحركة واعلم ان اصحابنا القائلين بالاعتماد اختلفوا فمنهم من قال الاعتماد في
كل جهة هو غير الاعتماد في الاخرى وانها متضادة مطلقا ولا يتصور قيام الاعتمادين بجسم واحد
بالنسبة الى جهتين فيكون الجوهر ثقيلا خفيفا ولا بالنسبة الى جهة واحدة اذ هما مثلان والمثلان
ضدان على ما مر وهذا الاتفاق ما ذكره قبل من ان كونهما متضادة مبني على اشتراط غاية الخلاف
بين الضدين لان هذا على اصول اصحابنا دون ذلك ومنهم من قال ان الاعتماد في كل جسم واحد
وان اختلف اسماؤه وان التعدد انما هو في التسمية دون المسمى فالاعتماد في النسبة الى جهة السفل
يسمى ثقلا وبالنسبة الى جهة العلو خفة وعلى هذا يجوز اجتماع اعتمادات ستة في جسم واحد من
غير تضاد وهو اختيار القاضي ابي بكر وقال الآمدي وهذا هو الاشبه باصول اصحابنا القائلين
بالاعتماد وفيما لو قلنا بتعدد الاعتمادات لما اجتمعت لكونها متضادة سواء كانت الى الجهات
مختلفة او جهة واحدة على ما عرفت وقد اجتمعت وبيانه من وجهين الاول من جذب
حجرا ثقيلا الى جهة العلو فانه يحس منه اعتمادا الى جهة العلو الثاني انه لو جاذب اثنان حبلا كل واحد
الى جهة على التقاوم فان كل واحد منهما يحس في الحبل اعتمادا في خلاف جهته ولو كانت الاعتمادات
متعددة متضادة لما كان كذلك ثم قال هذا ما ذكره اصحابنا واما نحن فنقول لو قال
قائل ان الاعتمادات متعددة مختلفة من غير تضاد لم يكن ذلك القول ابعد من القول
باتحاد الاعتماد مع الاحساس في ذلك جهة باعتماد قال ابو الفتح رابعها البحث الرابع في
الميل الطبيعي واحكامه على اصول اصحابنا الميل الطبيعي هو جهة طبيعية نحو جهة حقيقية لا تختلف
ان الجهة الحقيقية اما العلو والسفل فالميل الطبيعي اما الثقل وهو الميل الهابط و
الخفة وهو الميل الصاعد وعرف ابن سينا الثقل في الحدود بانه قوة طبيعية يتحرك بها الجسم
الى الوسط بالطبع والخفة بانها قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع والمراد حركة
الجسم الى الوسط ان ينطبق مركزه وهو النقطة التي تتساوى ما على جوانبها على مركز العالم لا ان
يحصل بكليته في الوسط الذي هو مركز العالم لاستحالة حصول المنقسم الذاهب في الجهات

غير

غير المنقسم الغير الذاهب فيها وقوله طبيعية تصريح بان الثقل والخفة ليسا نفس الماهية
وان كانا قد يطلقان ايضا على الطبيعة التي هي مبدأ الميل المحسوس وقوله بالطبع صفة
للوسط فان الوسط منه ما هو مركز محدد الجهات ومنه ما لا يكون كذلك وهو مركز الكرات
الخارجة المراكز فان لكل منها وسطا يتحرك عليه والميل طالب على نفس الجوهر واليه ذهب
المعتزلة والفلاسفة وصار الاستاذ ابو اسحق الى انهما ليسا زائدين على نفس الجوهر بل
هو الجوهر وخفته لنفسه وذاته قال ولا يتصور التفاوت بين الجواهر الفردة في
الثقل لتجانسها فما نجده من التفاوت في الثقل والخفة بين الاجسام المركبة عائد الى كثرة
الجواهر الفردة في الثقل وقلتها في الخفيف والمعارض الاول انا لو ملأنا انا‌ء ماء وعلمنا وزنه
وفرغنا الاناء وملأناه زيبقا فانا نجد زيادة الزيبق على الماء في الثقل باضعاف مضاعفة
مع تساوي اجزائهما عددا وصورة لاتحاد الحاصر لهما فعلم ان الثقل والخفة من الاعراض الزائدة
على نفس الجوهر فان قيل التفاوت بين الماء والزيبق في الثقل والخفة انما هو راجع
الى كثرة اجزاء الزيبق بسبب اجتماعها وتراصها واكتنازها وقلة اجزاء الماء بسبب تخلخلها
الذي هو من باب التكيف والقراح بعضها عن بعض قلنا هذا مدفوع اما عند من
لم يجوز الخلاء فظ واما عند من جوزه فلان الماء تثقل بمقتضى طبعه السيلان الى المحل الخالي دون
الارض وانضمام الاجزاء المتجانسة الملائم الان يقال مع الخلاء صفة دافعة تدفع سيلان الماء اليه
وقد ابطلناه او يقال يمنع القادر المختار عنه به وهو ايضا باطل لان التفاوت في الاجسام
في الثقل والخفة لو كان بسبب الاكتناز في الثقيل والانزاج في الخفيف نحن نعلم ان الاناء
المفروض اذا ملأناه زيبقا او ملأناه ماء فان ثقل الزيبق يزيد على ثقل الماء باضعاف وزيادة
على عشرين ولو كان ذلك لكثرة الاجزاء في الزيبق واكتنازها وقلتها في الماء وانزاجها لزم
ان يكون اجزاء الزيبق اكثر من اجزاء الماء بعشرين ضعفا وبقدر زيادة اجزاء الزيبق يكون
ولو كان ذلك لكثرة الاجزاء في الزيبق واكتنازها وقلتها في الماء وانزاجها لزم ان يكون
اجزاء الزيبق زيادة الفرج على الاجزاء فيزيد الفرج التي بين اجزاء الماء على تلك الاجزاء بعشرين
ضعفا او ازيد فيسهل ان يرى الفرج والاحياز التي لا ماء فيها في الاناء المفروض مملوا ما اكثر
من الاحياز المشغولة بالاجزاء المائية وهو باطل لكونه خلاف المحسوس قال ابو الفتح خامسها
البحث الخامس في اقسام الاعتماد واحكامها على مذهب الحكماء اعلم انهم سموا الاعتماد
ميلا وقسموه الى ثلثة اقسام قسري وارادي لان انبعاثه اما ان يكون من نفس الجسم
او من تاثير غيره فيه والثاني هو القسري كالمدافعة المحسوسة من الحجر المرمي الى فوق قسرا
والاول اما ان يكون بالشعور وهو النفساني كمدافعة الحيوان لغيره واعتماده عليه

22

هو

بان

بين

في الماء

طبيعي وهو

بسبب الاكتناز في الثقيل والانزاج في الخفيف من الاعراض الزائدة على

اولا وهو الطبيعي كالمدافعة المحسوسة من الزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسرا والمدافعة
المحسوسة من السيل المسكن في الجو قسرا ومنتهى الحركة ايضا الى هذه الثلاثة كالمبدأ فالحركة طبيعية
او قسرية او نفسانية وتنتقض بالنبض فانه حركة وليس شيئا من هذه الاقسام اما انه حركة فلان
النبض عبارة عن حركة من اوعية الروح مؤلفة من انبساط وانقباض لتدبير الروح بالنسيم
وعلى هذا فاضافة الحركة الى النبض بمعنى من واما انها خارجة عن الاقسام فلانها ليست طبيعية
لامتناع ان يصدر من الطبيعة الواحدة حركتان متضادتان لانا نتكلم على ان الحركة الطبيعية اما
صاعدة او هابطة وهي ليست منهما لانها مؤلفة من انبساط وانقباض ولا قسرية لان القسر
انما يكون على خلاف الطبع بحيث لا طبع لا قسر ولا نفسانية والا لكان لنا شعور بها وامكننا
ابطاؤها واسراعها واجيب بوجوه الاول انها طبيعية قولكم لا يصدر من الطبيعة حركتان ن
متضادتان انما يمتنع ذلك اذا كانت فاعلة لغرض واحد في حالة واحدة وههنا ليست كذلك
لان طبيعة الشريان من شانها ان ينبسط اذا عرض للروح التي تحويه سخونة واحتاجت الى جذب
هواء صاف بالاستنشاق وان ينقبض او يبعض شيء من جوهر الروح واحتاجت الى دفعه
وهذا كالماء فانه ان كان تحت الارض نبع منها صاعدا وان في موضع اعلى من سطحها تحرك
اليه نازلا قولكم بان الحركة الطبيعية اما صاعدة او هابطة وهي ليست كذلك قلنا لا نسلم انها
ليست منهما فان الانبساط والانقباض حركتان مستقيمتان احدهما من الوسط الى المحيط
والاخرى بالعكس او نقول لا نسلم ان الحركة الطبيعية منحصرة فيهما وهذا اختيار المصنف فانه قال
في مباحث الحركة من قال بحصر الطبيعية فيهما اخطأ الثاني انها قسرية والقاسر هو الروح
الذي فيه لانه يتغذى وكل متغذ فيه جاذبة الغذاء ودافعة تدفع الفضل عنه والغذاء الذي
يغتذي الروح به هو الهواء المستنشق فاذا جذبه مما فيه من الشوق انبسط وعاء الروح واذا
دفع الفضل منه انقبض او القلب على سبيل المد والجزر فاذا انبسط القلب توجه الروح
اليه من الشرايين واذا انقبض انقبض العرق تنبسط الروح الى الشرايين فينبسط واما على
سبيل النزع كما يحرك الاغصان والفروع بحركة الشجر فيكون انبساطها بانبساط القلب
وانقباضها بانقباضه الثالث ان هذا التقسيم للحركة البسيطة والنبض من المركبات
فهي كحركة الشجر فانه ينمو في جميع الجوانب ويتحرك بالحركة الانية في جميعها فلا اشكال ولما المنقسم فلا
يحصل النقض بخروجها عن الاقسام واذ قد عرفت اقسام الميل فلنشرع في احكامها مسوق
اما الميل الطبيعي فاستدل الحكماء الاول ان الجسم الذي لا يكون فيه ميل طبيعي يمتنع ان يتحرك
اما بالطبع فظ لانا لا نعني بالحركة الطبيعية الا ما مبدأه القريب الميل الطبيعي واما بالقسر والارادة فلانه لو
تحرك جسم هذا شانه في مسافة بقوة قسرية مثلا لوقعت في زمان لاستحالة وجود الحركة لا في زمان ولكن

ساعة ونفرض جسما آخر فيه ميل ومدافعة يحرك تلك القوة في عين تلك المسافة فيكون زمان
حركته اطول من زمان حركة عديم الميل لاستحالة كون الحركة مع العائق ولتكن عشر ساعات
فيكون عشرها نسبة مخصوصة ونفرض جسما آخر فيه ميل ومدافعة ويكون نسبة ميل الى ميل
ذي الميل الاول كنسبة زمان حركة ذي الميل الاول لوجوب نقصان الزمان وسرعة
الحركة بنقصان الميل الطبيعي العائق فيكون حركته في ساعة وكان حركة عديم الميل في ساعة
ايضا فيكون الحركة مع العائق كالحركة لا مع العائق وهو محال وقد عرفت مثل هذا في ابطال
الخلاء بما فيه من الايراد والجواب فتذكر الثاني ان الجسم عندما يكون في الحيز الطبيعي
يعدم فيه الميل الطبيعي لان الثقيل في حيزه الطبيعي انما يكون اذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم
بلم وفي الخفيف انما يكون اذا التصق سطحه المحدب بالسطح المقعر من فلك القمر وفي كل
واحد من هاتين الحالتين استحال ان يوجد في الجسم مدافعة والا فالمدافعة اما الى
ذلك الحيز وانه تحصيل الحاصل واما الى غيره فيلزم ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع
وانه محال لا يقال انا اذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع في الارض وجدنا منه مدافعة
في حيزه الطبيعي لانا نقول ذلك الحجر ليس في حيزه الطبيعي فلذلك وجد منه مدافعة
وحيزه الطبيعي حيث ينطبق مركزه على مركز العالم فلو فرض حصوله هناك لم يوجد فيه
مدافعة اصلا اعلم ان هذا الدليل انما يدل على ان الميل بمعنى المدافعة لا يوجد في الجسم
عندما يكون في حيزه الطبيعي واما الميل بمعنى مبدأ المدافعة فهذا الدليل لا ينفيه واما الميل
القسري فاستدلوا على حكمين الاول ان الميل القسري قد يجامع الطبيعي الى جهة واحدة
كما اذا دفعنا الحجر الى اسفل دفعا شديدا فان حركته ربما كان اسرع مما اذا تحرك
بطبيعته وحدها وذلك لان الهواء يقاوم الحجر وبقدر تلك المقاومة يحصل الفتور فلا بعد
ان يحصل مع الميل الطبيعي ميل آخر يكون الحركة عند ذلك اسرع مما يوجد عن الميل الطبيعي
وحده وهذا الثاني انما هو عند القائلين بعدم الخلاء واما عند القائلين به فلا لان علة
الميل هي الطبيعة واذا وجدت العلة غير ممنوعة بعائق وجب ان يوجد المعلول على اتم
ما يكون فح يكون الميل الطبيعي بالغا الى نهاية الشدة فيستحيل ان يحصل معه ميل غيره الثاني
ان الميل الطبيعي والقسري هل يختلفان الى جهتين ام لا الحق انه ان اريد بالمدافعة نفسها فلا لانه كيف
يمكن ان يكون شيء منه بالفعل دافعة الى جهة وشيء بالفعل متنحي عنها ولا نظن ان الحجر المرمي الى
فوق مدافعة الى اسفل بل فيه مبدأ من شانه ان يحدث المدافعة اذا زال العائق وهذا امر ضروري
وان اريد مبدأها فنعم فان الحجرين المرميين من يد واحدة في مسافة واحدة بنوع واحد اذا اختلفا
في الصغر والكبر تفاوتا في السرعة والبطء فيهما مبدأ المدافعة القسرية وهو نوع تستعيد به المتحرك

فالمدافعة بوجودها حال كون الحجر

نوع م

من المحرك فيثبت معه الى ان سطلها مصاكات بما يماسه ويخرق به فلو لم يوجد فيه مبدأ
المدافعة الطبيعية لا تعاونا وقد عرفت ما فيه مع انه انما يتم لو لم يكن الاختلاف بالسرعة والبطؤ
اختلاف بالماهية اما اذا كان كذلك وهو المختار عند المتكلمين بجواز ان يحصل نوع من الحركة
بالميل الطبيعي دون اخر بقوته على الاول واذا كان كذلك جاز ان ينضم الى الميل الطبيعي ميل
غريب ويحصل بها ذلك النوع ثم تقوى الميل الطبيعي عليه واما الميل النفساني فهو الارادي
وقد يكون مستقيما وقد يختلف حاله بحسب اختلاف الحركات وسيأتي بيانه في ابحاث الارادة
ما اذا عطفته الى هذا الموضع نفعك **قال** **اقول** سادسها المبحث السادس في
اختلافات بين المعتزلة في احكام الاعتمادات فمنها انهم اتفقوا على ان الاعتمادات
منقسمة الى اعتمادات لازمة طبيعية وهي اعتماد الثقيل الى جهة السفل واعتماد الخفيف
الى جهة العلو والى اعتمادات مجتلبة وهي اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف الى السفل والى
غير ذلك من الجهات ثم اختلفوا في انها هل تتضاد ام لا فقال ابو علي الجبائي ومن تبعه
منهم الاعتمادات كلها متضادة لان الحركتين في جهتين متضادتان وموجبها الاعتمادات
فكذلك الاعتمادات في الجهتين قال الآمدي هذا يرجع الى دعوى المماثلة بين
الحركات والاعتمادات من غير جامع فكان فاسدا كيف والحركة اثر للاعتماد ولا يلزم
من تضاد الآثار تضاد المؤثرات بل يجوز ان يصدر من مؤثر واحد آثار مختلفة متضادة بحسب
الشروط فان الطبيعة توجب الحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي وتوجب السكون بشرط
الحصول فيه وايضا فالفرق قائم فان الحركة موجبة لتخصيص الحيز فلو اجتمع في الجوهر الواحد كان
من جهتين لكانت كل واحدة مخصصة له بتلك الجهة ويلزم منه ان يكون الجوهر الواحد في
حالة واحدة في حيزين معا وهو محال فدل على امتناع اجتماع الحركتين وهي منتفية في الاعتمادات
فافترقا فبطل القياس وقال ابو هاشم لا تضاد بين الاعتمادات اللازمة والمجتلبة
بما مر من ان الحجر الذي يرفع الى فوق فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع ومدافعة صاعدة يجدها
الرافع له وعلى الثاني وهو امتناع التضاد بين الاعتمادات اللازمة والمجتلبة بما مر من انه
لو تجاذب اثنان حبلا كل واحد منهما الى جهة على التقاوم حتى سكن لا يتجه ان يقال فيه مدافعة
وكل واحد يجد من نفسه ميلا الى خلاف جهته فانه لولا جذب الآخر له لتحرك الى جهته وان
يقال لا مدافعة فيه وانما هو كالثقل الذي يمنع عن التحريك بكونه في حيزه الطبيعي ولا ميل
فيه ومنها ان الاعتمادات هل تبقى ام لا فذهب ابو علي الجبائي ومن تبعه الى ان الاعتمادات
غير باقية من غير تفصيل وقال ابنه ابو هاشم ما كان منها لازما فهو باق وما كان مجتلبا فغير باق
احتج الجبائي بوجهين الاول لو بقي الاعتماد اللازم في جهة السفل لبقي الاعتماد المجتلب فيها

الجوهر

وذلك اذا حمل انسان على حجر ثقيل في جهة السفل فاوجب فيه اعتمادا في جهة السفل و
المشاركة في وصف النفس عند ابي هاشم توجب الاشتراك فيما عداه فيكون الاعتماد
المجتلب ايضا باقيا قلنا لا نم ان كونه اعتمادا في جهة السفل اخص وصف النفس بل
اخص وصفه كونه اعتمادا لازما لما مر ان احدا من الاعراض التي يمتنع بقاؤها كالاصوات
وغيرها لا فرق فيها بين ما هو مقدور لنا وبين ما هو غير مقدور لنا فينبغي ان لا يكون فرق بين
الاعتمادات المقدورة وهي المجتلبة وبين غير المقدورة وهي اللازمة في عدم البقاء فيبطل
التفصيل قلنا هذا يرجع الى دعوى المماثلة بين الاعراض المقدورة وغير المقدورة
في عدم البقاء بلا جامع فيكون فاسدا وتمسك ابو هاشم في بقاء اللازمة بالضرورة وقال
شاهد الاستمرار والاتصال كما يدل على بقاء الالوان والطعوم يدل على بقاء الاعتمادات
اللازمة ايضا ومنها الاختلاف في سبب الثقل والخفة قال الجبائي يوجب الثقل الرطوبة
ويوجب الخفة اليبوسة لانا اذا عرضنا الثقيل على النار كالذهب مثلا اذاب فظهرت
رطوبته واذا عرضنا الخفيف عليها يكلس اي صار كلسا وهو ايضا اوج وتزيد اي صار رمادا
اوجزمه النار يبسا باعراتها الرطوبة القليلة التي هي حافظة للتاليف فيها فتفتت وقال
ابو هاشم هما كيفيتان حقيقيتان غير معللتين بالرطوبة واليبوسة فان الزق المملوء زيبقا اثقل
بكثير من الزق المملوء ماء مع ان الماء ارطب واجيب عما ذكره ابو علي الجبائي بان ظهور
الرطوبة في الذهب واليبوسة في الكلس لا يدل على انهما كانتا موجودتين قبل مماسته النار
ولم لا يجوز ان يقال قد احدثهما الله بحكم جري العادة مع استوائهما قبل ذلك في اليبس
فلا يكون ذلك دليلا مع ان ما ذكره غير مطرد في الاحجار الصلبة التي اوقد عليها النار
مدة متطاولة حتى فنيت رطوبتها فانها من ذوات الاعتمادات السفلية اللازمة بدلالة
الحس ولا رطوبة فيها بالاتفاق قال الاستاد ابو اسحق لا نم ان الذائب بعد الاذابة رطب
بل هو باق على يبسه وليس انكار الرطوبة مع السيلان بابعد من دعوى الرطوبة في الاحجار المحسوس
يبوستها فان قيل لا نعني بالرطوبة الا معنى اذا قام بالجسم سهل به قبوله للشكل وتركه والحجر بعد
اذابته كذلك فيكون رطبا قلنا هذا عليكم لا لكم لانه يلزم منه على هذا ان لا يكون الاحجار
الصلبة رطبة اذ ليست قابلة بسهولة الشكل وايضا يجوز ان يكون الاحجار باقية على يبسها واحدث
الله تعالى فيما بين اجزائها رطوبة واما القول بان الاجزاء المائية حاصلة في الذهب مع صلابته وكذا
في الاحجار التي تحلها ... بالحيل اصحاب الاكسير فخروج عن قانون العقل ورفع الامان عن المحسوسات
اذ فيه تجويز ان يكون الدنيا انهار جارية والحس لنا ومنها الخلاف في كون الثقل والخفة
سببين للطفو والرسوب ام لا فان الجبائي سبب طفو الخشبة تخلل اجزائها وتعلق الهواء

الصاعد بها وسبب رسوب الحديد وغيره اندماج اجزايها وعدم تشبث الهوا بها قال الآمدي
ورد على ابي علي رسوب الذهب في الزيبق وطفو الفضة عليه مع عدم تخلخل اجزا الفضة
وصرف الهوا لها وايضا الهوا عنده صاعد بطبعه والخشب راسب بطبعه فكان ذلك يلزم
من ذلك ان ينفصل الهوا عنها ويرسب الخشبة ولا يمنع رسوب الخشبة بانفصال الهوا
عنها صاعدا لتوقفه ويبقى الاجزا الاخر راسبة ويرد به ان الجسم الطافي مؤلف من اجزا هوايية
واجزا اخر غير هوايية كالخشبة فاذا اغمس في الما فيطفو الاجزا الهوايية ويبقى الاجزا
الاخر الغير الهوايية راسبة ليتحقق المصرح وفيه نظر لجواز ان يكون التاليف بين الاجزا
الهوايية وغيرها افادتها حالة موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال فان التاليف موجب
لعسر الانفكاك عنده وقال ابو هاشم سبب الطفو الخفة وسبب الرسوب الثقل والخفة
والثقل امران حقيقيان عارضان للجسم كما يرد عليه امران احدهما انه لو اخذت قطعة من
حديد ووضعت على الما رسبت فيه ولو رققت وجعلت صفيحة كالطبق الرقيق ووضعت
على وجه الما طفت مع التساوي في الثقل والخفة وثانيهما انا لو وضعنا خشبة وزنها الف
رطل مثلا على الما فانها تطفو ولا ترسب فيه ولو القينا عليه وزن حبة من حديد فانه يرسب
فيه مع ان الطافي اثقل من الراسب باضعاف مضاعفة وسياتيك في كلام الحكما ما
تستعين به على الجواب عنهما قال ... سبب الطفو والرسوب حركات تحلها الله
في الراسب ومباغات(?) في اجزا الما بحكم جري العادة وعدمها في الطافي وقال الحكما
الجسم اما ان يكون المتساوي منه للما في الحجم اثقل من الما او اخف منه او مساويا له فان كان
اثقل من الما رسب فيه الى تحت وان كان مساويا له في الثقل لم يرسب لانه ليس
اثقل من الما ولا يطفو ايضا عليه لانه ليس اخف منه بل يجب ان ينزل فيه بحيث سطحه الاعلى سطح م
على السطح الاعلى من الما وان كان اخف من الما فانه ينزل في الما بمقدار ان يكون ملاه
من الما يساوي ذلك الشي في الثقل ويبقى الباقي خارجا عن الما فيكون نسبة ما يبقى خارجا عن
ذلك الشي الى ما دخل في الما كنسبة فضل ثقل الما الى ثقل ذلك الشي وقالوا ايضا سبب الخفة
في الاجسام الصلبة تخلل الهوا فان كانت خشبة مثلا في الهوا لم يكن للهوايية التي فيها ميل
اليه لكن فيها مقاومة للارضية فاذا حصل في الما انبعث الميل الطبيعي للهوا الى فوق فان قوي
وقام دافعا الخشبة الى فوق وان عجز عن للهوا قسرا ومثل الطاس والرصاصة المبسطة انما
لا ترسب لانه يحتاج الى ان ينحي من تحته ما او هوا كثيرا وذلك لا يطيقه فاذا اجتمع كان ما تحته
مما يدفعه اقل وثقل الحمل(?) على ذلك القدر اكثر من الثقل مثله من المبسط الرقيق على ما تحته وان
سمي هذا تقريبا لان المقصود الاصلي من المبحث السادس بيان اختلافات المعتزلة على ما عنون به وكلام الحكما

انا

انما هو على سبيل التبعية والفرعية ومنها اختلافهم في اعتماد الهوا قال الجبايية اعتماد
الهوا لازم صاعد بل يرمه انه لو كان الهوا متصعدا بالطبع لما طفت الخشبة على الما لانفصال الهوا
الصاعد بالطبع عنها ولا سبب عنده لطفوها غير تشبث الهوا وفيه ايضا ورد المص عليه من جواز مام
افادة التركيب حالة موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال كيف والهوا الذي فيها الكسر كيفيتها
ولم يبق على كيفيته المقتضية للانفصال وقال ابو هاشم ليس للهوا اعتماد لازم لا علوي ولا سفلي
وان وجد له اعتماد فلا يكون الا مجتلبا بسبب محرك ويرد عليه انه لو وضع الزق المنفوخ الممتلي
في الما وقسر راسبا تحت ... فان الهوا يشق الما ويمزق اجزاه صاعدا بل لو لم يمنع
القاسر الزق في قعر الما لتحرك صاعدا حاملا ما يتعلقه من الاشيا الثقيلة وليس ذلك الا
بسبب ما فيه من الهوا قال المص وفيه نظر لجواز ان يكون صعوده لضغط الما وانزعاجه من حيز الما
سفل وكانه للهوا الصاعد بالطبع ومنها ان الاعتماد هل يولد شيا من الحركة والسكون ام
لا قال الجبايي الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا بل المولد لهما هي الحركة فان من فتح بابا بالمفتاح فالم
يحرك يده لم يتحرك المفتاح ومن يرمي حجرا فالم يحرك يده لم يتحرك الحجر ثم حركة المفتاح او الحجر
مولدة لسكونهما في الموضع الذي يحصلانه طبعا او قسرا قال ابو هاشم المولد لهما هو الا عمار
عتماد بوجهين الاول انه اذا نصب عمودا مايلا وادعم بعماد ثم اعتمد عليه معتمد الى جهة العماد
فانه لم يتحرك لان العماد يمنعه عن ذلك ثم اذا ازيل العماد فانه يتحرك ويسقط الى جهة العماد
وان لم يتحرك المعتمد الى جهته فعلمنا ان حركته لم تتولد من الحركة بل من الاعتماد والثاني ان حركة
يد الرامي متاخرة عن حركة ما يرميه من الحجر مثلا فانه ما لم يدفع الحجر عن حيزه يمتنع انتقال يد الرامي
الى حيز الحجر لاستحالة التداخل والمتاخر لا يولد المتقدم لان المولد سبب للمولد ويجب تقدم السبب
على المسبب وفيه نظر لان للعرف حركة اليد والحجر بالعكس ولهذا ان يقال تحركت اليد فتحرك حسن ظ
الحجر ويلقاه جمع بالقبول ولو قيل تحرك الحجر فتحرك اليد لم يحسن ولم يلقوه بالقبول وقال ابو
اسحاق بن عياش من البصريين تتولد الحركة والسكون من الحركة بل ما لما يتمسك به الجبايي ويتولدان
من الاعتماد ايضا لما يتمسك به ابنه وهذا الكلام مبني على القول بالتوليد ونحن نبطله ومنها
اختلافهم في الحجر المرمي الى جهة العلو اذا عاد فقال الجبايي تفريعا على اصله من ان الحركة لا
تولد الا الحركة ان حركته الهابطة تتولد من حركة الصاعدة وقال ابو هاشم تفريعا على اصله من
ان الحركة لا تتولد الا من الاعتماد الهابط وكلا القولين فيه تحكم اما قول الجبايي فلان كل حركة من
الحركات المتعاقبة تتولد عما قبلها على اصله ويلزم من ذلك ان تتولد من كل حركة
صاعدة حركة صاعدة الى غير النهاية فالقول بانه لا تتولد من الحركة الاخيرة الا حركة هابطة تحكم بحت
وفيه نظر لان الحركة الصاعدة للحجر يضعف كلما بعد عن الميل المعاونة الطبيعية لها او الهوا

الا كذلك من الحركة الاخيرة ملست طبقاتها تما لمة متقدية فينتهى الى ما يوجب النازلة ولا يوجب الصاعد لضعفها ومعنى ان الشى يوثر فى الضد وان كان ضعيفا ونسبة الشى انما يوثر فيه اذا كان قويا وا ما يؤول الى ابى هاشم فلان الاعتمادات المتعاقبة فى جهة العلو كل واحد متولد عما قبله على اصله ويلزم من ذلك ان يتولد من كل اعتماد صاعد اعتماد صاعد الى غير النهاية فالقول بانه لا يتولد من الاعتماد الاخير الصاعد الا الاعتماد الهابط تحكم صرف وايضا فاذا كان تولد الحركة الهابطة عن الاعتماد الصاعد اللازم فلما تولدت عنه فى ابتداء حركته صعودا وفيه نظر لان الاعتماد اللازم فى الاول مغلوب بالمجتلب وكل واحد من الاعتمادات المجتلبة ضعيف ما تولد عنه لما مر فيضعف المجتلب الى ان يمحق ويترجح عليه الاعتماد اللازم فيتولد عنه الهابطة ومنها اختلافهم فى انه هل بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون ام لا فقال اكثر المعتزلة يمتنع ان يكون بينهما سكون محتجين الى انه لا يوجد فى الجسم الذى يصعد ثم يهبط عنه الاعتماد اللازم والاعتماد المجتلب واحدهما يولد الحركة الصاعدة والاخر يولد الحركة الهابطة وليس فيه ما يتولد عنه السكون فلا سكون بين الحركتين وقال ابو على يستبعد ان يكون بين الحركتين سكون واحتج من نصر مذهبه بان الاعتمادات المجتلبة فى جهة العلو اذا غلبت الاعتماد اللازم فى جهة السفل تتولد منها الحركة العلوية ثم انها تضعف قليلا قليلا لمفارقة الطبيعة او الهواء الى ان يساوى الاعتمادات المجتلبة اللازمة ثم يغلب الاعتماد اللازم ففى حالة رجحان المجتلب يتولد الحركة الصاعدة وفى حالة رجحان اللازم يتولد الحركة الهابطة وعند التعادل يجب القول بالسكون لامتناع صدور الحركة الهابطة على الاعتمادين او احدهما فى هذه الحالة وهذا لا يوافق مذهبه لان هذا الخلاف فرع الاختلاف فى ان الحركة ويلزم من ذلك ان يكون السكون متولدا من هذين الاعتمادين المتساويين وهو على خلاف الصلة فى امتناع التولد عن الاعتماد على ما ترى فى المواقف لا حاجة ان يقال الحركة الاخيرة الصاعدة تولد سكونا ثم حركة فى التولد فقد يتاخر عن المولد بالزمان عندهم كما فى القتل المتولد من الرمى

المولد للحركة والسكون الاعتماد او هو

المقصد الرابع فى الصلابة واللين الصلابة كيفية مانعة عن الغمز واللين تقابلها قال بعضهم تقابل العدم والملكة وعرفوه بانه عدم الصلابة عما من شانه ذلك والقيد الاخير للاحتراز عن الاجسام وعن الفلك فانه ليس صلبا ولا لينا وقال بعضهم تقابل التضاد وعرفوه بانها كيفية بها يطيع الغامز ويسهل غمزه وقال الامام الرازى انهما ليسا من الكيفيات الملموسة اما اللين فلان اللين هو الذى ينغمز وذلك انما يتم بصفات ثلثة احدها الحركة الحاصلة فى سطحه وثانيها شكل التقعر العارض لحدوث تلك الحركة وثالثها كونه مستعدا لقبول ذلك الامرين واللين ليس عبارة عن الامرين الاولين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس محسوسا بالبصر والثالث من باب القوة واللاقوة واذا كان كذلك فلا يكون اللين

ولا شى من اجزائه من الكيفيات الملموسة واما الصلابة فلان الصلب فيه امور اربعة احدها عدم الانغماز وثانيها الشكل الباقى وثالثها المقاومة المحسوسة ورابعها الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال والاول امر عدمى والثانى من الكيفيات المختصة بالكميات والثالث ان كان من الكيفيات الملموسة الا انه ليس بصلابة لوجوده فى الزق المنفوخ المسكن بحث الماء فيه مع انه لا صلابة فيه والرابع من باب القوة واللاقوة واذا لم يكن شى من اجزائهما من الملموسات فلا يكون الصلابة ايضا منها وتقال لى ان تقول لا يلزم من عدم كون كل واحد من الامور التى يتم بها اللين والصلابة ملموسا ان لا يكون اللين والصلابة ملموستان فان الكل المجموع قد يغاير حكمه حكم الكل الافرادى وايضا لا امتناع فى كون امر واحد ملموسا ومبصرا

المقصد الخامس

فى الملاسة والخشونة اختلف فيها فقال المتكلمون انهما من باب الوضع اما الخشونة فلانها عبارة عن اختلاف الاجزاء التى فى ظاهر الجسم بان يكون بعض تلك الاجزاء ناتيا وبعضها غائرا واما الملاسة فلانها عبارة عن استواء وضع الاجزاء فكل واحد منهما من مقولة الوضع وقال الحكماء انهما كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم او بسطح الجسم اذ يجوز عندهم قيام العرض بالعرض

النوع الثانى

النوع الثانى من الكيفيات المحسوسة فى المبصرات وهى اللون والضوء والشكل والصغر والكبر والقرب والبعد والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر والملاسة والخشونة بل الوضع والتفرق والاتصال والحركة والسكون والشفيف والكثافة والضحك والبكاء والطلاقة والعبوس والرطوبة واليبوسة والاطراف الحجم والعدد وغيرها والتحقيق على ان المبصر بالذات هو اللون والضوء وما عدا الاطراف مبصر بتوسط اللون والضوء واختلفوا فى الاطراف وهى النقطة والخط والسطح فالرطوبة مدرك بالسيلان واليبوسة بالتماسك والسيلان والتماسك من باب الحركة والسكون وهما من باب الوضع وهو مبصر بواسطة الضوء واللون لا بالذات ثم تصور اللون والضوء ضرورى غنيه عن التعريف وبعضهم عرف الضوء بانها كيفية هى كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف والمراد بالكمال الاول انه كمال ذاتى لا عرضى وعرف الامام الرازى الضوء بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشى آخر فانه لا يصح فانه ليس الا تعبيرا وتنبيها ومكانهما اراد بالتعريف ذكر خواصهما وآثارهما بحيث يميزها عن الغير لا افادة ماهيتهما والا يلزم التعريف بالاخفى فان ماهيتهما اوضح مما ذكر فى تعريفهما ولما كان المبصر اولا هو اللون والضوء جعل مباحث المبصرات قسمين

القسم الاول

انما قدم قسم الالوان على الاضواء مع ان اللون يتوقف على الضوء وجودا عند ابن سينا او حسا عند الامام الرازى لان اللون اكثر وجودا واشمل للاجسام وهذا القسم مشتمل على مقاصد المقصد الاول فى اثبات اللون من الناس من زعم انه لا حقيقة للون البياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا واحتج على ذلك بان زبد الماء ابيض ولا سبب لبياضه الا ذلك وايضا

البرم

الثلج ابيض ولا سبب الا ما ذكرنا لانه مركب من الاجزاء الجمدية الصغار الشفافة والهواء النافذ فيما بينها المخالط
لها وكلاهما غير ملون وايضا البلور والزجاج المسحوقان ابيضان لما ذكرنا من العلة ولا يجوز ان يقال ان بياضها
عند السحق بسبب مزاج حصل لها بسبب اجتماع الاجزاء او حدث اللون الابيض لان اجزائهما
صلبة يابسة فلا يحصل عند الاجتماع بينهما فعل وانفعال موجبان للمزاج المستتبع للون وايضا الشفاف الكثير
الحجم كالبلور الثخين او الزجاج الثخين اذا سحق يرى موضع الشق ابيض وعلته ما ذكرنا واما السواد فانما
يحصل بضد ذلك ومن هولاء من جعل المائية سبب السواد لانه يخرج الهواء وليس الشفافة كالشفاف الهواء
حتى ينفذ فيه الضوء الى السطوح فلا جرم تبقى السطوح مظلمة وذلك هو السواد وايضا فان الثياب اذا ابتلت
مالت الى السواد ومنهم من سلم ان السواد لون حقيقي ومنع ذلك في البياض وزيف منها بان الاسود
لا ينسلخ لان الاسود وليس بقابل لغير السواد من الالوان بخلاف البياض فان الابيض قابل لجميع الالوان والقابل
للالوان عار عنها فالابيض عار عن الالوان وفيه نظر فان عدم انسلاخ السواد لا يدل على كونه لونا حقيقيا
لجواز ان يكون ذلك للزوم سبب تخيل النسبة الى البعض على الاستمرار للاجسام فيكون تخيل السواد
بالنسبة الى ذلك البعض لازما ولا يكون حقيقيا وايضا ان عنوا ان الاسود ليس بقابل لغير السواد على
الاستمرار فيكذبه الشباب والشيب وان عنوا على سبيل الصبغ فالاكثر يتصبغون بالحنا كثيرا
مكلس وزرنيخ مصعد واستلاخ البياض لا يدل على كونه غير حقيقي لجواز كونه حقيقيا مفارقا والقابل للشي لا يجب
ان يكون عاريا عنه والا لصدق قياس هكذا القابل للشي يجب ان يكون خاليا عن الشي الحاصل بالشي وكلما امتنع
المنع لصاحبه بالشي لا يكون قابلا له مع التقابل للشي الكون فالملازمة وقال ابن سينا في فصل توابع المزاج
من المقالة الرابعة من الفن الرابع من طبيعيات الشفاء لا اعلم هل يحصل البياض بسبب اجرام لا وجه لا
في المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء على سبيل الجزم ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه وهو
على اربعة امور الاول ان البيض اذا سلق اي اغلي بالنار يصير ماضه اشد بياضا بعد سلقه ولا يمكن
ان يقال ان ذلك لما احدثت النار فيه تخلخلا وهوائية وحقيقة هذا الدواء فلا طبخ فيه المرداسنج حتى يتحلل فيه ويخفى
الى ان يبقى الكل في غاية الشفاف ثم يطبخ المرداسنج بما طبخ فيه الخل وصبغ غاية الصفقة حتى صار كانه
الدمعة ويجب ان يحافظ في تصفيته غاية الاحتياط لئلا يحدث المطلوب يخلط هذا الماء فاذا اخلطا انعقد
منه الخل السفاف من المرداسنج ويبيض في غاية الابيضاض الا ينقب بجفت وليس هذا البياض
لان اجزاء شوائبه خالطت الاجزاء الجابية لانه لو كان سببه ذلك لما جف بعد الابيضاض ولا يخف
تبقى ذلك يدل على ان الارضية بقي بعد الابيضاض الذي بها فيه قبل الابيضاض ولا يتوهم ان ذلك بسبب
انعكاس من ضوء بعض الاجزاء الى البعض لان تلك الاجزاء غير متفاوتة لان الخل لا يرقها بل ذلك على سبيل
الاستحالة فعلم ان البياض قد يحصل على غير الوجه الذي ذكروه الثالث الالوان من البياض الى
السواد يكون بطرق شتى احدها ان ياخذ الى الغبرة ثم الى العودية ثم الى السواد وهكذا طرق سائر
رابعة
الرابع

127

سواد يسدق وثانيها ان ياخذ الى الحمرة ثم الى القتمة وهي لون فيه غبرة وحمرة ثم الى السواد
وثالثها ان ياخذ الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد ومنع الطرق انما يجوز اختلافها لاختلاف
ما تركبت منها الالوان لم يكن للاسود بياض وليس بياضا من جهة الا مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة
لم يكن لا في من البياض الى السواد الا طريق واحد وكان الاختلاف في القلة ان الكثرة لكن
الا عند النقص والضعف السراج الضوء لا ينتقل السواد وجه اي اذا انعكس من جسم اسود الى جسم
اخر لم يصر المنعكس اليه اسود ولو كانت الالوان المختلفة لا اصل لها لا اختلاط الشفاف بالمظلم والبياض
لا اصل لها لا مخالطة الهواء بالاجزاء الشفافة بحيث ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر الا البياض وان لا ينعكس
السواد ولو كانت يجب ان لا يصير المنعكس اليه احمر او اخضر والمشاهد بخلافه ولوجب ايضا ان لا يصير
المنعكس اليه ابيض اذا كان كثيفا لا ينفذ فيه الهواء وهو خلاف المحسوس الخامس ان الطلع ميبيض
الجص والنورة وليس ذلك لاتحاد انطبع التخلخل فيها وسهولة تفرق الاجزاء لنفوذ الهواء فيها وايضا الا
السحق والتصويل الى الدقيق يفعلان ذلك مثل فعله ويوجبان ضعف بياضها وليس كذلك فعلمنا
ان البياض فيها لم يحصل من مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة بل السبب فيه ان بياضها لاجل ان
ان الطلع اي ديماغها ايجاب يوحب ذلك الابيضاض اذا عرفت هذا فاعلم ان ابن سينا قد اعترف
في الشفاء بانه لا بياض فيما ذكره من الامثلة زبد الماء والثلج والبلور وغيرها وبحيث بياضها هو
الضوء المنعكس لانه قال في فصل توابع المزاج سبب البياض فيها ان النور الذي يقع على سطوح
صغار ولا يرى افرادها وترى مجتمعة فيتصل روية بعضها بالظلمة لنفوذ الضوء في الشفيف الى السطوح
الباطنة والانعكاس عنها مستقرا عليها البصر فيا لكثرة ما ينعكس عنها من الضوء فان المشفف
الذي ينفذ وينعكس عنه الضوء جميعا الا ينفذ ينعكس الضوء عنه فاذا صار الشفيف ذي لون
ذا الوان ويكون هو البياض وعلى هذا التقرير والقائلين بما عرفت به السفسطة ودفع الالوان
عن البديهيات والحق ان الامثلة المذكورة مع كونها عن بعض حقيقة والقول بان بعض حقيقية
واختلاط الهواء بالاجزاء الشفافة موجب لحدوث البياض الحسي وليس ببعيد ان يحدث طعم
من اختلاط بعضها بعض لاختلاف الكل الافرادي والمجموعي حكما مسلما بعد لكنه ليس ببعيد ما يقوله
الحكماء من ان الضوء شرط لحدوث البياض الحسي اجلا رسم العاملون بوجود البياض والسواد و
كونها لونين حقيقيين منهم من قال بها الاصل وباقي الالوان يحصل بالتركيب منهما فان البياض
والسواد اذا اختلطا وحدها حصلت الغبرة وان السواد مخالطا للسواد صفوا كما في الماء التي
يرى بها الدخن فالدخان الاسود الذي في لهب النار فان كان السواد غالبا حصلت الحمرة ثم
الحمرة ان انضم اليها سواد حصلت الكراثية الشديدة وان انضم اليها بياض حصلت الزنجارية
وكذا قوله مع البياض حمرة تتولد والكراثية مع الكراثة وبهم من قال اصل الالوان خمسة السواد و
الحمرة بان

والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والالوان الباقية مركبة من اختلاط هذه الخمسة بعضها ببعض
وبعد علمه التجربة قال المصنف والحق في ذلك ان كل تركيب من هذه الخمسة يحدث كيفية اخرى
من نوع مغاير لهذه الخمسة يحدث من تركيب هذه الخمسة لان المزجية الكلية لا يستكشف كيفيتها فجاز ان يوجد
نوع اخر مغاير لهذه الخمسة ذو حقيقة مفردة والصواب من المسئلة
المقصد الثاني
المقصد الثاني في ان الضوء شرط لوجود اللون او لرؤيته قال ابن سينا وكثير من الحكماء انه شرط
لوجوده واللون معدوم في الظلمة لعدم شرط وجوده لكن الجسم الملون مستعد لان يحصل منه عند الضوء
اللون المعين فيحدث منه بالفعل الفاعل عند حضور الضوء واحتج عليه بانا لا نرى الالوان في الظلمة
مع طرق البصر الهام فلا يخلو اما ان يكون عدم رؤيتنا لعدمها او لوجود العائق وهو الهواء المظلم والثاني باطل
لان الهواء المظلم غير مانع من الابصار لان الجالس في غار مظلم يرى من هو خارج عنه اذا وقد لزمه
نار او احاط ضوء بما هو فثبت انه ليس في ذلك الهواء ما يمنع الابصار فتعين الاول وقال الامام الرازي
انه شرط لرؤيته بحيث يصح ان يرى امر ثالث والمحقق عدم رؤيته في الظلمة فيكون الضوء شرط
بالضوء الوجود فان رؤيته امر زائد على ذاته فلا يلزم من شرطيتها بالضوء شرطية وجوده بالضوء
كيف ووجود الضوء مشروط باللون فان الشفاف لا ضوء فيه ولا نور فلو كان وجود اللون مشروطا
بالضوء لما لزم الضوء الذي هو شرط الرؤية اما هو الضوء المحيط بالمرئي لا ما هو لرائي ولا كيف كان والذا
يرى جالس الغار المظلم من هو في خارجه اذا احيط بالضوء ولا يراه من في الخارج قال ابن الهيثم مستند الى
على ان الضوء لوجود اللون انا نرى الالوان تضعف بحسب ضعف الضوء فكلما كان الضوء اقوى
كان اللون اقوى وكلما كان اضعف كان اللون اضعف وهذا يدل على ان كل طبقة من اللون مشروطة
بطبقة من الضوء فاذا انتفت طبقات الاضواء كلها وحصل الظلمة من جميع الالوان ضرورة انتفاء المشروط
بانتفاء شروطها ويلزم من هذا ان ينتفي هذه الالوان التي في بعض الطبقات في الظلمة لانها لو وجدت لكانت
في طبقة من الطبقات اذ العام يساوي احدى الخواص من غير تعيين فان ثبتت ملتبسة وذلك يوجب الالزام
من ذلك كيف لا يلزم من ذلك انتفاء اللون في الظلمة مطلقا لجواز وجود طبقة في الظلمة الكثيفة بها فوجدت
اللون في نفسها فقد اعترف ابن الهيثم بان هذا الدليل يحتاج الى حدس فمن حصل له الحدس به فقد الامام
لا يكون دليلا على الغير ولقائل ان يقول الالوان في نفس الامر لا تختلف طبقاته بحسب طبقات الضوء
والاختلاف المحسوس هو بسبب ان الضوء شرط للرؤية فيها كان الشرط اما قويا كاملا واما كان غير تام لان
كما هو عليه في نفس الامر قال المصنف مذهب اهل الحق اهل السنة والجماعة القائلين باسناد جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء ان الرؤية مطلقا سواء كان في الالوان او في غيرها غير مشروطة بضوء ولا غيره من الشروط التي يذكرها
الحكماء على ما سنبين في رؤية الله تعالى ويجوز ان يرى الاعمى الصيني بقة اندلس بعيد مطلع ولما كانت هذه
القاعدة مترتبة عندك لا تحتاج الى التنبيه في كل جزئي واكثر اصحاب الاعراض يذكرها على مذهب الحكماء ممهدين

على موقف المذهب اهل الحق الثالث
المقصد الثالث في انه هل موقف ابصار
بعض الاجسام الملونة او غيرها على الظلمة ام لا وهذا موقوف على تحقيق معنى الظلمة ولهذا وكون في
قسم الالوان وعلى هذا الوجه الفرع من المقاصد والمقصد من الموضوع فكان اول الظلمة عدم الضوء
عما من شأنه ان يكون مضيئا فالتقابل بينها وبين الضوء تقابل العدم والملكة واحتج ابن سينا على انه
امر عدمي بوجهين الاول انها لو كانت وجودية لرأيناها عند سلامة الحس والثاني باطل لانا اذا غمضنا العين
كان حالنا عند التغميض كحالنا اذا فتحناها في الظلمة وكان عند الظلمة وفيه نظر لان الشرطية اما تصدق
لو كانت الظلمة قابلة للرؤية وهو محال من شرط كون الشيء مرئيا ان يكون مضيئا لذاته او لغيره وكلاهما منتف
في الظلمة الثاني وهو المذكور في المتن انها لو كانت وجودية لما اختلف حال من في غار مظلم ومن هو
خارجه في سوائها يعني في كون احدهما رائيا والاخر غير رأي ضرورة عدم الفرق بين كون الحائل المانع من الرؤية
محيطا بالرائي وبين كونه محيطا بالمرئي واللازم باطل لان من في الغار يرى الخارج من غير عكس ليس اجيبا
نظرا لان الملازمة المذكورة ممنوعة لجواز ان يكون عدم رؤية من في الخارج من في الغار بواسطة ان شرط الرؤية
كون الضوء محيطا بالمرئي وما اتصف الشرطية في جالس الغار من رؤية لذلك لا لان الظلمة مانعة من
الابصار فيه وهو الشفاف او بكيفية في غيره فلا يرد اما ان لا يتوقف ابصاره على شرط وهو المعنى والمانع
موقف وذلك الشرط قد يكون ضوءا كما في الالوان وقد يكون ظلمة كما في الاشياء التي ترى بالليل من الكواكب والشعل
النارية فانها ترى بالليل ولا ترى بالنهار لعدم شروطها وهو الظلمة ورد ذلك بان الامام ان عدم رؤيتها في النهار
لعدم شرطها وهو الظلمة ورؤيتها في الليل لتحقق شرطها بل رؤيتها في الظلمة دون النهار لان ضوء الشمس غالب
على ضوئها فينفعل الحس عن ذلك الضوء فلا جرم يرى وهذا كالهباء الذي في الجو من ضوء يمكن ان يرى
في الضوء ومع ذلك لا يرى في الشعاع الخارج من البيت ويرى في الشعاع الذي في البيت وما ذلك
لان الشعاع الخارج يوجب تحير البصر مغلوبا بضوءه فلا يدرك الهباء بخلاف ما في البيت
القسم الخامس
القسم الثاني في الاضواء وهو ايضا يشتمل على ثلاثة مقاصد المقصد الاول في ان الضوء ليس من
الاجسام زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء وذلك باطل لوجهين
الاول انها لو كانت اجساما فاما ان لا تكون محسوسة بالبصر وهو باطل واما ان تكون محسوسة بالبصر وهو ايضا
باطل لانها لو كانت مبصرة لكانت ساترة لما تحتها لان كل ما تصح رؤيته فهو يمنع من ابصار ما وراءه ولو كانت ساترة
لما تحتها لكانت كلما ازدادت نورا ازدادت سترا والمشاهد عكسه وفيه نظر لان الملازمة ممنوعة فان
الستر من شأن الاجسام الملونة دون الشفافة فان صفحة البلور يزيد ما تحتها ظهورا ولذلك يستعان بها على قراءة
الخطوط الدقيقة الثاني انه لو كانت اجساما لكانت حركتها الى جهة واحدة لان الجسم بالطبع لا يتحرك الا الى جهة واحدة
واللازم باطل لان الضوء يقع في كل جهة وفيه نظر لان الشرطية ممنوعة وانما يصدق لو كان الضوء من طبيعة واحدة
ولم لا يجوز ان يكون اجساما مختلفة الطبائع مختلفة فلذلك تقع في جهات مختلفة الثالث ان الضوء اذا دخل من الكوة ثم

شدّ دفعة واحدة تلك الاجزاء النورية اما ان لا تبقى وتعدم وهو باطل والا لكان حلوله جسم بين
بعد وهو ممتنع وهو بعيد جدا واما ان تبقى وح لا تخ اما ان يقال انها خرجت من البيت مع ان شد [illegible] ثا
الكوزة وهو باطل جدا واما ان يقال انها باقية في البيت ولا شك في زوال النور عنها وهذا هو الذي
اردنا من ان النور كيفية تحدث في القابل المقابل من المضيء وفيه نظر لان ابطال الجزء من المحال
انما هو بالاستبعاد والتحكم بلا دليل وان تعرف انه تم ثم يصح ان يكون منقوضا بما سبق السابع ان
الشمس اذا اطلعت من الافق يستنير وجه الارض كله ومن البعيد ان ينتقل تلك الاجزاء التي هي اجسام
من الفلك الرابع الى وجه الارض في تلك اللحظة اللطيفة التي لا تحس بها وفيه ايضا ما مر من انه مجرد استبعاد
مذكور لقوته ما سبق ثم لو قيل لو كان اجساما لامتنع انسياله من الفلك الرابع الى الارض لان الخرق على
الافلاك مح لكان متوجها على مذهب الحكما احتج المخالف بان الضوء متحرك وكل متحرك جسم فالضوء جسم اما الكبرى
فظ واما الصغرى فلوجوه الاول الضوء منحدر عن المضيء كالشمس والنار وكل منحدر متحرك فالضوء متحرك الثاني
ان الضوء يتبع المضيء في الحركة ضرورة انه يتحرك بحركة الشمس وغيرها مما هو مضيء الثالث ان الضوء ينعكس
عما يلقاه الى غيره وكل منعكس متحرك واجيب عن الاول انا لا نم ان الضوء منحدر فانه لو كان منحدرا لرايناه
كذلك في وسط المسافة بل الضوء يحدث في المقابل القابل دفعة ولما كان حدوثه من شيء عال تخيل انه منحدر وعن
الثاني انا لا نم انه يتبع المضيء في الحركة ويتحرك بحركته ثم حدوثه في المقابل القابل تابع للوضع من المضيء فانه يحدث
المقابل وعند زوال المحاذاة عنه الى مقابل آخر يزول النور عنه ويحدث في ذلك القابل الآخر فلذلك ظن انه يتبعه
في الحركة وعن الثالث لا نم ان كل منعكس متحرك اذ الانعكاس عبارة عن حدوث الضوء في القابل المقابل المستقر
والمتوسط شرطا في حدوث الضوء من المضيء في الجسم المنعكس اليه الضوء لا لانه [illegible] حركته هذا [illegible] معتبر
بالشكل فانه يتحرك مع الاتفاق على انه ليس جسما واذا ابطل ما ذكروه ثبت انه كيفية وجوده يحدث في القابل المقابل
للمضيء دفعة ويزول بزوال المقابلة والمعترفون بانه ليس جسما بل كيفية اختلفوا في انه هل هو نفس ظهور اللون
او كيفية زائدة شرط لوجود اللون او لرؤيته فمنهم من زعم انه عبارة عن ظهور اللون فالذي هو الظهور المطلق
وهو الغاية في الظهور هو الضوء والذي هو الاختفاء المطلق وهو الغاية في الخفاء ثم يتساويه فيما بين الطرفين
مرتبة اخرى هو الظل ويختلف مراتبه في الظهور والخفاء بحسب اختلاف القرب والبعد من حد الطرفين
فالاقرب الى الظهور اضوء والاقرب الى الخفاء اظلم وقد الف الكشي مرتبة من مراتب الخفاء مما يه
بينما بين الطرفين مرتبة اخرى اكثر ظهورا من الاول [illegible] ضياء وشعاعا كالخطوط المتصلة من الباصرة
الى المضيء كما يرى من نظر الى جرم الشمس وليس كذلك [illegible] فيضعف الحس وابطل هذا المذهب بوجهين
الاول ان الظهور [illegible] الى التجدد امر القائل بهذا المذهب معترف بانه يتجدد او الظهور اشارة الى تجدد
وذلك الامر المتجدد لا يكون ان يكون نفس اللون والا وجب ان يكون المستنير هو اللون المتجدد وهو باطل اما على مذهب
من قال ان الاعراض باقية لا تتجدد فلثبوت الضوء بدون تجدد اللون واما على مذهب من قال الاعراض امور متجددة

يسمع الضوء ولما ذكره في بيانها فاجو ابه م

مختار

الملاحظة

لا بتق زنا بين ملبوست بحدود اللون في الظلمة مع عدم الضوء الثاني ان الضوء مشترك بين الالوان
وكل لون لا يشارك الاخر في ماهيته فلا يكون الضوء نفس الالوان وفيهما نظر اما في الاول فلان له
ان يقول ان اريد بالمتجدد اللون الحادث لا امر يتبدل في كل آن واما في الثاني فلانه يجوز ان يشترك
المختلفات في لازم او عرضي فيجوز اشتراك الالوان المختلفة الحقيقة في كونها ذات مراتب فالمعتمد في ابطاله ان
البلور في الظلمة او الماء اذا وقع عليه ضوء مع انه ليس له لون لما لا يكون الضوء عبارة عن ظهور اللون
احتج القائل به بان الضوء لو كان كيفية زائدة لما زال الاضعف بالاقوى لكنه يزول اما بيان الملازمة
فلان الاضواء من جنس واحد لا تضاد بينها لان ما هو سبب وهي انما تختلف فكيف احدهما يبطل الاخر واما
بطلان التالي فلان ظهور الاشياء اللامعة بالليل كعين الهرة اقل من ظهور نور السراج وظهور السراج اقل من
ظهور القمر وظهور القمر اقل من ظهور الشمس ولما كان عين الهرة لا يرى في ضوء السراج ولا ضوء السراج يرى
عند ضوء القمر وضوء القمر عند ضوء الشمس واجيب عنه بانا لا نم انه يزول الاضعف بالاقوى بل ثابت
عنده وعدم ادراكه ليس الا لان من شان الحواس الحسية انها اذا اشتغلت عن القوي لا تنفعل عن الضعيف
والى هذا الجواب اشار بقوله وما هو الا لان الحس لا يدرك الاضعف عند الاقوى ولا زوال ثم يقول
عدم الاحساس بالاضعف عند الاحساس بالاقوى قد يكون لعدم انفعال الحس عن الضعيف عند
انفعاله عن القوي وقد يكون لزوال الضعيف عند ظهور القوي فقياس الاول على الآخر تمثيل بلا جامع ثم غاية
ما يلزم مما ذكروه ان يكون ذلك باثر في اختلاف احوال الادراكات واما انعدام الضعيف بالقوي فلا

الثاني المقصد الثاني في مراتب الضوء المرتبة الاولى الضوء والثانية النور والثالثة الظلمة ومن المرتبة
ينقسم الى مراتب متفاوتة وينتهي الى مرتبة ينعدم الظل بعدها ويحصل الظلمة اما تفسير من الكلية المراتب فالضوء هو
القائم بالمضيء بالذات والنور هو القائم بالمضيء بالغير وذلك لان الجسم يقوم به كيفية باتم ينبسط عليه غير
اللون في ظهوره فتلك الكيفية ان كانت للجسم من ذاته كالظهور القائم بجرم الشمس والنار والكواكب عند الثقة
تسمى ضوءا وضياء وان كان ثبوتها للجسم مستفادا من غيره يسمى نورا كالظهور القائم بجرم القمر والهواء
الذي على وجه الارض المقابل لجرم الشمس فان ظهورها مستفاد من الشمس والظل هو الظهور القائم بالجسم
الحاصل في مقابلة المضيء كالظهور الحاصل في وجه الارض وقت الاسفار وعقيب غروب الشمس فانه
صار مضيئا بالهواء الذي صار مضيئا بالشمس وكالظهور الحاصل في وجه الارض من مقابلة القمر فانه
نور مستفاد من الشمس فظهر مما ذكرنا ان الضوء اما ذاتي ويسمى ضوءا وضياء واما عرضي فان كان مستفادا
من المضيء بالذات يسمى نورا وان كان مستفادا من المضيء بالغير يسمى ظلا والضوء ينقسم ايضا الى ضوء اول
وثان والضوء الاول هو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار
وعقيب غروب الشمس والظل قسم من الضوء الثاني وله مراتب تختلف شدة وضعفا وذلك للاختلاف
اما للاختلاف في البعد كظل الجدار وظل البيت وظل المخدع فان الاول اشد اضاءة من الثاني والثاني

كضوء جرم القمر م
لذاته على وجه الارض المقابل للنير
والضوء الثاني هو الحاصل في
الجسم من مقابلة المضيء م

من ان ينشف وما ذلك الا لاختلاف الجهات لان المضيء لا يضيء الا المقابل لانا نجد
المضيء اذا تحرك اضاءة المقابل زال الضوء عما زال عنه المقابل ولانا لو اخذنا حيطانا
وصففناه من الشمس الى الموضع المضيء من البيت وجدنا الضوء ظاهرا على ذلك الخط ولو مددناه
الى غير ذلك الموضع لم يحصل كذلك فالجدار لما كان مقابلا للهواء المقابل لشعاع الشمس والبيت
مقابلا للهواء الذي هو مقابل للهواء المقابل للشعاع والمخدع مقابل لهواء البيت فلون اضاءة
الجدار اقل من الشعاع واضاءة البيت اقل من اضاءة الجدار واضاءة المخدع اقل من اضاءة
البيت ضرورة لون السبب اقوى من المسبب وكلما كان السبب اقوى كان مسببه قريبا منه في
القوة واما الاختلاف في القابل فان الثقوب الواقعة في مقابلة الشمس تراها تختلف في الكيفية
بحسب اختلافها في صغرها وكبرها فان البيت الكبيرة الكوة يكون مقابلته للشمس اكثر فيكون
اضوء والصغيرة الكوة يكون ما يقابلها اقل فيكون بخلافه ولا يزال يضعف الضوء بحسب
صغر الكوة الى ان ينعدم وعنده هو الظلمة فالضوء الثاني قابل للشدة والضعف ومراتبه
الازدياد في غاية التباعد للضوء والظلمة قوة وضعفا وينتهي الى غير النهاية انقسام النوع لا يريد
ان الظل ينقسم انقسامات غير متناهية كما ان الكوة ايضا كذلك لان غير المتناهي لا ينحصر بين
حاصرين ولان هذا مناسب لمذهب النظام لا لمذهب الحكماء بل يريد ان الظل ينقسم انقسامات
كثيرة بحسب انقسام الكوة والكثرة قد يعبر عنه بانه غير محصور وغير متناه مبالغة واعلم ان صاحب
المطالع ذهب الى ان الضوء الاول والضوء الثاني هو النور فعلى هذا لا يكون الضوء القائم
بجرم الشمس ضوءا ولا يكون القائم بجرم القمر نورا وما ذهبنا اليه اولى لانه مطابق لما ورد في التنزيل قال الله
تعالى وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا اي ضياء والنور محمولان بالاشتقاق على الشمس والقمر
والمحمول بالاشتقاق يجب قيام اصله بما حمل هو عليه فيكون الضوء هو القائم بالشمس لا الحاصل بالجسم
من مقابلتها والنور هو القائم بالقمر لا الحاصل من مقابلة القابل ولانه هو الموافق لما ذكره الجمهور في
كتبهم بان جعل التقسيم الى الضوء والنور معا بالتقسيم الى الاول والثاني وذهب بعض منهم الى ان
الظل هو الحاصل في الجسم من مقابلة الهواء المكيف بالضوء الذي يعادله ضياء الشمس وعلى هذا لا يكون
الحاصل في الجسم من مقابلة الهواء المكيف بضوء السراج ظلا وهو خلاف المشهور
المقصد الثالث في اثبات ان الهواء يتكيف بالضوء لما كان ما ذكره في تفسير النور والظل ومراتبه
محتاجا الى بيان تكيف الهواء بالضوء جعل هذا المقصد رديفا لما سبق ذهب بعض الحكماء
الى امتناع تكيفه بالضوء بناء على اشتراط الضوء باللون كما ان اللون ايضا مشروط بالضوء والهواء
غير ملون فيستحيل ان يكون مضيئا ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء شرطه ولا امتناع في اشتراط كل منهما
بالاخر لانه ليس دور تقدم ممتنع بل دور معية كما في المتضايفين واللبنتين المتساندتين والذي عليه هذا المذهب

ويدل على ان الهواء يتكيف بالضوء وجهان احدهما الاني وهو ما ذكره المصنف وبيانه انا نشاهد
الهواء الذي في افق المشرق وقت الصبح مضيئا فعلمنا ان الهواء يتكيف بالضوء وثانيهما اللمي وهو انه
لو لم يتكيف الهواء بالضوء لوجب ان يرى بالنهار الكواكب التي في ازجية الجهة المخالفة للشمس اذا نظرنا اليها
لان الكواكب باقية على ما كانت عليه من الضوء والحس لم ينفعل عن هذا التعدد عن ضوء اقوى
ينفعل من احساسها واللازم باطل فكذا الملزوم واعترض على الوجه الاول بانه لا نسلم المطلان لان
النزاع في الهواء البسيط والهواء الذي في الافق بل الهواء المحيط بالارض ليس هواء على بساطته
لاختلاط اجزاء كثيفة ارضية او مائية به وكل واحد منهما قابل لان يتكيف بكيفية الضوء واجاب
الامام الرازي عنه في الملخص بان قال الدليل الدال على ان الهواء يتكيف بالضوء بالذات و
تكيفه بالضوء ليس بسبب ما خالطه من اجزاء كثيفة ارضية او مائية هو انه لو لم يتكيف بالضوء وكان
تكيفه بالضوء بسبب مخالطة الاجزاء الكثيفة لكان الهواء كلما كان اصفى كان الضوء الحاصل فيه عند
طلوع الشمس وبعد غروبها اضعف لقلة اختلاط الاجزاء الارضية والمائية بالهواء الموجبة لتكيفه بالضوء
وكلما كان كدرا بالغبار والبخار وكان الضوء فيه اكثر لكثرة موجبه واللازمان باطلان لان الامر
بالعكس احتج المانعون لتكيفه بالضوء بانه لو تكيف الهواء بالضوء لوجب ان يحس به مضيئا كما
يحس بالجدار مضيئا حال تكيفه بالضوء واللازم باطل لان الهواء غير مرئي واجيب بمنع الملازمة لجواز
ان يكون الهواء متكيفا بالضوء ولم يكن محسوسا لاشتراط الاحساس باللون والهواء اما غير ملون
او له لون ضعيف اضعف من اللون الذي للماء والاجرام المشفة كالافلاك لا يحس به قال الامام
الرازي الهواء المتكيف بالضوء اذا اضاء غيره لا يكون تلك الاضاءة على سبيل الانعكاس لان الا نعكاس
عن الشيء الى غيره يقتضي ان لا يكون المنعكس عنه الضوء مضيئا بجميع اجزائه كالمرآة فان اضاءتها
لغيرها لما كانت بالانعكاس لم يكن جميع سطحها مضيئا والهواء مضيء بجميع اجزائه وهذا اجاب تاء على
مقال حرمي لا اشد الشبهة العالج المقصد الرابع في بيان الشعاع والبريق اعلم
ان لبعض الاجسام المستنيرة لمعانا وهو الذي يترقرق على الاجسام ويستر لونها وكانه شيء
يفيض منها ومعنى الترقرق التلالؤ الى الجهات والذهاب وقد عرفت ان الجسم المستنير اما مضيء بالذات
او بالغير فاللمعان القائم بالمضيء بالذات كالترقرق الذي يكون للشمس يسمى شعاعا والقائم بالمضيء بالغير
كالترقرق الذي يكون للمرآة يسمى بريقا فنسبة البريق الى الشعاع كنسبة النور الى الضوء كما ان النور ذاتي
ذاتي وعرضي كذلك الشعاع لمعان ذاتي والبريق عرضي النوع الثالث الكيفيات
المسموعة وهي قسمان الاصوات والحروف فلنجعل مباحث النوع المشتمل عليها قسمين القسم الاول الاصوات
وانما قدمها لتقدم الموصوف على العارض وفيه اربعة مقاصد المقصد الاول في بيان ماهية الصوت
قد اشتهرت عند بعض الحكماء ماهيته بسبب الوثوب وهو التموج فقال الصوت هو التموج وعند

بعضهم بسببه البعيد فقال الصوت سوا القرع الضعيف او القلع الضعيف وكلاهما باطل لان التموج
حركة والصوت ليس بحركة والقرع مماسة والصوت ليس بمماسة والقلع تفريق والصوت ليس كذلك
وايضا كل واحد من الحركة والمماسة والتفريق يبصر والصوت ليس يبصر فالصوت مغاير لها والحق انه لظهور
ماهيته وجلا الصورة غني عن التعريف وسببه القريب تموج الهوا ولا نعني بهذا التموج حركة انتقالية من هوا — شبهة تم
واحد بعينه بان يحمل الهوا الواحد بعينه الصوت ويصل الى الصماخ بل نعني به حالة تموج الماء فان تموج
الماء اضطراب بالتداول بصدم بعضه بعضا وسكون بعد سكون فكذلك الحال في هذا التموج فانه يحدث
على هذا الوجه ويحدث الصوت ويوصله الى الصماخ على التدريج بواسطة الصدمات والسكونات المتعاقبة
واما قلنا انه سبب للصوت لانه متى حصل التموج حصل الصوت ومتى بطل التموج بطل الصوت فانا نجد
الصوت مستمرا باستمرار تموج الهوا الخارج من الحلق ومنقطعا بانقطاعه وطنين الطست حاصلا عند
تموج الهوا بحركته منقطعا بسكونه وسبب التموج قلع عنيف اي تفريق شديد او قرع عنيف اي امساس
شديد لانهما يحوجان الهوا الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها الجسم القارع والمقلوع الى جنبتيها بعنف
ويساعد ذلك الهوا هوا اخر يجاوره وينقاد للتشكيل والتموج الواقعين هنالك وهكذا الى ان ينتهي كما تراه
في الماء الذي يرمى فيه حجر فثبت ان كلا منهما سبب لانبساط الهوا وان كان الانبساط القرعي اشد
من القلعي ولا نعني بالتموج الا هذا وانما اعتبر العنف لانه اذا انتفى لا يحصل تموج موجب للصوت وان حصل
القرع والقلع فانك اذا قرعت جسما كالصوف بقرع لين جدا او قلعته بقلع لين لم تجد فيه صوتا البته هكذا
ذكروه وفيه نظر اما اولا فلا نجوز ان يكون القرع او القلع سببا اوليا لحدوث الصوت ويكون التموج والحجر(؟)
سببا للاحساس به لا لايجاده القرع والقلع لكونهما وصلا ولا وصولا آنيان فلا يجوز كونهما سببين
للصوت لانه زماني الوجود لانا نقول تموج الهوا اما ان يكون آني الوجود وقد جعلتموه علة قريبة للصوت
الذي هو زماني الوجود واما ان يكون زماني الوجود وقد جعلتم القرع او القلع الذي هو اني الوجود سببا
للصوت لا يدل الا على ان الصوت دائر معه وجودا وعدما والدوران لا يفيد القطع بان المدار
سبب للدائر وغايته الظن والمسلة عليه على ان الدوران لا يفيد القطع بعد لانه لا يدل الا على عدم الصوت
في بعض صور عدم التموج وذلك لا يستلزم في جميع صور عدمه فلعل ان الدوران مع ضعف دلالته لا يتحقق
هنا فلا يحصل الظن بكون التموج سببا للصوت فضلا عن العلم اليقيني   المقصد الثاني
المقصد الثاني في بيان انه هل يتوقف الاحساس بالصوت على وصول الهوا الحامل الى الصماخ
ام لا المحققون ان الصوت كيفية موجودة قائمة بالهوا يحملها الى الصماخ فاذا وصل اليه تعلق به حاسة السمع
وادركته كما ان المرئي موجود في الخارج فاذا وصل الشعاع المحيط الى الباصرة وارتسم فيها تعلق به حاسة
البصر وانما اختير ذلك لوجوه الاول انه لو لم يتوقف الاحساس بالصوت على وصول الهوا الحامل
للصوت لسمع الصوت من لا يصل الى صماخه الهوا الحامل للصوت لعدم توقفه عليه واللازم باطل لانه

131

اذا اتخذ شخص انبوبة طويلة ووضع احد طرفيها على فمه وطرفها الآخر على صماخ شخص آخر وتكلم فيه بصوت
عال سمعه ذلك الشخص لحصر الانبوبة الهوا الحامل للصوت الواصل اليه دون غيره من الحاضرين لمنعها
الهوا الحامل للصوت من الانتشار ووصولها الى صماخ الغير الثاني لو لم يتوقف الاحساس بالصوت
على ذلك لما مال الصوت حيث يميل الهوا الحامل له من جانب الى جانب واللازم باطل لان صوت
المؤذن يميل عند هبوب الرياح حتى ان من يكون في جهة تهب الريح اليها يسمعه وان كان بعيدا ومن
كان في غير تلك الجهة لا يسمعه في مثل تلك المسافة والرياح تميل الهوا الحامل له الى الجوانب المختلفة فلا — لك
يختلف سماع ذلك الصوت في الجهات المختلفة عند هبوبها والتجربة تدل على صحة ما قلنا الثالث
انه لو لم يتوقف الاحساس بالصوت على ذلك لسمعنا صوت الفاس على الخشبة حين نراها من غير تاخر واللازم
باطل لانا نرى الضربة قبل سماع صوتها ويتفاوت تلك الكيفية بحسب تفاوت المسافة فكلما كان البعد كان
عدم الرؤية اكثر فعلمنا ان السماع للوصول وان التفاوت لسلوك الهوا الحامل له في المسافة التي بين القارع وبين — عطف على ان وصول الهوا
السامع ولقائل ان يقول حاصل ما ذكرتم من الوجوه الثلاثة يرجع الى انه متى وصل الهوا الحامل للصوت
الى الصماخ يسمع الصوت ومتى لم يصل لم يسمع فيكون استدلالا بالدوران على ان سماع الصوت مع وصول الهوا
سبب للسماع والدوران لا يفيد القطع بان المدار سبب للدائر بل لا يفيد الا الظن به والمسلة عليه لا يكفي
فيها الظن واحتج المخالف بان السامع قد يسمع كلام غيره من وراء جدار ولا يجوز ان يكون ذلك
لوصول الهوا الحامل لذلك الصوت الى صماخه لان الهوا لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص
في الخارج فاذا تشكل بذلك الشكل وحمل الكلمة المخصوصة وادى الى الجدار وصدم الجدار لكثافته استحال ان
يبقى على الشكل الذي صار لاجله حاصلا للصوت المخصوص واذا خرج ذلك الهوا من منافذه فالاولى ان
لا يبقى على شكله واذا لم يبق الهوا على شكله لا يبقى كيفية تلك الحروف على ما كانت عليه قبل ذلك فلو كان
السماع لوصول الهوا الحامل للصوت الى الصماخ لم يحصل سماع تلك الكلمة واجيب عنه بان شرط
سماع الصوت تقابل الهوا المكيف به على كيفيته وليس يستحيل ولا يستبعد ان ينفذ الهوا المكيف به في المنافذ
الضيقة ويصل الى الصماخ ولا يبطل تلك الكيفية عنه قولكم الهوا لا يحمل الصوت ما لم يتشكل قلنا ان اردتم
بذلك الشكل صوته وتشكل الهوا بكيفيته به سلمنا ذلك لكن لا استحالة ولا استبعاد في بقاء تموجه بعد صدم الجدار
وخروجه من المنافذ كما ذكرنا مع ان الشكل لا يطلق على الصوت الا بتجوز بعيد وان اردتم به غير ذلك فلم لكن ذلك
شرط في ابتداء حدوث الكلمة فاذا تشكل الهوا بشكل مخصوص وحدث كلمة بسببه استعد الهوا المجاور
الذي يجاوره الهوا المكيف بتلك الكلمة الى قبول تلك الكيفية سواء تشكل بذلك الشكل او لا وهكذا الى ان يصل
الى السامع فبقاء الشكل ليس شرطا في استماع الكلمة   المقصد الثالث   المقصد الثالث
في ان الصوت موجود في الخارج عن الصماخ او انه يحصل في الصماخ قال ابن سينا في الشفاء المعتقد ان يعتقد
ان الصوت لا وجود له في الخارج بل انما يحدث في الحس عن ملاقاة التموج عند بلوغه الى الصماخ واما قبل ذلك

فلا وجود له البتة واحتج على بطلانه بانه لو كانت الاصوات انما تكون موجودة من تموج الهواء عند وصوله
الى الصماخ لما ادركناها الا في تلك الحالة فقط ولو كان ادراكنا اياها في تلك الحالة فقط لوجب ان لا ندرك
الجهات التي فيها وصلت الاصوات الينا لان الجهة لا اثر لها في الهواء المتموج عند بلوغه الى الصماخ
كما انا لم ندرك الملموس الا حالة وصوله الينا لم ندرك باللمس ان الملموس من اي جهة وصل الينا واللازم باطل
لانا ندرك جهة الصوت لمنه وسرعه وغير ذلك وايضا ولولا ذلك لما تميز بين القريب والبعيد فثبت بقوله
الصوت موجود في الخارج لا انه انما يحصل في الصماخ وهو دليل اخر على وجوده في الخارج وتقريره انا نميز بين
الصوت الواصل الينا من الجهة القريبة وبين الصوت الواصل الينا من الجهة البعيدة لان الاثر الحادث
عن القريب الواصل اليه اقوى ولولا انه موجود في الخارج لما ميزنا بين القريب والبعيد فدل ذلك على انه
في المسافة التي تسلكها الهواء المتكيف به فثبت بالدليلين المذكورين ان الصوت موجود في الخارج عن الصماخ
ايضا وهو مسموع مع سماع الصوت القائم بالهواء الواصل اليه لا يقال لا نم صدق الشرطيتين اما الاولى
فلانها انما تصدق ان لو كان تعذر ادراك تلك الجهة لكون الهواء القارع انما يتوجه من تلك الجهة واما الثانية
فلانها انما تصدق ان لو كان تميزنا بين القريب والبعيد من الصوت لكون الصوت موجودا في المسافة التي يسلكها
الهواء القارع من تلك الجهة والتالي باطل لان من سد احد اذنيه وسمع الصوت بالاخرى عرف جهة الصوت مع
ان الهواء الواصل الى الصماخ ما لم ينعطف من جميع الجهات الى الجهة المحاذية لم يصل اليه وعن الثاني بانا
نميز بين الصوت القوي وبين الضعيف البعيد القريب فعلم ان الصوت القريب ليس اقوى ثم ان الصوت وان
كان موجودا في الخارج لكنه ليس قار الذات بل سيال لانه لو كان قار الذات لسمعت في الخارج حروف الكلمة التي
تكلم بها حتى احمعت [?] لو تلفظ بزيد سلام لمكن بان سمع زيدا الى من ان يسمع على ما ير [?] الحمة والتالي باطل
فالمقدم مثله ولانه لو بقيت حروف الكلمة في الخارج لم تحسن صورة الكلمة لان صورتها سياله والتالي في الخارج
قار الذات لكنها تحسن المقصد الرابع المقصد الرابع في الصدا الهواء اذا تموج وقام ذلك الهواء
الهوام المتموج جسم ثقيل او جبل املس بحيث يرد ذلك الهواء المتموج ويصرفه الى خلف ويكون شكله شكل الاول
وعلى هيئته كما يكون في الكرة المرمية الى الحائط حين صدم ذلك الهواء تتحرك فيحدث من ذلك الهواء صوت يشبهه
بالاول وهو الصدا وتوزع على ثبوت الصدا بحجتان الاول ان الفاعل للصدا ليس هو الهواء الذي يذهب ولا
ثم يرجع لانا لان الهواء المتموج اذا صدم الجسم الكثيف مثل الجبل او الجدار الاملس لم يبق على ذلك الشكل المخصوص
الفروضة [?] فعند رجوعه لا يكون حاملا لذلك الصوت واذا لم يكن حاملا لذلك استحال ان يحدث بسببه الصدا الذي هو
الصدا بل يحدث من تموج هواء اخر الى مكان الهواء الاول حين ذهاب الهواء الاول الى ذلك الجبل او الجدار به
الاملس لئلا يلزم الخلاء الثاني الاشبه ان يكون لكل صوت صدا لان الهواء المتموج عن مكان لا بد اذ امر [?]
ان يتموج الى ذلك المكان هواء اخر لامتناع الخلاء واذا تموج اليه هواء اخر يكون ذلك الهواء فاعلا للصدا لكنه
قد لا يحس به اما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه لتقرب زمان الصوت من زمان الصدا او لحيث [?]

بها على انهما صوت واحد لان الحس لا يقدر على ان يميز بينهما واما لان العاكس ان كان الجسم المقاوم
لا يكون صلبا املس فيكون كالكرة ترمى الى شيء لين فيكون رجوعه ضعيفا ويختص الهواء المتموج كما
في الصحراء فلا يحس به ويدل على ذلك ان صوت المغني تحت السقف اقوى من صوته في الصحراء
وما ذلك الا لاقتران الصوت بالصدا في المستقف واستتار الصدا في الصحراء
القسم الثاني
القسم الثاني في الحروف وفيه ايضا اربعة مقاصد الاول في ماهية الحروف عرفه ابن سينا بانه
كيفية تعرض للصوت بها يمتاز عن مثله في الخفة والثقل بان يكون بعضها طويلا حادا وبعضها
ثقيلا تميزا احدهما عن الاخر وقد يتمايز بالطول والقصر والطيب وغيره بان يكون بعضها طويلا و
بعضها قصيرا او بعضها طيبا وبعضها غير طيب مع اضافة هي منهما ليس بمسموع نعم كل منهما يعرض للصوت
هو مسموع واما الطيب وغير الطيب فانما يحقق ماهيته كل منهما تناسب اجزاء الصوت بعضها مع الى
بعض اخر مناسبا ملائما للطبع او غير ملائم والتناسب ليس بمسموع بل معقول واما الصوتان المتماثلان ن
في الخفة والثقل والمطبوعية او عدمها اذا امتاز احدهما عن الاخر بعارض فذلك العارض هو الحرف وذهب
بعض المحققين الى ان الحرف هو الصوت باعتبار هذا العارض والاولى ان يقال ان الحروف ماهيته
ذو هيئة واوضح مما ذكر في تعريفه من الخفة والثقل فان التموج الذي هو فاعل للصوت قد يعرض له حالان
حال له في نفسه من اتصال اجزائه وتمامها بسبب صلابة المقروع وملاسته في بعض الاجسام وقصر
منفذ الصوت وضيقه وسعة التوائه وانحرافه وغيره من المنع في بعضها ومن شرطها ان يعوزها وتخشنها
بسبب لين المقروع وخشونته وطول منفذ الصوت وسعته ومن استقامته ونحو ذلك من المنع فيفعل
الاول ان الحدة والثاني ان الثقل وحال له من جهة الهيئات التي يستفيدها من المخارج والمجاري في مسلكه فيفعل
الحرف فليس ما يحدث من الحال الاول اظهر مما يحدث من الحال الثاني بل يشبه ان يكون الامر
بالعكس فلا يصح تعريف الحرف بالخفة والثقل ولم يذكر فيه القيود المذكورة في التعريف فقوله يعرض للصوت
اراد به ما يتناول عروضها للصوت في طرفه ايضا فان الحروف على قسمين صوامت كالفاء والقاف وهي
وهي زمانية الوجود فتعرض للصوت الذي هو ايضا زماني ويوجد معه وصوامت كالتاء والطاء وهي آنية
الوجود لا يوجد الا في الان الذي هو بداية الزمان الصوت او نهايته ولا يكون عارضة للصوت حقيقة لان
العارض للشيء يجب ان يكون موجودا مع ذلك الشيء وهذه الحروف لا يوجد مع الصوت فلا يكون عارضة
له الا انه يمكن ان يقال انها عارضة للصوت بمعنى انه طرف له كما يقال الان عارض للزمان بمعنى انه طرف له وقوله
عن مثله في الحدة والثقل احتراز عن الحدة والثقل فانهما عارضان للصوت ويسميان النغمة ولا يسميان حرفا وقوله
يتميز الى المسموع احتراز عن الغنة والبحة المطبوعتين وغيرهما فانهما كيفيتان عارضتان للصوت يتميز ان صوتا
عن الاخر لا في المسموع لانهما من الكيفيات المحسوسة او من الكيفيات الماخوذة مع اضافة وهي منهما ليس بمسموع بل
يتعين بالمسموع فان الطول انما يحصل من مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت

حاصل قبل ذلك وهو ليس بمسموع والدليل العام على ان هذه العوارض ليست حروفا ما ذكر المص
ان الحروف مسموعة وهذه العوارض ليست مسموعة والا لاختلف المسموع باختلافها وليس كذلك
اذ قد تختلف هذه العوارض مع اتحاد المسموع وقد يختلف المسموع مع اتحاد هذه العوارض
المقصد الثاني
المقصد الثاني في تقسيمات الحروف من وجوه التقسيم الاول الحروف اما
ان تكون مصوتة واما ان تكون صامتة اما المصوتة فهي التي تسمى في العربية حروف المد واللين وهي
الالف والواو والياء اذا تولدت من اشباع حركة ما قبلها من الحركات المجانسة لها اذ الرفع
مجانس للواو والنصب للالف والجر للياء فهو با و بي واما الصوامت فما سواها كالحروف التي هي
غير الالف والواو والياء او كانت احديها لكن لم تتولد من اشباع حركة ما قبلها كالعوض فقد تكون
متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها ساكنة ابدا التقسيم الثاني انها تنقسم الى زمانية صرفة وآنية
نسبة الزمانية اما الزمانية الصرفة فالتي يمكن تمديدها حقيقة وهي هيئات عارضة للاصوات مستمرة باستمرارها
كالسين والشين فان السين الذي في آخر النفس والشين الذي في آخر الوحش والفاء في آخر
اللطف والقاف في آخر الزرق يمكن تمديدها الى اي حد شئت واما الآنية الصرفة التي لا يمكن تمديدها وهي
انما توجد في الآن الذي هو آخر زمان حبس النفس كالطاء الذي في آخر الخابط والتاء الذي في آخر الست والدال
الذي في آخر الاحد او في الآن الذي هو اول زمان ارسال النفس كالباء والتاء في باد وتاد وهي بالنسبة الى
الصوت كالنقطة بالنسبة الى الخط والآن بالنسبة الى الزمان وليست عارضة للاصوات بمعنى انها
توجد مع الصوت بل بمعنى انها اطراف ونهايات للصوت كما ان النقطة طرف ونهاية للخط والآن طرف
نهاية للزمان واما الآنية التي تشبه الزمانية فالتي لا يمكن تمديدها الا انه يجتمع عند التلفظ بواحد منها افراد
متماثلة ولا يشعر الحس بامتياز زمان بعضها عن بعض فيظن حرفا واحدا كالحاء والخاء مع الراء فان الظن
الغالب ان الراء الذي في آخر الدار ذات متوالية كل منها آني الوجود والحس لا يقدر على التمييز وهذان
القسمان يسميان بالحروف اولى من تسميته غيرها به لان الحرف في اللغة هو الطرف وهذان القسمان اطراف
للصوت التقسيم الثالث ان الحروف اما متماثلة او مختلفة والمختلفة اما ان يكون اختلافها بالماهية او
بالعوارض فالاول كالباء من ساكنين او متحركين بحركة واحدة والثاني كالباء والجيم والثالث كحرفين متساويين
في الماهية يكون احدهما متحركا والآخر ساكنا كالراء المتحركة والساكنة فان اختلاف المتساويين بالماهية في الحركة
والسكون اختلاف بالعوارض او يكون حركة احدهما غير حركة الاخرى
المقصد الثالث
المقصد الثالث في انه هل يمكن الابتداء بالساكن ام لا الحرف اما متحرك او ساكن ولا نعني بكون الحرف
متحركا او ساكنا حصول الحركة والسكون فيه لان الحركة والسكون بهذا المعنى من خواص الاجسام بل نعني بكونه متحركا
انه يمكن ان يوجد عقيب الصامت مصوت مخصوص من المصوتات الثلاثة المذكورة ونعني بكونه ساكنا انه لا
يمكن ان يحصل عقيب الصامت شيء من هذه المصوتات الثلاثة واختلف في امكان الابتداء بالساكن فمنعه قوم

ودليله التجربة وجوزه آخرون لانا نجد في المخارج اختلافا كثيرا والامتناع مخصوص بلغة العرب فانها لم تتعود
المتكلم على الابتداء وقد يقدر غيره عليه وقال الاولون لم يمكن الابتداء بالساكن لتوقف وجود الصامت على
المصوت والمصوت موقوف على الصامت لكونه عارضا له فيدور وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم امكان
الابتداء بالساكن ان يكون المصوت متقدما على الصامت المتقدم عليه بل اللازم منه ان الصامت لا يحصل
الا مع المصوت ولا استحالة فيه
المقصد الرابع
المقصد الرابع في بيان انه هل يجوز اجتماع
الساكنين ام لا يجوز اجتماع الساكنين اولهما مصوت والآخر مصمت مدغم فيه نحو ولا الضالين واما
اجتماع الساكنين المصوتين او الصامتين او مصوت وصامت لا على الوجه المذكور فلا يجوز وجوزه
قوم كما في الوقف على الثلاث الساكن الاوسط بل يجوز اجتماع ساكنين قبلهما صامت كما يقال في الفارسية معروشه
كارد وكوشت واحتج بان ثمة حركة مختلسة
النوع الرابع
النوع الرابع من الكيفيات
المحسوسة في المذوقات وهي الطعوم اعلم ان الذوق تالي اللمس فينبغي ان يذكر بعده ولا يفصل بينهما
لامور منها انه من اهم الحواس للحيوان المتغذي بعد اللمس فان الاحتياج الى النفع جلب الملائم كما ان
باللمس دفع الضار والموذي ولما كان دفع الضار متقدما على طلب النفع لا جرم وجب ان يكون
متقدما على الذوق ويكون الذوق تاليا له ومنها انه ربما تركب من اللمس والذوق احساس واحد كالحرافة
فانها تفرق وتسخن وتستعمل منها سطح آخر انفعالا لمسيا ولها اثر ذوقي فيه واثر القوتين اللامسة والذائقة
على النفس كطعم واحد غير متميز في الحس ومنها ان هذه القوة مشروطة باللمس الا انها تحتاج مع ذلك
الى المؤدي للطعم ويسمى ويكون عادما له في نفسه ليؤديه كما هو وذلك المؤدي هو الرطوبة العذبة التفهة
اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة وانما اخر المصنف سؤال هنا تادبا بالامام الرازي
فان اللائق ان يردف الملموسات بذكر الكيفيات المذوقة الا ان الكلام فيها لما كان مختصرا اخرها و
اردف الملموسات بالكيفيات المبصرة اذا عرفت هذا فاعلم ان الطعوم اما بسيطة او مركبة فلنرتب هذا
النوع على مقصدين المقصد الاول في البسائط اعني اصول الطعوم وهي تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة
لان الجوهر الحامل للطعم اما ان يكون كثيفا او لطيفا او معتدلا والفاعل في الثلاثة اما الحرارة او البرودة او قوة
معتدلة بينهما فالحرارة تحدث في الكثيف مرارة وفي اللطيف حرافة وفي المعتدل ملوحة والبرودة تحدث في الكثيف
عفوصة وفي اللطيف حموضة وفي المعتدل قبضا والقوة المعتدلة بين الحرارة والبرودة تحدث في الكثيف حلاوة
وفي اللطيف دسومة وفي المعتدل تفاهة هكذا ذكروا وحدوث هذه الطعوم من غير التوقف لا يليق حسب على الظن
بان الامر كما ذكروه والمصنف ذكر لكل من ذلك دليلا فالدليل على ان الحرارة تحدث في الكثيف مرارة ان الحرارة
من شانها التفريق ولما كان القابل كثيفا فالغاية تعادمها متفاوتة متقاربة ومنعها من ان تنفذ فيه فتجمع اجزاء
الحار وتفرق تفرقا عظيما لقوتها اذ كلما كانت الحرارة اشد كان اثرها اقوى فيحدث من ذلك في القابل
الكثيف كيفية غير ملائمة ولما كانت الكيفيات المحسوسة فاعلة بالنسبة احدثت في المذاق ايضا كيفية غير ملائمة

ومن المزاج فان لاست بعض الاجسام فذلك لكونها نسفه من الاعتدال والدليل على ان الحرارة
في اللطيف حرارة ان اللطيف لكونه غير متقاوم ولا مانع من نفوذ الحرارة فيه تغوص فيه الحرارة لقوتها
وسرق اجزائها فيضعف اثرها بالعدم اجتماعها فيكون التزلق في اللطيف لو بما صغيرا دون التزلق
العظيم الذي في الكثيف فيحدث من ذلك كيفية غير ملائمة ايضا وهي الحرافة لكن تكون عدم ملائمتها دون
ملائمة المرارة والدليل على ان الحرارة تحدث في المعتدل ملوحة هو ان الملوحة كيفية متوسطة بين الحرافة
ولذلك تميل مرة الى مرارة واخرى الى الحرافة والجسم المعتدل متوسط بين الكثافة واللطافة ولما كان فعل
الحرارة في الكثيف مرارة وفي اللطيف حرافة يكون فعلها في المتوسط بينهما كيفية متوسطة بين كيفيتيهما وهي
الملوحة هذا بيان لمية حدوث الملوحة واما بيان انيته فهو انه اذا اخذ لطيف الرماد وخلط بالماء و
طبخ حصلت الملوحة ويصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك
الماء حتى ينعقد ملحا او يترك بنفسه فينعقد واعلم ان الفاعل في هذه الثلاثة وان كانت هي الحرارة الا
انها في الحرافة اشد منها في المرارة بدليل ان الحريف اقوى على التحليل من المر وفي المرارة اشد منها في الملوحة
لان الملوحة كانها مرارة مكسورة برطوبة باردة بدليل ان الملوحة انما تحدث من مخالطة رطوبة مائية قليلة
الطعم او عديمة اجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فانها ان كثرت امرت
ولان الملح المر يحصل من الملح المأكول والدليل على ان البرودة تحدث في الكثيف عفوصة ان البرودة
من شانها التكثيف واذا كان القابل كثيفا يمنع نفوذ البرودة وغوصها فيه فيجتمع اجزاء البرودة و
يؤثر اثرا عظيما وهو التكثيف البالغ وقد كان في القابل كثافة فتتضاعف كثافته فيحدث كيفية غير ملائمة
للاجسام وهو العفوصة والدليل على ان البرودة تحدث في اللطيف حموضة ان القابل اللطيف لا يمنع
نفوذ البرودة فيها فيغوص فيه ويكثفه تكثيفا دونه في العفوصة فيحدث كيفية عدم ملائمته من نمر
وهي الحموضة هذا بيان لميته واما بيان انيته فهو ان الثمر العفص كالاجاص او لا يكون كلما ازداد
حموضة الى ان غلبت فيه الحرارة المنضجة الغريبة فيقل حموضته فان قلت فاوجه ما قال ابن
سينا في بحث الاخلاط من كليات القانون ان الفاعل للحموضة في البلغم الحامض هي الحرارة الغريبة
وجهه ان البلغم الحلو كالعصير حامضا لمخالطة شيء غريب به وهو السوداء الحامض فهذا حينئذ ايضا حامضا بسبب
امر يحدث في نفسه وهو ان يعرض البلغم الحلو ما يعرض لسائر العصارات الحلوة من الغليان او لا سبب
الحرارة الموجبة لها ثم التحمض بانها بسبب استيلاء البرد فالحرارة موجبة للغليان وكذا الحرارة الغريبة
وصل بها الى نفسها بسبب التي انضجت ثم البرد المستولي موجب الحموضة فتكون الحرارة فاعلة للحموضة
بالعرض لا بالذات ولهذا الواستولى البرد الخارجي على البلغم الحلو حمضه كما يحمض الترب والجوز
في صميم الشتاء والدليل على ان البرودة تحدث في القابل المعتدل قبضا ان القابل لما كان معتدلا في
الكثافة واللطافة يمنع غوص البرودة فيه منعا دون منع في الكثيف فتجتمع اجزاء البرودة اجتماعا دون الاجتماع

فيه ويبقى مؤثرها اثرا دون تاثيرها في العفوصة وفوق تاثيرها في الحموضة فيحدث كيفية عدم
ملائمته دون العفوصة وفوق الحموضة ولذلك كان العفص والقابض متقاربين في الطعم
الا ان القابض يقبض ظاهر اللسان فقط والعفص يقبض الظاهر والباطن وينبغي ان تعرف
ان الفاعل في هذه الثلاثة وان كانت هي البرودة الا انها في العفوصة اشد منها في القبض ومر
في القبض اشد منها في الحموضة ولذلك يبتدي الفواكه التي تحلو بالعفوصة الشديدة البرد
فاذا اعتدلت قليلا بما سخن من حرارة الشمس المنضجة مالت الى القبض مال الجرم ثم الى الحموضة
ثم الى الحلاوة من غير واسطة الى الحلاوة او اعلمت فيه الحرارة المنضجة اكثر وقد تستحيل من العفوصة
الى الحلاوة من واسطة الحمض والحامض وان كان اقل بردا من العفص الا انه ما ماله ببعض
الافاضل بان القول بان الحموضة يفعلها البرودة فيه نظر فان العصير وكذا اللبن انما يحمض بالحرارة
الضعيفة دون البرودة لان فاعل الحموضة برودة وعنبر شديدة فاذا كان جسم شديد البرودة يتكثر
بالحرارة الضعيفة شدتها فيفعل البرودة الغير الشديدة حموضة والدليل على ان القوة المعتدلة
بين الحرارة والبرودة تحدث في القابل الكثيف الحلاوة لان القوة المعتدلة لا تفرق تفريقا عظيما
بل تفعل فعلا بين بين فاذا كان الجسم القابل كثيفا قاوم القوة الفاعلة ومنعها عن الغوص فيه فيجتمع
اجزاؤها ويؤثر تاثيرا تاما واثرا ملائما سوى التفريق والتكثيف العظيمين فيحدث عنه كيفية
ملائمة هي الحلاوة والدليل على ان القوة المعتدلة تحدث في القابل اللطيف دسومة لانها تفعل
فعلا ملائما واللطيف لا يقاوم بها فيغوص فيه ويضعف تاثيرها فيحدث كيفية ضعيفة ملائمة وهي الدسومة
والدليل على ان القوة المعتدلة تحدث في القابل المعتدل تفاهة ان القوة المعتدلة اذا اثرت في
القابل المعتدل احدثت كيفية اقوى من الدسومة واضعف من الحلاوة الا ان هذه الكيفية لضعفها
لا يورث المذاق ولا يسعد بالنسبة اليه والجسم الحامل لها ايضا لا يؤثر فيه لعدم قوته ولتوسطه
بين الكثافة واللطافة فلا يحس تلك الكيفية وهي التفاهة بخلاف الدسومة الا انه يؤثر بمادة لان
جسمه لطيف ينفذ بالمذاق فيحس بطعمه والتفاهة على قسمين حقيقية وهي عدم الطعم كما في الاجسام
البسيطة وغير حقيقية وهي كيفية مدفوعة في الجسم المركب لا يحس بها اما لكون فاعلها وقابلها معتدلين
كما ذكرنا واما لان الجسم الحامل لها كثيف في الغاية لا يتحلل منه شيء يخالط الرطوبة الغريزية التي هي
آلة للادراك كالصفر والحديد ثم اذا احتيل في تحليله وتلطيفه احس منه بطعم قوي كما اذا صار الصفر
مثلا زنجارا والجسم الذي يعرض به التفاهة يسمى تفها ويسمى مسيخا وقد ضعف القول بان المرارة
تحدث عن تاثير الحرارة في الجسم الكثيف بان الكافور مع شدة برودته مر وكذا الشاهترج وبعض
القثاء والخيار والبطيخ الغير المنضج المنقعن وكذا القول بان الحلاوة تحدث من تاثير الحرارة في الجسم
اللطيف بان الرمان مع برودته قد يكون حلوا وكذا الشحم حنث وكذا القول بان القوة المعتدلة

يتعلق في الجسم اللطيف دسومته فان اكثر الادهان والدماغ دسم بارد والجواب ان غلبة
البرد على المر والحلو والدسم لعارض والقوى الفاعلة فيها الحرارة وتحصل ذلك الى الكيفية الطبيعية

المقصد الثاني لما فرغ من الطعوم البسيطة شرع في الطعوم المركبة قد يجتمع في

الجسم الواحد طعمان كاجتماع الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ واجتماع المرارة والقباضة في
الهندبا والكزكاجتماع المرارة والحرافة والتقبض في الباذنجان فيحس من المجموع طعم واحد يسمى كيانا و
ومما لا ينحصر في عدد لانها قد تحدث من تركيب الاجسام ذوات الطعوم البسيطة المختلفة
المراتب وقد تحدث بسبب تركيب الاسباب وفي كل منها كثرة وههنا امور لابد من التنبيه عليها الاول
ان القوى الفاعلة في الاجسام ذوات الطعوم هي الحرارة بالقوة والبرودة بالبرد والقوى المتوسطة
بينهما كذلك وقد عرفت انها تنفعل عن البدن ثم تؤثر فيه بكيفيتها فالجسم المؤثر في البدن قد يكون تأثيره
بالذات كتسخين الزنجبيل وقد يكون بالعرض كتبريد الافيون فانه حار بالذات لكنه يسقط الروح بها الى ظاهر
البدن ويحلله لان من شأن الحرارة احداث الميل المصعد واخراج الروح الى الظاهر فيحلو المركز
الى محل شوقه واجتماعه من الباطن عن الروح الحار المحلل للحرارة الغريزية فيحصل تبريد البدن بالعرض لكن
هذا على ذكرك لينفعك في دفع النقوض الواردة على القواعد المذكورة في صدور الطعوم الثاني
ان الطعوم المركبة منها ما لا يكون له اسم كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة في العسل والطعم المركب من
المرارة والقباضة في الهندبا ومنها ما يكون له اسم كالبشاعة في نحو الحصض وهو طعم الغذاء الاول فيحصل فيه
نوع من الاشتغال بداوي به المركب من المرارة والتقبض وكالزعوقة في السبخة المركب من الملوحة والمرارة
الثالث ان انواع الطعوم كيفيات حسية عند الجمهور لا كيفيات مختلفة وقال الامام الرازي
يشبه ان يكون بعض الطعوم انما تكثرت بسبب انها نوع ما يحدث ذوقا عرفت بعضها الكيفية
لمسية ايضا ويحصل من التئام الكيفية اللمسية الى الكيفية الطعمية امر واحد لا تتميز في الحس احدهما
عن الاخر فيصير ذلك كطعم واحد محض يتميز عن سائر الطعوم واذا جاز ذلك فلا امتناع في ان يقال
ان الحرافة انما حصلت من اجتماع تفرق واسخان مع طعم من الطعوم المتوسطة بين الاطراف
والعفوصة انما حصلت من اجتماع تكثيف وتجفيف مع طعم من الطعوم المتوسطة واذا عرفت هذا
امكنك التفصي عما اورده بعض الفضلاء على حصر الطعوم في الانواع المذكورة قائلا ان كثيرا من الحبوب
كالحنطة والشعير والارز وغيرها من الفواكه كالخيار والقرع والتفاح ومن البقول كالاسفاناخ والهندبا
ومن اللحوم كلحم الخروف وغيرها والالبان والالية وغيرها كالبيض والسمك والجراد لها طعوم غير الطعوم
غير الثمانية وليست من المركبات كالمر فيبطل الحصر وذلك ان طعوم هذه الامور راجع الى احد الانواع
التسعة لكن انضمت فيها مع الكيفية الذوقية كيفية لمسية لا يميز الحس بينهما فيحصل ان طعمها مغاير للانواع
التسعة وليس كذلك

النوع الخامس من الكيفيات المحسوسة

من الروائح وليس لكل منها اسم خاص وانما تعرف منها من وجوه احدها من جهة الموافقة و
المخالفة فيقال رائحة طيبة للموافقة والمنتنة للمخالفة من غير تصور فعل كما يقال للمعلوم انه طيب
وغير طيب وثانيها من جهة ما يقارنها من الطعوم فيشتق لها من الطعوم المقارنة اسم فيقال
فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة وثالثها من جهة اضافتها الى محلها كرائحة الورد والتفاح هذا تمام الكلام
في الكيفيات المحسوسة واما كيفية الاحساس بها فسيأتي في الكيفيات النفسانية

الفصل الثاني في الكيفيات المختصة بذوات الانفس المسماة بالحال والملكة فانها

ان كانت راسخة مستحكمة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والاختلاف بينهما بالعوارض
لا بالفصول اذ لو كان بالفصول لاستحال ان يكون الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص حالا وملكة والتالي
باطل لان الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالعلم بالكتابة مثلا يكون في ابتدائها حالا واذا استحكمت بالتدريج صارت
ملكة وكما ان الشخص قد كان صبيا ثم يصير رجلا فعلى هذا كل ملكة كانت حالا قبل ذلك ولا يجب ان يصير
كل حال ملكة وهذا الفصل ايضا يشتمل على انواع خمسة النوع الاول في القوى والمانوية لان باقي الانواع
من توابعها والمتبوع متقدم وفيه مقدمة ومقاصد لان الكلام في تعريفها او في شرائطها او في ما يلحقها
المقصد الاول في تعريفها ولم يتعرض ابن سينا في شيء من كتبه الحكمية لهذه القوة لكنه انتهى في القانون وجمهور
الاطباء متفقون على القول بها وعرفوها بانه قوة بها يقع الاعتدال النوعي وتنبعث منها سائر القوى من الحس
والحركة والتصرف في الغذاء وربما قالوا انها قوة بها تستعد الاعضاء لقبول قوة الحس والحركة واحتجوا على ثبوت
هذه القوة بان العضو المفلوج فيه قوة حافظة للاجتماع لان ما فيه من العناصر المتنازعة المائلة الى الانفكاك انما
هي مجتمعة لقاسر يمنعها من التفرق والبلى الحادث من خروج العضو الميت وذلك القاسر متقدم على الامتزاج
الثاني وهو المزاج الذي يحصل للروح الساري في العضو الذي يستعد العضو به لقبول قوة الحس و
الحركة المخصوصة بذلك الساري في العضو بعد ما حصل له مزاج اولا في القلب لانه ما لم يستحل الروح في
العضو الى مزاج اذ لم يستعد لقبول قوة الحس والحركة وحينئذ لا يجوز ان يكون ذلك القاسر مزاج ذلك
العضو او توابعه لتأخرهما عن الامتزاج الثاني وذلك القاسر يجب ان يكون متقدما على الامتزاج
الثاني لحصول الاجتماع قبله فهو اما ان يكون قوة الحس والحركة او قوة التغذية او قوة اخرى والاول باطل لان
العضو المفلوج ليس له قوة الحس والحركة والثاني ايضا باطل لانه يوجد ذلك بدون قوة التغذية في العضو
الذابل ويوجد قوة التغذية بدونه في النبات اذ ذلك القاسر مبدأ لقبول قوة الحس والحركة والنبات ليس قابلا
لها فتعين ان يكون قوة اخرى وهي المسماة بالقوة الحيوانية واعترض عليه الامام الرازي بانا لا نسلم بان
العضو المفلوج لم يوجد فيه قوة الحس والحركة نعم لم يظهر فيه فعل الحس والحركة الارادية فيه ولم لا يجوز ان يكون مادة
مادة العضو الفالج مانعة عن ظهور الحس والحركة ولا يكون معطلة لذلك التقويم وكذا لا نسلم ان العضو الذابل لم يوجد
فيه قوة التغذية موجودة في الذابل الا ان التحليل فيه اكثر من التغذية فلذلك لا يظهر وكذا لا نسلم بان النبات لم يوجد فيه

قوة التغذية بدون ذلك القاسم لقوله لان ذلك القاسم مبدأ القبول الحس والحركة والنبات
ليس قابلا لهما فلذلك لا نم ان مبدأ بقبولهما مطلقا ولم لا يجوز ان تكون الغاذية التي في النبات مخالفة
بالماهية للغاذية التي في الحيوان فتكون في الحيوان مبدأ لقبولهما ولا تكون في النبات مبدأ لهما واشتراكهما في
بعض اللوازم من فعل التغذي وغيره لا يوجب الاتحاد في الماهية وح لا يلزم من مغايرة غاذية النبات
للحيوان مغايرة غاذية الحيوان للحيوة   المقصد الثاني   المقصد الثاني في شرط الحيوة عند الحكماء
الحيوة مشروطة بالبنية وارادوا بالبنية جسما له صورة مخصوصة وكيفيات تتبعها من اعتدال خاص
وغيره قالوا الحيوة مشروطة باعتدال المزاج وبالروح وهي اجسام لطيفة بخارية من الاخلاط سارية في عروق ق
نبتت من القلب تسمى بالشرايين واعتدال المزاج والروح لا يتحققان بدون البنية المخصوصة وعند
المعتزلة ايضا مشروط بها لكنهم بالبنية ارادوا مجموع جواهر فردة يقوم بها تاليف خاص لا يتصور قيام الحيوة بدونها أ
اي لا يمكن تركيب الحيوان من اقل منها واما نحن فلا نشترط بها بل يجوز ان يخلق الله الحيوة في جزء فرد واستدل ل
الاصحاب على بطلان اشتراط البنية بانه لا يخ اما ان تقوم بجزء من البنية او اكثر منها حيوة واحدة
قيام عرض واحد بمحلين مع انه ليس من الاضافات المتشابهة بمحال متعددة وهو محال بالاتفاق واما ان يقوم
بكل جزء منها حيوة على حدة وح اما ان يكون قيام كل واحدة من الحيوة بجزء من البنية مشروطا بقيام الاخرى
بجزء اخر من غير عكس ويلزم الترجيح بلا مرجح او لا يكون قيام شيء منها بالمحل مشروطا بقيام الاخرى به فلا تكون البنية
شرطا في الحيوة وهو المطلوب وهو ضعيف لان لهم ان يختاروا الشق الاول ويقولوا الحيوة قائمة بمجموع الاجزاء من حيث هو
مجموع ولا تنقسم بانقسام الاجزاء حتى يلزم قيام العرض الواحد بمحال متكثرة او يختاروا ان قيام كل واحدة بالمحل مشروط
بقيام الاخرى بمحلها والدور دور معية وهو ليس باطلا او يختاروا ان قيام احدها بالمحل مشروط بقيام الاخرى
بمحلها من غير عكس ولزوم الترجيح بلا مرجح في نفس الامر ممنوع وعندك لا يفيد   المقصد الثالث
المقصد الثالث في بيان تقابل الحيوة وهو الموت وهو عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا فيكون
التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل كيفية وجودية يخلقها الله في الحي فيكون ضدا لها واستدل عليه بقوله خلق
الموت والحيوة والخلق لا يتصور الا فيما هو وجودي لانه بمعنى الايجاد واجيب بان الخلق بمعنى التقدير
وتقدير المعدوم جائز   النوع الثالث   النوع الثالث من الكيفيات النفسانية في العلم و[illegible]
واحكامه وتعلقاته وفيه مقاصد المقصد الاول في بيان حقيقته اختلفوا في حقيقته على مذاهب لصعوبة
الضبط بها انه لعل العلم اما ان يكون عدميا او ثبوتيا وح اما ان يكون مجرد اضافة او مجرد صفة عارية
عن الاضافة او صفة حقيقية مع الاضافة وذهب جمهور المتكلمين الى انه تعلق بين العالم والمعلوم به
تميز المعلوم عن غيره وهو المختار لان كل من علم امرا فانه يحصل بينه وبين المعلوم نسبة مخصوصة يعبر عنها
المتكلمون بالتعلق ولم يثبت غيره بدليل فيكون العلم عبارة عن نفس هذا التعلق ومن ادعى امرا
فعليه الاثبات ونحن من وراء المنع وذهب جماعة من الاصحاب الى انه صفة ذات تعلق وعرفوه

بانه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل النقيض فههنا وراء الذات امران العلم اعني الصفة المذكورة
والعالمية اي كون الذات متصفة بها وظاهر كلام القاضي ابي بكر الباقلاني يشعر بامور ثلثة
غير الذات من العلم والعالمية والتعلق ثم انهم ان اثبتوا هذا التعلق للعلم او للعالمية فقط كان
الحاصل بعد الذات ثلثة وان اثبتوه لهما كان اربعة ونحن لا نثبت الا الذات والاضافة
المسماة بالتعلق والشعور والعلم ولا نتعرض لما عداهما وذهب الحكماء الى انه هو الوجود الذهني
واحتجوا عليه بانا نعقل امورا لا وجود لها في الخارج مما هو عدم صرف ونفي محض سواء كان
ممكن الوجود كالكثير من الاشكال الهندسية او غير ممكنة كاجتماع النقيضين فانه لولا تعقلنا
اياه لامتنع منا ان نحكم عليه وذلك التعقل لا يجوز ان يكون عبارة عن التعلق المذكور لانه اضافة
لا يمكن تحققها الا بين شيئين وقد فرضنا ان المعلوم فيما نحن فيه نفي محض لا تحقق له اصلا في الخارج
فيجب ان يكون موجودا لانه متميز عن غيره والمعدوم الصرف لا يكون كذلك واذ ليس في
الخارج فيكون في الذهن وحقيقة العلم عبارة عن هذا الوجود اذ لابد للعلم منه ولم يثبت
الغير بدليل او ثبت عدم الغير كالتعلق وكونه عدميا بدليل فاذن لا حقيقة له الا الامر الموجود
في الذهن وذلك الامر هو العلم والمعلوم فالعلم والمعلوم واحد بالذات والموجود في الذهن له ماهية
ووجود ولا شك ان اعتبار الماهية من حيث هي هي غير اعتبارها من انها موجودة اذ الاول جزء
من الثاني فبالاعتبار الاول يلحقه الاحكام الخارجية وبالاعتبار الثاني يلحقه الاحكام الذهنية ككونه
كليا وجزئيا وذاتيا وعرضيا الى غير ذلك وذلك بعد تصور مرة ماهيته من حيث انها موجودة في الذهن
وح تصير من المعقولات الثانية اذ لا نعني بها الا العوارض التي تلحق الماهيات التي هي المعقولات
الاول من حيث لا يحاذي بها امر في الخارج واحتج المتكلمون على بطلان القول بان العلم
هو الموجود الذهني بوجهين الاول انه لو كان التعقل لاجل حصول ماهية المعقول في الذهن
لكان من عقل السواد والبياض عندكم متضادين مما حصل في ذهنه السواد والبياض ولزم ان
يكون محلهما واحدا لان القاضي على الشيئين لا بد ان يحضره المقضي وهما متضادان فيلزم اجتماع
الضدين ويلزم ان يكون الذهن اسود وابيض اذ لا نعني بهما الا ما حصل فيه السواد والبياض و
كلاهما باطلان بالضرورة والاتفاق الثاني انه لو كان العلم عبارة عما ذكرتم لكان من تعقل الجبل
والسماء حصل في ذهنه ماهيتهما ويلزم منه انطباع العظيم في الصغير وانه ممتنع لا يقال هذا منقوض
بالمرآة فانها على صغرها ينطبع فيها نصف كرة العالم لانا نقول لا انطباع في المرآة لان من
راى صورة شيء واقع في مقابلة المرآة في موضع معين منها ثم انتقل الرائي من مكانه الى مكان اخر
من غير انتقال من المرآة وجد تلك الصورة في موضع اخر من المرآة ولو كانت
الصورة منطبعة لاستحال ذلك واجاب الامام الرازي عنها بان لكل شيء ماهية ولوازم

ولا يجب ان يكون ما يلزمها بحسب قابل يلزمها بحسب كل قابل اذ من الجائز ان تختلف
لوازم الشئ بحسب اختلاف حال القوابل فيجوز ان تكون صورتا السواد والبياض متضادان ن
اذا حلتا في المادة الجسمانية ومتى حلتا في النفس المجردة عن الوضع والمقدار لا يعرض لهما
تضاد وكذا صورتا الجبل والسماء اذا حلتا في المادة الجسمانية عرض لهما مقدار كبير ومتى حلتا في
النفس لم يعرض لهما ذلك وحاصلهما ما ذكره المص وتوجيه الجواب الاول على ان المعنى
انا لا نسلم انه لو حصل ماهية السواد والبياض في الذهن لزم كونه اسود وابيض ويلزم اجتماع
النقيضين وانما يصح الملازمة ان لو كان الحاصل في الذهن هويتهما اي صورتهما الخارجية لا ماهيتهما
اي صورتهما العقلية اذ قد علمت في بحث الوجود ان لا معنى للماهية الا الصورة العقلية اذ هي
مخالفة للصورة الخارجية في اللوازم وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجية فلم قلتم ان الذهنية كذلك
وتوجيه الثاني ان الممتنع حصول الصورة الخارجية الحالة في مادة جسمانية بالجبل والسماء في الذهن
فلم قلتم ان صورتهما العقلية كذلك ومنشأ الغلط في الشبهتين اشتراك لفظ الماهية بين الصورة
العقلية وبين الصورة الخارجية التي تطابق العقلية وان كانت احكامهما مختلفة فظن كونهما شيئا
عليه ما بني وذهب بعض الحكماء الى ان العلم امر عدمي قال ابن سينا كون الباري عقلا
وعاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته لان العلم هو التجرد عن المادة فهي امور عدمية وهو المعنى بقوله هو
تجرد العالم والمعلوم من المادة وقال بعضهم ان العلم هو حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات
مجردة عن المادة فجعل التجرد وهو عدمي داخلا في حقيقته وهذا اقرب الى الصواب من الاول لان
تجرد العالم والمعلوم عن المادة لو كان علما لزم كون كل شخص انساني عالما بجميع المجردات لان
النفس الانسانية مجردة عندهم وليس كذلك هذا بيان المذاهب واضطرب كلام ابن سينا في حقيقته
فتارة جعله عدميا وذلك حيث بين ان كون الباري عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته
وتارة جعله عبارة عن كيفية ذات اضافة وتارة جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل
المطابقة لماهية المعقول وذلك حيث بين ان تعقل الشئ لذاته او لغير ذاته ليس الا حصول صورة عند المدرك
وذلك في النمط الثالث من الاشارات ان ادراك الشئ هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك اي المراد
بحصول الصورة وبكون الحقيقة متمثلة الحقيقة المتمثلة بلفظ الحصول والكون لا لاجل الربط وتارة جعله
عبارة عن نفس الاضافة وذلك حيث بين ان العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقلا له
لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ المفيض للصور الخارجية

المقصد الثاني العلم القديم يتعلق بمعلومات الله التي لا نهاية

لها مع [انه] واحد واما تعلق العلم الحادث باكثر من واحد فمختلف فيه على اربعة مذاهب الاول ما ذهب
اليه اصحابنا من انه يجوز مطلقا اذ لا مانع من تعلق العلم القديم الواحد باكثر من واحد فكذلك العلم الحادث

الواحد

الواحد لان الاحكام مما يختلف في الشاهد والغائب واجاب الآمدي عنه بان هذا
قياس تمثيلي والحاق شاهد بغائب من غير جامع فيكون باطلا ولا يلزمهم ان يقولوا بجواز
تعلق القدرة الحادثة الواحدة باكثر من مقدور واحد وهو خلاف اصلنا الثاني ما ذهب
اليه الشيخ وكثير من المعتزلة من ان العلم الواحد الحادث لا يتعلق بمعلومين على التفصيل اذ لو جاز
تعلقه بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد اولى من مرتبة اخرى
فيه ويلزم من ذلك ان يكون الواحد منا عالما بعلم واحد بمعلومات غير متناهية وهو ممتنع وقد اعترض
على هذا الدليل بان عدم الاولوية لبعض مراتب العدد في نفس الامر ممنوع وعدم المستلزم لا يفيد
ومزيد منا انا سلمنا عدم الاولوية ومساواة المراتب في نفس الامر لكن معلومية احديها لا تماثل معلومية
الاخرى اذ المعلوم ما يتعلق به العلم فالتعلق داخل في حقيقته ومن الجائز ان يتعلق العلم باحدى المراتب
ولا يتعلق بالاخرى كما انه من الجائز ان يعلم احد البياضين لوجود شرائطه ولا يعلم البياض الآخر
لانتفاء شرائط العلم وينتقض هذا الدليل بعلم الله تعالى فانه يقتضي ان لا يتعلق الا بمعلوم واحد بعين
هذا الدليل بعينه الا ان الشيخ قائل بتعلقه باكثر من واحد اللهم الا ان يثبت الفرق بين العلم القديم والحادث
ولمشابهة الهويات الى الامور الخارجية فانه يقتضي ان لا يتعلق بهذا الدليل باكثر من واحد انما
يتعلق بمتعدد كالزمان والمكان والشكل المعينة وتدفع بان التعلق داخل في حقيقة العلم
وماهيته دون سائر الهويات الثالث ما ذهب اليه بعض اصحابنا كابي الحسن الباهلي من انه
لا يجوز تعلق العلم الواحد الحادث بمعلومين لان تعلق العلم بكل واحد من المعلومين يتوقف على
النظر ويلزم من ذلك اجتماع النظرين لان النظر المفضي الى العلم بشيء غير النظر المفضي الى العلم بآخر
واجتماع النظرين ممتنع لما مر في المذهب الاول واجاب الآمدي عنه بان امتناع تعلق العلم
الواحد النظري بمعلومين انما يلزم من هذا الدليل ان لو امتنع تعلق العلم الواحد بمعلومين بناء
على نظر واحد وهو ممنوع لم لا يجوز ان يعلمهما بنظر واحد كما يعلمهما بعلم واحد الرابع ما اختاره القاضي ابو بكر
وامام الحرمين من ان كل معلومين يتصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالآخر كالسواد والبياض
والقديم والحادث لا يجوز تعلق العلم الواحد الحادث بهما لانه لو تعلق بهما لما تصور انفكاك العلم
باحدهما عن العلم بالآخر والا لجاز انفكاك الشئ عن نفسه وقد فرضنا جوازه فيجوز انفكاك العلم باحدهما
عن العلم بالآخر فكل معلومين لا يتصور فرض العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالآخر كالعلم بالشئ
والعلم بالعلم بذلك الشئ وكالعلم بمماثلة احد الشيئين الآخر مع العلم بمماثلة الآخر وكذلك في طرف
المضادة والمخالفة يجوز ان يتعلق بهما علم واحد حادث لان من علم شيئا علم علمه بذلك الشئ قطعا
والا لجاز ان يكون احدنا عالما بشئ ولم يعلم علمه به فجاز ان يكون عالما بجميع المعلومات ولم يعلم علمه به
حتى بالجفر والجامعة وهو اسم كتاب مشتمل على علوم جمة بالرموز كان للائمة من اولاد الرسول يعرفونه

ويحكمون به وفي كتاب العهد الذي كتبه علي بن موسى الرضى ... ذلك وهو كتاب الجفر
والجامعة يشتملان على ذلك وهو ضروري البطلان وايضا لو كان العلم بالشيء يستلزم العلم منه م
بالعلم به فيكون العلم بالعلم بالشيء ايضا مستلزما للعلم بالعلم بالعلم به وهكذا الى غير النهاية فهناك معلومات
غير متناهية فان استدعى كل معلوم منها علما لزم ان يكون لاحدنا علوم متعددة غير متناهية
بالفعل وانه محال وان لم يستدع ذلك بل يجوز ان يتعلق واحد بمعلومين منها واكثر حصل المطلوب
والجواب عن الدليل على الطرف الاول من هذا المذهب انه انما يتم ان لو قيل يجوز انفكاك ك
العلم بالسواد عن العلم بالبياض مطلقا وليس كذلك بل يجوز ان يقال السواد والبياض ان
ما لم يتعلقين وح يجوز انفكاك العلم باحدهما عن الآخر وبان تعلق علم واحد وح لا يجوز انفكاك العلم بالآخر العلم م
فلا يلزم من جواز الانفكاك على تقدير جواز الانفكاك على تقدير آخر ولو سلم احد الضدين عن
الآخر كان خاليا عن الجامع لا تيانه لكن نستدل على الطرف الاول فلو جاز تعلق علم
واحد بمعلومين يجوز الانفكاك بينهما في التعقل كالسواد والبياض فكان كل واحد موجبا للعالمية لمد
بالسواد والعالمية بالبياض وهما مختلفان وهو غير جائز فيلزم جواز وجود صفة واحدة موجبة
لحكمين مختلفين كالعالمية والقادرية فلا يحتاج في اثبات صفات متعددة للاحكام المختلفة و
هو منوط بالاتفاق لا يمكن ... هذا السبيل ايضا خال عن الجامع اذ لا اشتراك من جواز كون
صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين وجواز كونها موجبة لحكمين مختلفين وعلى تقدير ثبوت
الجامع انما يتم هذا على مذهب مثبتي الاحوال واما نحن فلا نسلم ان ثمة موجبا وحكما والجواب
عن الدليل على الطرف الثاني من مذهب القاضي لا نسلم ان من علم شيئا علم علمه بذلك اذ العلم
بالعالم حكم ... للامر الذهني وقد عرفت ان الحكم ... للوجود الذهني اذا التفت الذهن
اليه وتصوره مرة ثانية من حيث انه في الذهن حتى يصير من المعقولات الثانية وكثيرا ما يتصور الشيء
ولا يلتفت اليه مرة ثانية فلا يستلزم العلم بالشيء العلم به سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان هناك معلومات
غير متناهية اذ هي اعتبارات عقلية تنقطع بانقطاع الاعتبار وهكذا الحكم في كل ما تكرر نوعه وهذا هو
الجواب الحق واجاب الآمدي عنه بمنع الملازمة من وجه آخر وبيانه ان الملازمة انما
تصح ان لو امكن العلم بالعلم بالشيء لا يستحيل استلزام الصادق الكاذب وانه ليس يمكن لاستلزام
تعلق العلم بنفسه واضافة الشيء الى نفسه وهو ممتنع لان النسبة لا بد لها من المنتسبين وقول القائل نفسه
وذاته وان كان ظاهره نسبة الشيء الى نفسه الا انه مؤول وهذا الجواب ظاهر البطلان لان العلم
بالعلم بالشيء ليس من قبيل اضافة الشيء الى نفسه وتعلقه بذاته بل من قبيل جزئي من جزئيات العلم الى
آخر ولا استحالة فيه وقال الامام الرازي الخلاف في هذه المسألة متفرع على الخلاف
في تفسير العلم ان فسر بالتعلق لا يجوز تعلق علم واحد بمعلومين ضرورة ان التعلق بهذا

بغير

138 بغير التعلق بذاك وان اختلاف احد المنتسبين يدل على اختلاف النسبة على ما عرف في المنطق
ثم من شرائط التعلق ... وان فسر بانه صفة ذات تعلق يجوز تعلق علم واحد بمعلومين اذ
لا استحالة في كون صفة واحدة لها تعلقات متعددة ولا يلزم من كثرة العوارض كثرة المعروض ...
والتلخيص ان الشرطية الاولى ممنوعة لانه ان فسر العلم بالتعلق جاز تعلقه بالمجموع بالضرورة و
بكون الاجزاء داخلة فيه وح فلا تعلق واحد بمعلومين فان تم لا يمتنع وهذا ليس نزاعا في الكلام
في تعلق علم واحد بمعلومين على سبيل التفصيل اذ جوز ذلك القاضي وكثير من المعتزلة
مطلقا نعم يرد عليه ما ذكره المص على الشرطية الثانية وهو انكم ان اردتم بالجواز في قولكم يجوز تعلق
علم واحد بمعلومين اذا فسر بانه صفة ذات تعلق الجواز الذهني وهو تردد الذهن في الامر الذي ى
تقابل الضرورة الذهنية ومن جزم الذهن بالشيء سلمنا الشرطية لكن لا يفيدكم اذ ليس محل النزاع
هذا الجواز وان اردتم به الجواز الخارجي وهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف في الخارج
فالشرطية ممنوعة اذ على تقدير كون العلم صفة ذات تعلق لا يلزم من تعلقه بمعلومين محال
في الخارج ولا يعلم ولا بد له من دليل المقصد الثالث العلم الحادث يقابله الجهل
والشك والسهو والغفلة والذهول والنسيان والنظر والموت ولم يذكر المص بعضها اعتمادا
على ما مر في بحث النظر وهذا المقصد لبيان الجهل المركب وباقي المقابلات سيجيء ذكرها في المقصد الرابع
فالجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق فالاعتقاد جنس وخرج بقوله جازم الظن والشك
والوهم وبقوله ثابت التقليد الغير المطابق وبقوله غير مطابق العلم وهو بهذا المعنى يضاد العلم
يصدق تعريف الضدين عليهما اذ يصدق عليهما انهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد
من جهة واحدة وقالت المعتزلة هو مماثل له لوجهين احدهما ان العلم والجهل يشتركان في كون
كل منهما اعتقادا جازما ثابتا ويتمايزان بالمطابقة واللامطابقة اي بكون متعلق العلم واقعا ومتعلق
الجهل ليس بواقع وذلك امتياز بالنسبة وهي لا تدخل في حقيقة المنتسب بل يكون من عوارضه فيكون
تمام حقيقتهما هو القدر المشترك وما به يمتاز كل منهما عن الآخر من العوارض الخارجية ولا نعني بالمتماثلين
الا ما يشتركان في تمام الحقيقة ويتمايزان بالعوارض وثانيهما ان من اعتقد من الصباح الى المساء كون
زيد في الدار وكان فيها نصف يوم دون نصف فجاز له اعتقاد واحد مستمر لا اختلاف فيه بالذات
مع انه كان اولا علما ثم صار جهلا او بالعكس فلو لم يكونا متماثلين بل متضادين او متخالفين لزم انقلاب
الحقائق وهو محال واما اذا كانا متماثلين فيلزم انقلاب العوارض وتبدلها وهو جائز وعارضهما الاصحاب بدل احدهما
بوجهين الاول ما ذكره المصنف وهو ان المتماثلين عندكم ما يشتركان في اخص صفات النفس
والعلم والجهل ليسا كذلك لان اخص صفاتهما المطابقة واللامطابقة وهما لا يشتركان في ذلك بل
يختلفان فيه وثانيهما ما ذكره الآمدي وهو ان المتماثلين ما يشتركان في اخص صفات النفس ويلزم من ذلك

والاشتراك في اعم الصفات ومن صفات العلم جواز حصوله بالنظر الصحيح والجهل لا يشاركه في ذلك بالاتفاق

المقصد الرابع

الجهل يطلق على معنيين احدهما يقال له الجهل المركب وقد مر تفسيره وثانيهما يقال له الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما لا مطلقا والا لوصفت الجمادات بكونها جاهلا اذ هي غير عالمة والتقابل بينهما ليس تقابل التضاد بل تقابل العدم والملكة اللهم الا ان يفسر بامر وجودي يلزمه ذلك ثم السهو والغفلة والذهول والنسيان ونحوها من الجهل البسيط فالجهل البسيط عدم استثبات التصور اي تصور غير مستثبت في معرض الزوال يثبت مرة ويزول اخرى ويثبت بدله تصور اخر فنسبة احدهما الى الاخر ولو بنبه السامع لتنبه وكذا الغفلة فانهما ما ذكر في السهو ثم منها عدم التصور فيما هو اخص من الجهل والذهول سببه عدم استثبات التصور دهشة وحيرة قال الله تعالى يوم تذهل كل مرضعة عما ارضعت والنسيان هو الجهل المسبوق بالتصور لكن التصور زال بالكلية وفي اللغة البالغة بدون تار وسواد اخرى

المقصد الخامس

قال الشيخ ادراكات الحواس الخمس من السمع والبصر والشم والذوق واللمس علم بمتعلقاتها والعلم عنده صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض فالسمع علم بالمسموعات والابصار علم بالمبصرات والشم علم بالمشمومات وعلى هذا وخالفه جمهور المتكلمين فيه اذ العلم عندهم صفة توجب تميزا بين المعاني اي الامور الكلية لا يحتمل النقيض واستدلوا على ذلك بانه لو لم يكن ادراك الحواس مغايرا للعلم بما حصل الوقوف بين كوننا رائين للشيء وبين كوننا عالمين به بعد عدمه عنا وبين ان يكون الالم في اعضائنا وبين ان يكون غيرنا اذا علمنا به لا نالي الى التالم وقد علمناه على هذا التقدير ونحن نا فرق بالضرورة على الاول دون الثاني فان عدم الفرق على هذا التقدير انما يحصل ان لو كان العلم الذي هو الادراك بالحاسة والعلم الذي ليس هو الادراك متحدين وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكونا متجانسين بكونهما نوعين مختلفين بحقيقتهما مندرجين تحت جنس واحد هو العلم او يكونا متماثلين يكونهما فردين مختلفين بالهوية والتشخص مندرجين تحت نوع واحد هو العلم والجواب انا نمنع هذا الاستدلال لو امكن ان يكون متعلقاهما واحدا وليس كذلك فان العلم الذي هو ادراك الحاسة انما يتعلق بالجزئيات بخلاف الاخر فانه علم بالكليات

المقصد السادس

المقصد السادس في الفرق بين الصورة العقلية والخارجية على مذهب القائلين بان العلم حصول صورة الشيء في العقل قالوا الفرق بينهما من اربعة اوجه الاول ان الصور العقلية متفاوتة لان النفس الخالية يكون انتقاشها بالصور العقلية في اول الامر عسرا شديدا واذا حصل فيها شيء من العلوم زاد استعدادها للباقي وسهل انتقاشها به والصور الخارجية متمانعة فان المتشكل بشكل يمتنع عليه ان يتشكل بشكل اخر مع بقائه الشكل الاول الثاني ان الصور العقلية تحل الكبيرة منها في محل الصغيرة ومما يتساويان في قبول النفس لها لان النفس لا يتقدر بالمقدار ليكون نسبتها الى جميع المقادير

على السوية واما الصور الخارجية فلا تحل الكبيرة منها في مادة الصغيرة الثالث ان صورة الكيفية الضعيفة في العقل لا تزول بحصول صورة الكيفية القوية فيها وصورة الكيفية الضعيفة الخارجية الحالة في المادة تمحي عند حلول الكيفية القوية فيها الرابع ان الصور العقلية بعد حصولها لا تجب زوالها ولو زالت لا تحتاج في استرجاعها الى تجشم كسب جديد والصور الخارجية المادية وا الزوال بعد حصولها لا تستحيله ثانيا القوى الجسمانية واذا احتاج في استرجاعها الى مثل السبب الاول ثم ذكروا في تحقيق كون الصورة العقلية كلية وجهين احدهما ان وقوع اسم الانسان على زيد وعمرو وغيرهما ليس بالاشتراك اللفظي ضرورة بل على سبيل الاشتراك المعنوي والمعنى المشترك بينهم لا يدخل في مفهومه المشخصات من طول معين وسنة معين واللون معين ...

لكن مشتركا بين الاشخاص دون الاعراض المختلفة فالعقل اذا استحضرت ذلك المشترك حيث يكون مجردا عن جميع العوارض واللواحق الغريبة كانت مطابقة لزيد وعمرو وغيرهما اي كل واحد من اشخاص الناس اذا حضر صورته في الخيال وجرد العقل تلك الصورة الخالية عن العوارض واللواحق الغريبة حصل في العقل صورة ذلك المشترك بعينها من غير اختلاف اصلا الصورة الكلية من حيث انها مشترك فيها الاشتراك المذكور ومن حيث انها صورة معينة مرتسمة في نفس معين جزئية وثانيهما ان يقال الصورة التي في نفوسنا كلية بمعنى ان المعلوم بها امر كلي وذلك لان الانفس كثيرة بالعدد وصورة الانسان المرتسمة في كل نفس تطابق كلا منها امر يكون تلك الصورة العقلية منتزعة منه فعلى هذا اطلاق الكلية على الصورة العقلية بالتجوز اذ الكلي حقيقة هي الصورة التي يطابقها قال الشارح الوجه الاول وان لم يكن عن يرى العلم عين الوجود الذهني الا انهم على مذهب من يراه عين الصورة العقلية واما هذا الوجه فلا يليق بمن يرى العلم عين الوجود الذهني وهو ظاهر ولا تم ايضا على مذهب من يراه عين الوجود الذهني لما عرفت في المقصد الاول من هذا النوع ان العلم والمعلوم واحد على مذهب من يراه الوجود الذهني فلا يصح ح ان يقال العلم جزئي والمعلوم كلي الا باعتبار حصوله في نفوس متعددة والا لكان زيد كليا اذا اعتقد عالم لون والا فانه ...

وان كان ما يأتي المجرد العقلي الانساني كالعقل الفعال هو على ارتسام الصورة في النفس الانسانية لان الدليل على اثباته انما يتم لو لم يكن للاشياء وجود الا في الخارج او في النفس الانسانية علما مر في بحث الوجود

المقصد السابع

المقصد السابع في بيان العلم التفصيلي والاجمالي قال الحكماء انواع التعقلات ثلثة الاول ان يكون بالقوة وذلك عدما لا يكون حاصلا بالفعل لكن النفس تقوى على استحضاره واكتسابه ومراتب تلك القوة مختلفة بما يكون قربه الى الفعل ومنه ما يكون بعيدا عنه والبعد والثاني ان يكون حاصلا بالفعل التام على سبيل التفصيل وهو ان ينظر عقله الى حصول المعلوم بالفعل والى اجزائه ومراتبه بحسب الاجزاء

[partly illegible] كل ... والعلم ... ان يكون علم الكل ... الانسان ... في ... في ...

اعني حصولها واحدا بعد واحد ويسمى بالعلم التفصيلي الثالث ان يكون حاصلا بالفعل لكن
لا على سبيل التفصيل بل على الوجه البسيط لا نظرا الى اجزائه ومراتبها بحسب الحصول و
هذا كمن كان عالما بمسألة ثم سئل عنها فانه يستحضر الجواب في ذهنه دفعة واحدة ولا نظر
في تفصيل الاجزاء في اول الامر فهو عالم بالجواب في ذهنه لانه يعلم الاقتدار على الجواب والاقتدار
على الجواب نسبة بينه وبين الجواب والعلم بالنسبة يتضمن العلم بالمنتسبين ولا يعلم تفصيل
الاجزاء حينئذ بل اذا شرع بعد ذلك في تقريره ينطرح في تفصيل الاجزاء ومراتبها بحسب الحصول
واما في اول الامر فليس في ذهنه الا صورة بسيطة هي مبدأ لتفاصيل تلك الاجزاء ويسمى هذا
بالعلم الاجمالي وهو مرتبة متوسطة بين العلم بالقوة والعلم التفصيلي واما انه ليس من العلم بالقوة
لان ذلك الشخص عالم بانه قادر على الجواب عن ذلك السؤال والعلم بالجواب اضافة تستدعي الوقوف
على العلم بالمضافين فهو عالم بالفعل بتلك المسألة بالقوة لشيء حاصل بالفعل في ذلك الشيء واما
انه ليس من العلم التفصيلي فلعدم ملاحظة تفصيل الاجزاء ومراتبها وشبه بعض العلماء العلم
التفصيلي والاجمالي بالعبارات متعلقة متعلق باجزاء شيء والعبارة واحدة تتعلق بمجموع اجزاء
ذلك الشيء لكن بجملة دفعة فانه يرى جميع صفوفه ولا يحرف البصر بجزء واحد واحد كيف تميز اجزائه
عما عداه فالاول يشابه العلم الاجمالي والثاني يشابه العلم التفصيلي وادعى بعضهم انه اذا علم
شيء فان لوحظ مع ذلك تفصيل اجزائه فهو العلم التفصيلي والا فهو العلم الاجمالي قال الامام
الرازي هذه المرتبة عندي باطلة لانه اذا علم الشيء بالعلم الذي سموه اجماليا فاما ان يكون اجزاؤه معلومة
اولا فان لم تكن معلومة لم يكن الشيء معلوما لان العلم بالمركب مشروط بالعلم بجميع بسائطه ضرورة سبق الجزء
في الوجود على الكل فهو لم يكن معلوما بالقوة وان كانت اجزاؤه معلومة فاما ان يكون لكل واحد
منها صورة على حدة فهو العلم التفصيلي اذ لا نعني به ذلك اولا يكون كذلك بل يكون لها صورة واحدة
بسيطة مطابقة لجميع الاجزاء وهو ممتنع لامتناع مطابقة حقيقية واحدة لحقائق مختلفة وكانهم ارادوا
بالعلم الاجمالي ان يحصل دفعة صورة اجمالية تصور جميع الاجزاء مطابقة لجميع الاجزاء وبالعلم التفصيلي
ان يحصل صور الاجزاء مترتبة متعاقبة مطابقة لجميع الاجزاء وكذلك في الانواع مبهم وكلاهما من العلم
التفصيلي ولكن لا مناقشة في التسمية انما الكلام في اثبات مرتبة ثالثة وقد عرفت الجواب عن
كلامه بما قررناه فانا نختار ان الاجزاء معلومة عند حصول العلم الاجمالي بالكل والكل واحد منها حصل
مستتر في العقل عن الاخر قوله فهو العلم التفصيلي قلنا ممنوع اذ العلم التفصيلي مشروط بملاحظة
تفصيل الاجزاء وربما كانت الاجزاء معلومة ولا يكون ملحوظة بالتفصيل لكون كالمخزون المعرض عنها
فاذا التفت النفس اليها مرة ثانية صارت ملحوظة بالتفصيل واعلم ان المليين اختلفوا الى جواز ثبوت
العلم الاجمالي ومشروع بالعلم بالشيء مع قطع النظر عن تفاصيله فذهب القاضي والمعتزلة الى الجواز

مستقلان
وذهب كثير من اصحابنا وابو هاشم في بعض اقواله الى المنع من ذلك وتفرع على هذا الخلاف
الاول هل يجوز ثبوته بدوام لا قالوا يجوزون ثبوت العلم الاجمالي كالقاضي والمعتزلة والمانعون
كالكثير من اصحابنا وابي هاشم منعوه والحق في هذه المسألة ان العلم الاجمالي ان اريد بالاجمال تفاصيل
الاجزاء انسحب على الله تعالى لنقصانه والا فلا يمتنع فان قيل اذا جوزتم تعلق العلم الحادث بهذا الاعتبار
بالمعلوم فلم لم يجوزوا تعلق العلم القديم بهذا الاعتبار فيثبت للعبد علم لا يثبت للرب وهو ممتنع اذ يلزم ان
العبد فوقه في العلم من هذا الوجه قلنا لا نسلم استحالته وان الثابت للعبد الموصوف بالجهل والنقص
يحجب [illegible] عن الله تعالى اذ علمه يتعلق بالاشياء على وجه الكمال فيكون فوق جميع الاشياء في العلم وما
بحجم المنفي متوجه الى التقييد وهو الجهل بالتفصيل لا يلزم منه نفي العلم المطلق الثانية هل يجوز ان يكون
الشيء معلوما من وجه دون وجه ام لا قال بعض اصحابنا بجوازه فان من علم وجود الجوهر وعلم تحيزه
وقد علم الشيء من وجه وجهل من وجه وقال القاضي ابو بكر مع كونه قائلا بثبوت العلم الاجمالي المعلوم
من حيث هو معلوم يمتنع ان يكون مجهولا فان متعلق العلم والجهل لشيئان ضرورة ومن علم وجود الجوهر
فمعلومه ذات الجوهر وهو ليس مجهولا من وجه ومجهوله تحيزه وهو امر زائد على معلومه فالمعلوم غير المجهول
لكن قد يكون احدهما عارضا للاخر او هما عارضان لثالث او يكون بينهما تعلق آخر اي تعلق كان
فان اريد بكون الشيء معلوما من وجه مجهولا من وجه احد ما ذكرنا فهو تجوز في التسمية ولا مشاحة فيها
المقصد الثامن قسم بعض المتكلمين العلم الى العلم بالقوة والى العلم بالفعل وذلك كما اذا علمنا
قضية تندرج تحتها قضايا جزئية فقبل ان نعلم اندراج هذه الجزئيات بخصوصها تحتها فالعلم بالقضية الكلية بالفعل
وبالقضايا الجزئية بالقوة والجهل بها بالفعل حاصل وذلك انا اذا علمنا ان كل اثنين زوج واتفق ان ما
كان في يد زيد اثنان فلما عنه فانا نعلمه بالقوة وان لم نعلمه بالفعل وهكذا كل ما يعلم بالقوة عند العلم
باحدى مقدمتي القياس الى الكبرى ويقال بسبب الاندراج اذ القياس هو الاستدلال بالكلي على الجزئي
فعند العلم بالكلي ويقال انه لا يدرج الجزئي فيه يكون الجزئي معلوما بالقوة المقصد التاسع
المقصد التاسع في تقسيم العلم من وجه آخر الى فعلي وانفعالي لانه اما ان يكون سببا للوجود الخارجي او مسببا
عنه والاول فعلي كعلم النجار بالسرير اذا اراد ان يوجده والثاني انفعالي كعلمنا بالسرير اذا ابصرناه فالفعلي
قبل الكثرة والانفعالي بعدها وعلى هذا يمكن ان يكون علم لا يكون فعليا ولا انفعاليا كعلم الباري تعالى بذاته ومن
هذا قال المنطقيون الكلي قد يكون قبل الكثرة وهي الصورة الكلية التي هي مبدأ الجزئيات الخارجية وهو
العلم الفعلي وقد يكون بعد الكثرة وهو الصورة الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية وهو العلم الانفعالي
وقد يكون مع الكثرة وهي الصورة الكلية الحاصلة في ضمن الجزئيات الخارجية وهذا بناء على وجود الكلي الطبيعي
في الخارج وقال الحكماء علم الانسان قد يكون فعليا وقد يكون انفعاليا واما علم الله تعالى بالمخلوقات
فلا يكون الا فعليا وكون علمه سببا للوجود الخارجي لا يتوقف على الالات والادوات بخلاف علمنا

فلذلك تدخلت معلوماتنا عن علمنا وهذا انما منهم على ان علمه تعالى بالممكنات الماهويه اجل العلم يتعلقها
وان علمه بالجزئيات انما هو على الوجه الكلي ويسمى الكلام عليه   المقصد العاشر   المقصد العاشر
في مراتب العقل اعلم ان العقل يطلق عند الحكماء باشتراك الاسم على جوهر مجرد لا يكون متعلقا بالجسم
تعلق التدبير والتصرف عالم الملكوت وهو اول مخلوقات الله تعالى وعلى قوة تكون للنفس باعتبار تأثيرها
في البدن الموضوع لتصرفها فتكمله اياه بالتدبير احساسا وتبقى اختيارا فعليا وعلى قوة تكون للنفس باعتبار
تأثيرها عما فوقها فتستكمل من جوهرها بحسب استعدادها وتسمى عقلا نظريا وله مراتب اربع لان النفس الانسانية
قابلة لادراك الاشياء فلا يخلو اما ان تكون خالية عن الادراكات كلها اولا تكون فان كانت خالية عنها ولا تكون
في انها قابلة لها وتستعد وان لا تمنع اتصافها بها ابدا فتسمى هذه القوة التي هي قابليتها واستعدادها عقلا هيولانيا
تشبيها لها بالنفس الشبيهة بالهيولى التي ليس لها في حد ذاتها صورة ما لا استعدادها وان لم تكن خالية فاما ان يحصل
فيها الضروريات فقط التي هي الآلة في اكتساب النظريات وتسمى حصول الضروريات لها عقلا بالملكة ومنهم من
يحدث في النفس بعدما لم يكن لها ملاحظا لها بشرط حادث دفعا للترجيح بلا مرجح في اختصاصها بزمان معين
وذلك الشرط هو الاحساس لان الانسان اعطي الحواس مداركه للجزئيات فاذا استعملها النفس تنبهت
لمشاركات ومباينات بينها وكذا الاحكام ضرورية منها بسبب الاحساس بتلك الجزئيات وليس
بلازم في هذه المرتبة حصول جميع الضروريات لان العلوم الضرورية قد يكون لها شرائط مفقود بعضها بفقد
شرط اما في التصورات الضرورية فلانها قد تكون مشروطة بتوجه النفس والاحساس كتصور اللون فاذا
انتفى احدهما انتفى التصور ولذلك الاكمه لا يتصور ماهية اللون وكذلك فقد من فقد حسا فقد علما وقد يكون مشروطة
بالوجدان كتصور ماهية لذة الجماع فعنين لا يتصور لذته كالعنين واما في التصديقات فلانها قد تكون
مشروطة بالحس كما في القضايا المحسوسة مثل الشمس مضيئة او بالوجدان كالقضايا الوجدانية مثل ان
للانسان لذة في الجماع فينتفي التصديق عمن يفقد حس السمع كالاكمه او وجدان لذة الجماع كالعنين وقد
يكون مشروطة بتصور الطرفين والنسبة فينتفي مع انتفاء الحس او وجدان او تجربة الى غير ذلك كما
في القضايا البديهية فينتفي التصديق بها عمن لم يتصور احدها او جميعها واعلم ان النفس في هذه المرتبة ان بلغت
عن سائر النفوس بكثرة الضروريات وسرعة الانتقال منها الى النتائج سميت نفسا قدسية ولما ان يحصل لها
النظريات مع تلك الضروريات فح فاما ان يكون تلك النظريات حاصلة دائما بحيث لا تغيب والنفس
تشاهدها وتطالعها واما ان لا يكون تلك النظريات حاصلة لها دائما لكانت بحيث تستحضرها متى شاءت بلا تجشم
كسب جديد والثاني اي العلم بالنظريات بحيث يغيب … ويحضر بلا روية هو العقل بالفعل ويقال … عبارة
عن ملكة استنباط النظريات من الضروريات اي صيرورة الاستنباط راسخا في النفس بحيث متى شاءت
استحضره الى الضروريات واستنتج منها النظريات والاول اي العلم بالنظريات اداحاضرة بحيث لا يغيب
عن الذهن هو العقل المستفاد ومنهم يجعله والانسان في حيوان الى نهاية لانه تردد فيه بعضهم لان

ذلك

النفس عند التصرف في البدن وتدبيره بل عن جميع المطالب النظرية وقال بعضهم يمكن وجود نفس نوعه لا شغلها
ببدن عن بدن وكانت تناولن في جلباب بدنها وخرجها فتجردت عنها الى عالم القدس فظهر مما ذكرنا
ان للنفس الانسانية اربع حالات مترتبة وكل حالة منها تسمى بعقل بعقد وهو المطابق لما ذكره ابن سينا
في الاشارات وذكر الامام الرازي في المباحث المشرقية ان هذه الاسماء انما هي للنفس باعتبار هذه المراتب
ولا مشاحة فيه   المقصد الحادي عشر   اجمع المليون على ان التكليف منوط بالعقل ثم اختلفوا
في تعيينه فقال الشيخ العقل الذي هو مناط التكليف هو العلم ببعض الضروريات وهو الذي يسميه
الحكماء بالعقل بالملكة وقال القاضي هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات
وهو قريب مما ذكره الشيخ وقال بعض المعتزلة بناء على اصلهم من ان الحسن والقبح ذاتيان للافعال العقل
يعلمها الا من جهة الشارع انه ما يعرف به حسن الحسن وقبح القبيح وقال بعضهم بناء على هذا الاصل العقل انه
ما يعرف خير الخيرين وشر الشرين ولهذا احترز عن البهائم فانها وان ميزت بين الخير والشر الا انها لا تعرف
خير الخيرين وشر الشرين واستدل الشيخ على مذهبه بانه انما قلنا انه علم لانه لو كان غيره لصح انفكاك احدهما
عن الآخر لكنه ممتنع لاستحالة ان يوجد عاقل لا يعلم شيئا البتة او عالم بجميع الاشياء ولا يكون عاقلا وانما قلنا انه
علم بالضروريات لانه لولا ذلك لكان عالما بالنظريات فيلزم الدور لان العلم بالنظريات مشروط بكمال العقل
وكمال العقل مشروطا بالعقل بكون العلم بالنظريات مشروطا بالعقل ويتأخر عنه فلم يتبين فلو كان العقل
عبارة عن العلم بالنظريات يلزم تأخر الشيء عن نفسه تبين ونسخ وانما قلنا انه علم ببعضها اذ ما من علم بكل الاولى
ببعض الضروريات يعتقد شرط من شروطها من توجه النفس والاحساس والوجدان والحدس والتجربة والتواتر
وتصور الطرفين مع انه هو العاقل بعض الضروريات وهو المطلوب واجاب الجمهور عنه بالانا لانم انه لو كان
غير العلم بصح انفكاك احدهما عن الآخر لجواز ان يكونا متلازمين وان كانا متغايرين كالجوهر والعرض وكذا
العلة والمعلول قال الامام الرازي سلمنا الملازمة لكن بطلان التالي ممنوع اذ قد ينفك العقل عن
العلم كما في النائم فانه لم يزل عقله بل تصرفه وان لم يكن عالما واختار ان العاقل الذي هو مناط التكليف
عبارة عن غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الحواس وهذا مجرد دعوى لا بد له من دليل
المقصد الثاني عشر   العلمان المتعلقان بمعلومين متغايرين هل هما مختلفان ام متماثلان قال الامام الرازي
اتفق الاصحاب على انهما مختلفان سواء تماثل المعلومان كالبياضين او تخالفا كالبياض والسواد خلافا للشيخ وقال
واحتج على مذهب الاصحاب بان المتماثلين لا يختلفان في اللوازم والمنافيات والعلمان المتعلقان بالمعلومين
مختلفان فيهما لان النظر في شيء ينافي العلم بذلك الشيء ولا ينافي العلم بشيء آخر وكذا العلم بشيء مشروط بالعلم بدليله و
العلم بشيء آخر غير مشروط بالعلم بذلك الشيء وكذا اعتقاد قدم الجسم يضاد اعتقاد حدوثه والاعتقاد الحدوث
لا يضاد اعتقاد الحدوث فدل على انهما ليسا متماثلين ولو ادعي ان يكونا لم لا يجوز ان يكون هذا الاختلاف
لاجل الاختلاف في الشخص لا لاجل الاختلاف في الماهية ثم يقيد اخص صفات النفس للعلم المطابقة وجميع

العلوم تشترك فيه واحتج الآمدي على مذهب الأصحاب بانهما لو كانا متماثلين لما جاز
اجتماعهما في محل واحد كامتناع اجتماع بياضين او بياض وسواد في محل واحد لما ان
المثلين حكمهما حكم المتضادين في عدم جواز اجتماعهما واما العلمان المتعلقان بمعلوم واحد
على راي الاصحاب متماثلان سواء اتحد وقت المعلوم او اختلف وسواء اتحد محل العلمين او
اختلف وبعضهم اذا اختلف محل العلمين خلاف قال الآمدي والحق انه ان اتحد المعلوم
ووقته فالعلمان به متماثلان لقيام كل واحد منهما مقام الاخر فان كل واحد منهما هو علم بعين ما هو
معلوم بالاخر واما ان اختلف وقت المعلوم بالعلمين فان كان احد العلمين متعلقا به في وقت
والاخر في وقت اخر فقد قيل انهما مثلان لان اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين كما لا يؤثر
اختلاف الوقت وتقدمه وتأخره في اختلاف الجوهرين والحق انه ليس كذلك لظهور الفرق فان
المعلوم فيما نحن فيه ليس من حيث هو جوهر من الجواهر او عرض من الاعراض بل من حيث هو مقيد بوقت
معين كما تعلم بكون الخسوف في ساعة كذا من السنة وفي ساعة اخرى منها فالوقت داخل في متعلق
العلم بخلاف كون الجوهر في زمانين فان الزمان غير داخل فيه وبإزاء ذلك كون العلم في وقتين و
ليس كلامنا فيه واذا كان الزمان داخلا في المعلوم فيما نحن فيه واختلاف الجزء يوجب اختلاف
الكل فيكون المعلومان مختلفين فيلزم منه اختلاف العلمين المتعلقين بهما على ما مر في المقصد السابق
اللهم الا ان ينظر الى المعلوم من حيث هو مع قطع النظر عما وقع به الاختلاف من الوقت فيكون المعلوم
واحدا والعلمان المتعلقان به متماثلين هذا كله اذا اتحد محل العلمين بمعلوم واحد واما اذا اختلف محلاهما
كعلم زيد وعمرو بشيء معين فان قلنا ان كل واحد من العلمين اعني الذاتي ان يكون مختصا بمحله دون
غيره فهما مختلفان والا فهما متماثلان وسيجيء تحقيق ذلك فيما بعد ان شاء الله
المقصد الثالث عشر في بيان وقوع العلم الضروري نظريا وبالعكس اي انقلاب احدهما الى الاخر
اما انقلاب الضروري نظريا فامتنع بلا مذهب الاول وهو قول بعض المتكلمين واحد قولي القاضي انه يجوز لان
العلوم متجانسة فما جاز على بعض جاز على كل واحد وقد جاز في بعض العلوم ان يكون نظريا فكذا في الكل
وقال الآمدي وان سلمنا انها متجانسة لكن لا نسلم انه ما جاز على البعض جاز على الكل اذ لا يستلزم
اختلافهما بالنوعية والتشخص فلعله يقتضي ماهيته النوعية او هويته الشخصية منها شيئا يمنع ماهيته النوعية او
هويته الشخصية الاخرى اين منه كما ان الانسان والفرس متجانسان مع انه يمتنع على الانسان وعلى زيد الصاهلية
ويمتنع على الفرس الناطقية وهو قول طائفة من المتكلمين انه لا يجوز لوجهين احدهما ان النظر ينافي العلم
بالمنظور فيه ففي حالة النظر لا يكون الناظر عالما بالضروريات على تقدير جواز الانقلاب وذلك يجر الى
ان يكون العاقل حالة النظر غير عالم بانه لا واسطة بين النفي والاثبات وان الكل اعظم من الجزء وان
الجسم الواحد لا يكون في مكانين وان المساوي للمساوي لشيء واحد متساويه وانه ع بالوجدان وهذا

الو

الوص ضعيف لان الوجدان لا يكون بنفسه دليلا على الغير مع انه انما يدل على عدم
الوقوع واما على عدم الجواز فلا وثانيهما انه لو جاز انقلاب الضروري نظريا لجاز في
جميع الضروريات ولو انقلب جميع الضروريات الى النظريات لامتنع حصول شيء من العلوم
لما لا يستقر انه الدور او التسلسل المحالين المذهب الثالث وهو قول اخر للقاضي وعليه
الامام انه لا يجوز في الضروريات التي هي شرط لكمال العقل لانها لو صارت نظرية لكانت
متوقفة على النظر والنظر موقوف على كمال العقل الذي لا يتم الا به وكمال العقل لا يتم النظر الا به الذرم
موقوف على تلك العلوم الضرورية فيكون دورا بمراتب واما في غيرها فيجوز لما مر في
المذهب الاول وقد عرفت ما فيه واما انقلاب النظري ضروريا فاتفق اصحابنا على جوازه
بان يخلق الله تعالى علما ضروريا واما المعتزلة فهم يوافقون في الجواز بالكل غير انهم يمنعون عن الوقوع
في البعض كالعلم بالله وصفاته لان العبد مكلف به فلو كان العلم به ضروريا لكان غير مقدور
للمكلف فيمتنع التكليف به ومستندهم في الجواز ان العلوم متجانسة فيصح على كل ما صح على البعض
وقد عرفت تزييف المذهب الاول مع ما يرد عليه من جواز اختلاف المتجانسين في العوارض على اختلاف
النوعيات او المشخصات
المقصد الرابع عشر في ترتب العلوم واستناد
بعضها الى بعض لا خلاف في جواز استناد العلم النظري الى العلم الضروري او نظري اخر
واما جواز استناد العلم الضروري الى العلم النظري فقد اختلف فيه اصحابنا فمنعه بعضهم لان الضروري
لو كان مستندا الى النظري وهو مستند الى الضروري فيفضي الى استناد الضروري الى النظري و المستند
الى المستند الى شيء مستند الى ذلك الشيء وح لا يكون الضروري ضروريا وجوزه بعضهم لان العلم
بامتناع اجتماع النقيضين ضروري وهو مستند الى العلم بوجود الضدين والعلم بوجودهما ليس
ضروريا لان التضاد لا يكون الا بين الاعراض وعرضية الاعراض نظرية وهذا ثبت بالدليل
ومن زعم ان امتناع اجتماع النقيضين غير معلوم اذ العلم عبارة عن اعتقاد الشيء على ما هو به
والمستحيل ليس بشيء فهو مكابر للبديهة وما يجد كل عاقل من نفسه ومناقض لقوله لان حكمه بعدم
المعلومية على امتناع اجتماع النقيضين غرا يستدعي التصديق بتصور الطرفين ولا نزاع
هذا في صدد الكتاب بل الحق في الجواب اولا ان العلم بامتناع اجتماع النقيضين موقوف
على العلم بوجود النقيضين فان التصديق يتوقف على تصور الطرفين لا على تصور وجودهما
والتصديق البديهي هو ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر فان قلت هذا المنع لا يتم
لان ما به النقيضين قد يكون ثبوتية والعلم بامتناع اجتماعهما يستند الى العلم بما سبقهما قلت
انما يتم هذا المنع لو استدعى التصديق تصور الطرفين بكنه الحقيقة وليس كذلك فانه يكفي
فيه تصورهما بوجه وقد يكون ذلك الوجه ضروريا وكذا استناد العلم الضروري الى ضروري

او مختلف فيه والحق ان النزاع في المقامين لفظي يرجع الى تفسير الضروري فان فسرناه
بما لا يتوقف على علم سابق لم يجز استفادة الضروري الى نظري اذ وان فسرناه بما لا يتوقف
على كاسبه جاز   المقصد الخامس عشر   المقصد الخامس عشر في بيان انه هل
يجوز ان يكون علم لا معلوم له اتفق الجمهور على انه ممتنع وخالفهم ابو هاشم في العلم المتعلق
بالمعلومات فقال العلم بامتناع اجتماع الضدين واستحالة الشريك لله تعالى ونحو ذلك علم بالمستحيلات م
لا معلوم له اذ المعلوم شيء والمستحيل ليس بشيء وشدد الاصحاب النكير عليه وقال
الامام الرازي القول بان المستحيل متعلق العلم مع انه ليس بمعلوم متناقض اذ لا معنى للمعلوم م
الا ما تعلق به العلم فكان معنى كلامه ان المستحيل متعلق العلم وليس متعلقا له وهل هو الا تناقض
وقال الآمدي كيف يسوغ علم لا معلوم له مع ان العلم والمعلوم من قبيل المتضايفين ولو
ساغ ذلك لساغ معلوم بلا علم وذكر بلا مذكور وبالعكس فترتفع بلا تقييد وبالعكس ولعله
اصطلاح على ان متعلق العلم ان لم يكن مستحيلا يسميه معلوما وان كان مستحيلا لا يسميه ولا مشاحة فيه
الا انه لا فائدة فيه وقال المص والانصاف في هذه المسئلة ان يحمل كلامه على وجه صحيح ما امكن
لشيما ما روى عنه علم لا تظنن بكلمة خرجت من فم اخيك سوء وانت تجد لها محملا ومعنى
يمكن حمله على وجه صحيح وهو ان المستحيل ليس له ماهية وصورة في نفس الامر والعلم المتعلق به علم ليس
له معلوم بهذا صرح ابن سينا في الشفاء وقال المستحيل ليس له صورة في العقل فلا يمكن ان يتصور
شيء هو اجتماع الضدين بل يتصور اما على وجه التشبيه بان يتعقل الاجتماع بين المختلفين كالسواد
والحلاوة ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن حصوله بين الضدين واما على سبيل النفي بان يعقل انه
لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع الضدين اي المستحيل ليس له مفهوم على وجه الثبوت بل على وجه
الانتفاء وصرح علماء الاصول ايضا بهذا وقالوا لا يجوز التكليف بالمحال لان التكليف بالمستحيل يستدعي
حصوله يقتضي تصوره على وجه الثبوت وهو ممتنع   المقصد السادس عشر   المقصد
السادس عشر من النوع الثاني في محل العلم الحادث اعلم ان العلم الحادث سواء كان
متعلقا بالكليات وهي المعاني المشتركة بين الجزئيات المجردة عن المشخصات او بالجزئيات
وهي التي لا تصلح لاشتراك الكثيرين فيها لا يختص بمحل معين عقلا بل يجوز ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر اراد
ولهذا قالت الاشعرية رؤيتنا الله تعالى لا تختص بالباصرة بل يجوز ان تقوم باي عضو من اعضائنا خلقها الله
تعالى فيه وهما اتفقا مع الاصحاب بالجهات من قبيل العلوم الا ان الشرع دل على ان محل
العلم القلب قال الله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها
او آذان يسمعون بها وقال الله تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها وقال الحكماء
محل الكليات النفس الناطقة المجردة ومحل الجزئيات المشاعر العشر الظاهرة وهي السمع والبصر

والشم

والشم والذوق واللمس والباطنة وهي الحس المشترك والخيال والوهم والمتخيلة والحافظة والمتصرفة
وسيجيء الكلام في بحث النفس بتفسير النفس وتفصيل هو من الحكماء من يرى ان المدرك
للكليات والجزئيات هو النفس والقوى الظاهرة والباطنة غير مدركة بل هي آلات في ادراك النفس
للجزئيات لانها تحكم بالكلي على الجزئي والحكم يجب ان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به حتى
يمكنه الحكم باحدهما على الآخر على ما ستقف عليه ان شاء الله في بحث النفس   النوع الثالث
النوع الثالث من الكيفيات النفسانية في الارادة وفيه سبعة مقاصد المقصد الاول في
تعريفها قال ابو الهذيل والنظام والبلخي والخوارزمي هي اعتقاد النفع او ظنه وهو
الذي يسميه محققو المعتزلة بالداعية وتحقيق القول فيه ان نسبة قدرة القادر الى طرفي الفعل والداعي
فعله وتركه على السوية فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع في احد طرفيه او ظنه ترجح نسبة ذلك الطرف
عند القادر وصار الحاصل في القلب مع القدرة موجبا لوقوعه وقال بعضهم بل هي ميل يعقب ذلك اي
اعتقاد النفع او ظنه كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضر او ظنه وليس من قبيل الاعتقاد والظن لانه
كثيرا ما يعتقد النفع في شيء لكونه جالب نفع او دافع ضر ولا يريده الا اذا حدث ميل بعد ذلك له
الاعتقاد قالوا الافعال الاختيارية لها اربعة الاول التصور الجزئي للشيء الملائم والمنافر تصورا مطابقا
او غير مطابق اما التصور فلان ايجاد الشيء بدون العلم به محال واما كونه جزئيا فلان التصور الكلي نسبته
الى جميع الجزئيات على السواء فلا يترجح به جزئي خاص الثاني شوق ينبعث عن هذا التصور اما نحو جذب
ان كان ذلك الشيء لذيذا او نافعا اعتقادا او ظنا ويسمى شهوة واما نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مولما
او ضارا ظنا ويسمى غضبا الثالث الارادة او الكراهة وهو الميل الحاصل عقيب اعتقاد النفع او
ظنه او عقيب اعتقاد الضر او ظنه ويسمى بيان مغايرتها للشهوة والغضب الرابع القدرة وهي مغايرة
لسائر المبادي لان الانسان المشتاق الى الشيء المريد له قد لا يكون قادرا عليه وغير مشتاق ولا مريد
قالوا هذا الميل يحدث لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء بقدرة تامة وذلك كالشوق المحبوب لمن لا
يصل اليه والواصل الى المحبوب لا يكون له شوق واما في القادر التام القدرة فيكفي العلم والاعتقاد وقالت
الاشاعرة الارادة صفة مخصصة ولا نعني بالارادة الا ذلك المخصص وسنبين ان ذلك المخصص
ليس بميل فلا يكون الارادة هو الميل واما في الغائب فلا دليل على ثبوته واما قياسه على الشاهد فليس بصحيح
لثبوت الفارق بينهما   المقصد الثاني   الارادة القديمة توجب المراد وليستلزم مراده اذا
تعلقت بفعله بالاتفاق بين المليين والحكماء وكذا اذا تعلقت بفعل غيره الا عند من فسرها بالامر وهو
النظام والكعبي والبلخي فانهم قالوا ارادته تعالى لفعله هو العلم وفي فعل غيره هو الامر والامر غير موجب
لحصول المأمور به كما في العصاة والكفار وسيجيء تفصيل المذاهب فيها في الالهيات ان شاء الله
واما الارادة الحادثة فذهبت الاشاعرة الى انها لا توجب المراد وان وجبت مقارنتها للمراد عندهم

ووافقهم على ذلك الجبائي وابنه وطائفة من قدماء المجبرين الى انها توجبه اذا كان المراد فعلا للمريد وكانت الارادة قصدا الى ايقاع الفعل المقدور عند زوال الموانع وعرفوا القصد بانه امر وجداني يقارن الفعل يخرج به من الشك حال ايجاد الافعال الاختيارية واما ان كانت الارادة بفعل العبد وكانت الارادة غير ما ملا اما الاول فلان القصد لو قارن الفعل لا ينفك عنه فلو لم يكن الارادة موجبة للفعل اذا كان قصدا اليه لزم الانفكاك بين القصد والفعل وهو ضعيف لان بعض الضرورية الممكنة المطلقة نقاية ما يلزم من دليله على تقدير تسليم ان يكون القصد مقارنا للفعل امكان الانفكاك منهما ولا استحالة فيه فانه يجوز ان يمكن عدم المقارنة مع دوام المقارنة لجواز اجتماع السالبة الممكنة مع الموجبة الدائمة واما الثاني فلان العزم عبارة عن توطين النفس على احد امرين بعد سابقة التردد فيهما ولا يجب كونه مقارنا للفعل بل يجوز تقدمه عليه لان التوطين المذكور قابل للشدة والضعف حتى يبلغ درجة الجزم ومع ذلك فقد لا يكون قصدا للفعل بل جزما بانه سيقصد وربما يزول ذلك الجزم بزوال شرط او بحدوث مانع ولا يحصل القصد المقارن للفعل ولا الفعل فلا يكون موجبا واذا لم يكن الجزم موجبا للمراد فالتوطين الراجح الغير البالغ الى درجة الجزم اولى بعدم ايجابه للمراد وعدم ايجاب الارادة للمراد اذا تعلقت بفعل الغير ظاهر لا سترة به

المقصد الثالث

منها المقصد في بيان ان تفسير الارادة باعتقاد النفع او ظنه ولما ميل يتبعهما ليس بصحيح وبيانه ان ارادة الشيء قد توجد بدون ان يوجد اعتقاد النفع فيه او ظنه وبدون ان يوجد ميل اليه يتبعهما فلو فسرت بواحد منهما لزم ان يكون التعريف غير مطرد وانما قلنا انها توجد بدونهما لان الهارب من السبع اذا اعترضه طريقان متساويان في الافضاء الى مطلوبه فانه يسلك احدهما على التعيين بالاختيار وان كان ملجأ في الهرب من غير اعتقاد نفع او ظنه في ذلك الاحد المرجح به سلوكه على تركه بل يرجح احدهما بمجرد الارادة من غير اعتقاد نفع يرجحه اذ من المعلوم بالضرورة انه لخشيته من السبع لا يخطر بباله طلب مرجح بل لا يتصور في تلك الحالة الا طلب النجاة كيف ولو توقف على رجحان احد الطريقين على الآخر ولم يختر احدهما حتى يظهر له المرجح يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من ماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع لو مرجح له في اعتقاده وكذلك الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا مرجح في اعتقاده ودالا على وجود الارادة في الامثلة الثلاثة بدون اعتقاد النفع او ظنه على وجودها بدون الميل التابع لهما ايضا ضرورة انتفاء التابع من حيث انه تابع بدون متبوعه والمعتزلة بعضهم فسروا الارادة باعتقاد النفع او ظنه وبعضهم بميل يتبع ذلك وادعوا الضرورة بان من استوى عنده طرفان لا يرجح احدهما على الآخر بمجرد الارادة بل لا يرجح الا بمرجح يختص بذلك الطرف واجاب الاصحاب بمنع الضرورة المذكورة والمعارضة بجواز ترجيح احد المتساويين على الآخر بمجرد الارادة بلا مرجح كما في الامثلة المذكورة

144

وللمعتزلة ان يمنعوا منع الضرورة فانه ان اريد بالمتساويين الفعل والترك فمن الظاهر ان الفعل في الامثلة الثلاثة راجح على الترك وان اريد بهما الفعلان فلا نسلم انهما متساويان والا لزم من فرض تساويهما من جميع الوجوه تساويهما في نفس الامر كيف ومن زعم ان طريقين متساويان في الافضاء الى مطلوبه فطبيعته تقتضي ان يسلك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه

المقصد الرابع

في بيان المغايرة بين الارادة والشهوة وبين توقان النفس الى ادراك بعض المدركات الملائمة والتذاذها واستطابتها والمغايرة بينهما من وجهين الاول ان الارادة يجوز ان تتعلق بنفسها والشهوة ليست كذلك فانها لا تتعلق بنفسها وحيث اطلقت الشهوة متعلقة بنفسها فهو مجاز عن الارادة كما قيل ان من يشتهي ان يشتهي وهذا الفرق انما يتم على مذهب من فسر الارادة باعتقاد النفع او ظنه وعلى مذهب من فسرها بالميل واما من فسرها بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يتم على مذهبه لان الارادة ليست مقدورة لنا اللهم الا ان يذكر هذا الفرق على تقدير ان الله تعالى يريد على الارادة فان العلماء اختلفوا في ان تلك الارادة مرادة له بارادة اخرى وهل تتعلق ارادته بارادته المقدورة ام لا فذهب اصحابنا الى وجوب ذلك لانه لا يتصور فعل من فاعل وهو عالم به ذاكر له من غير ارادة له ومنع الجبائي من ذلك واحال كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى وقال ابو هاشم ان كانت الارادة قصدا الى الفعل مقارنة للفعل او مستقيمة عليه كتقدم العزم على المقدور جاز ان تكون مرادة وان كانت مستقلة على الفعل او كانت عزما على الفعل فلا يجوز ان تكون مرادة الثاني ان المريض قد يريد شرب دواء كريه فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه والصائم قد يشتهي الطعام ولا يريده وذلك عند ما اذا علم الشخص ان هلاكه فيه وقد يريد شيئا ويشتهيه وعند هذا ظهر ان الفرق بينهما عموم وخصوص من وجه بحسب الوجود هذا كله اذا اريد بالارادة الصفة المخصصة واما اذا اريد بها الميل فلا يتضح الفرق بينها وبين الشهوة

المقصد الخامس

في بيان المغايرة بين الارادة والتمني قال بعض اصحابنا التمني نوع من الارادة حتى قال لو تمنى سوء ارادة ما علم انه لا يقع او شك في وقوعه واتفق المحققون من اصحابنا ومن المعتزلة على انه ليس بارادة ولكن اختلف قول ابي هاشم فقال تارة انه قول القائل ليت ما لم يكن كان وما كان لم يكن وتارة انه ضرب من الاعتقادات والظنون وتارة انه التلهف والتأسف والحق ان الارادة مغايرة للتمني لان الارادة لا تتعلق الا بالمقدور والتمني قد يتعلق بالمحال ولان الارادة لا تتعلق بالماضي بل لا تكون الا مقارنة للفعل والتمني قد يتعلق بالماضي فاتضح الفرق بين الارادة بمعنى الصفة المخصصة والتمني واما الفرق بينهما بمعنى الميل والتمني فليس بواضح وهذا الميل اشبه بالتمني منه بالارادة بمعنى الصفة المخصصة

المقصد السادس في ان ارادة الشيء

بل هي كراهة ضده ام لا ذهب الشيخ وكثير من اصحابه الى ان ارادة الشيء عين كراهة ضده
لانها لو كانا متغايرين فاما ان يكون بينهما مخالفة فيلزم جواز ارادة الشيء مع ارادة ضده او جواز
كراهة الضد مع ارادته كلاهما محال واما الملازمة فلان حكم الخلافين جواز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر و
مع ضده واما استحالة اللازم على تقدير جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهة ضده جواز اجتماع ارادة الشيء
مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد والارادتان المتعلقتان بالضدين متضادتان
فلا يجوز اجتماعهما واللازم على تقدير جواز كراهة الضد مع ضد ارادة الشيء جواز اجتماع كراهة الضد مع ارادته
لان ضد ارادة الشيء ارادة الضد وكراهة الشيء مع ارادته متضادتان فلا يجتمعان وهذا السوق
هو المذكور في المتن وهذا كما يقال ان قرب الشيء من المشرق عين بعده من المغرب وان شغل الجوهر
للحيز الذي انتقل اليه عين تفريغه للحيز الاخر والجواب اولا انا نختار ان بين ارادة الشيء و
كراهة ضده مخالفة قوله فيجوز اجتماع كل منهما مع عين الاخر ومع ضده قلنا ممنوع فان المخالفين
قد يكونان متلازمين فيمتنع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم وقد يكون لشيء واحد ضدان متخالفان
كالنوم للعلم والقدرة فلا يجتمع كل منهما مع عين الآخر لا يجتمع الشيء مع ضده وثانيا ان ما ذكرتم ضده
وان دل على ما ادعيتم الا ان عندنا ما ينفيه وهو ان شرط كراهة الضد الشعور بالضد كما ان شرط
ارادة الشيء الشعور بالشيء وقد لا يشعر بالضد عند ارادة الشيء فينتفي الكراهة فيتحقق ارادة الشيء
عن كراهة ضده فلا يكون نفسها او تقول شرط كراهة الضد الشعور بالضد فلو كان ارادة الشيء عين
كراهة الضد لحصل كراهة الضد عند ارادة الشيء ولم يتوقف حصولها على الشعور بالضد لان استلزام الشيء
لنفسه لا يتوقف على شرط وههنا معارضتان اما بيانه ان لو كان مراد الشيخ ان ارادة الشيء عين
كراهة الضد ذاتا فهي باطلة وليس مراده ان ارادة الشيء عين كراهة ضده بشرط العلم به كما هو
مقتضى اصل الشيخ وذلك لان اصل ارادة الشيء والكراهة مشروط بالعلم به عنده هذا وقد عرفت
انهما متغايران فلنبين انهما متلازمان عند الشعور ام لا قال القاضي والغزالي ارادة الشيء تستلزم
كراهة ضده بشرط الشعور به وقيل لا يجوز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه ارادة على السوية مع
ترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وانت قد عرفت في المقصد الذي قبل هذا المقصد ان الارادة
بحسب معارضتها المراد فلو تعلقت بالضدين لزم اجتماع الضدين وهو محال — المقصد الرابع
المقصد الثامن وهو اخر المقاصد من النوع الثالث في الكيفيات النفسانية في كيفية تعلق الارادة
قال القاضي والبصريون من المعتزلة الارادة اذا تعلقت بفعل او قول يثبت فيهما حالة زائدة على ذاتهما
اما في الفعل فلكونه طاعة او معصية فان السجود لله تعالى وللصنم لا اختلاف فيه في ذاته مع انه بارادته
لله تعالى تثبت له صفة الطاعة وبارادة الصنم تثبت له صفة المعصية واما في القول فلكونه ايجابا
وندبا واباحة وتهديدا او تسخيرا فان قول القائل افعل اذا قصدت ارادة طلب الفعل مع المنع عن الترك

ارادة

ايجابا ولولا ما نع ارادته ندبا وعلى هذا فان القائل يجد من نفسه التفرقة بين هذه الاقوال والافعال
وليس التفرقة عائدة الى نفس القول والفعل لان قول القائل حال كونه موجبا كهو حال كونه نادبا فلم يبق الا ان
يكون عائدا الى صفة لهما وهو المطلوب قال الآمدي الحق في هذه المسألة انهم ان ارادوا بذلك الامر الزائد
صفة وجودية وحالة ثبوتية للفعل والقول فهو ممنوع كيف ولو كان الارادة موجبة لصفة وجودية موجودة لها
لا يتعلق الارادة فقدرة لثبوت اخص صفة القدرة لها وهو محال وايضا القول لا وجود لجملته لكونه سيالا غير
قار الذات فكيف يقوم به صفة وجودية غير سيالة وان ارادوا انها اذا انضمت الى الفعل والقول افادتهما صفة
اعتبارية فمسلم والنزاع فيه لفظي

النوع الرابع من الكيفيات النفسانية القدرة وفيها ثمانية

مقاصد المقصد الاول في تعريف القدرة وقبل الشروع فيه نذكر تقسيما ينكشف به تعريفها القوة وهي مبدأ
التغير من شيء في آخر من حيث انه آخر تنقسم الى ما يصدر عنها فعل على نهج واحد والى ما يصدر عنها افعال
مختلفة وعلى التقديرين اما ان يكون لها شعور بالفعل او لا فهذه اربعة اقسام القسم الاول القوة التي يصدر
عنها فعل واحد من غير ان يكون لها شعور به وهي ان كانت جوهرا فان كانت صورة مقومة للاجسام
البسيطة تسمى طبيعة كالصورة النارية والمائية وان كانت صورة مقومة للاجسام المركبة تسمى صورة
نوعية لذلك المركب كالطبيعة المبردة التي للافيون وان كانت عرضا تسمى كيفية كالحرارة والبرودة
الثاني القوة التي يصدر عنها افعال مختلفة من غير ان يكون لها شعور وهي القوة النباتية ونفسها
الثالث القوة التي يصدر عنها فعل واحد على سنن واحد مع الشعور بذلك الفعل وهي النفس الفلكية
الرابع القوة التي يصدر عنها افعال مختلفة مع الشعور بتلك الافعال وهي القدرة الموجودة في الحيوان
اذا عرفت هذا التقسيم فاعلم انهم عرفوا القدرة بتعريفين احدهما صفة تؤثر وفق الارادة فقوله تؤثر
يخرج الصفات الغير المؤثرة كالعلم وقوله وفق الارادة كطبيعة البسائط والصورة النوعية للمركبات وثانيهما
ما هو مبدأ قريب للافعال المختلفة فالمبدأ يراد به الفاعل وهو الذي يصدر عنه الاثر وقوله قريب احتراز
عن المبدأ البعيد الذي يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مبادئ للافعال المختلفة كالاغتذاء والنمو
والتوليد الا انها تتولد باستخدامها للطبائع والكيفيات ولم يكن هذا القيد في الطوالع والاربعين وقوله للافعال
المختلفة يراد به كونها مبدأ للفعل والترك والاخر واحترازا عن النفس الفلكية دون فانها انما تؤثر على
نهج واحد ومما ذكرنا ظهر ان ما قيل في بعض النسخ والنفس النباتية بالعكس وهو من الناسخ لان التعريف
الثاني لا يصدق على النفس النباتية اذ ليس مبدأ قريبا للافعال بل هو مبدأ بعيد لها والصواب ان القوى النباتية
بالعكس كما ذكرنا وهذان التعريفان لا يصدقان على مذهب الشيخ لكونهما غير جامعين لخروج القدرة الحادثة اذ لا
تاثير لها عنده فلا يصدق عليها انها صفة تؤثر وفق الارادة ولا انها مبدأ قريب للافعال المختلفة وتسمى تعلق
القدرة الحادثة بالفعل كسبا كما ان تعلق القدرة القديمة بالفعل يسمى ايجابا وتأثيرا والدليل على انها غير مؤثرة
انا سنبين ان الله تعالى خالق لسائر الممكنات فتكون قدرته مؤثرة في فعل العبد فلو كان لقدرة العبد ايضا

[illegible]

سواء فرع عنه فلو قدرنا ان العبد اراد ضد مراد الله تعالى فاما ان يقع مرادهما فيلزم اجتماع الضدين او لا
يقع شيء من المرادين والمانع من وقوع مراد كل واحد وقوع مراد الآخر فيلزم ثبوتهما معا ولزم المحال
المذكور او يقع مراد احدهما دون الآخر فيكون الذي لم يقع مراده عاجزا غير مؤثر بقدرته فكيف يستند العجز الى الله
سبحانه تعالى فيجب ان يستند الى العبد فيكون قدرته غير مؤثرة لا ايجابا بحال انه يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد ولا يلزم
منه ان يكون العبد عاجزا غير مؤثر بقدرته لجواز ان يكون له قدرة مؤثرة لكن يتخلف عنها اثرها لمانع قوي وهو
قدرة الله تعالى لانه اقدر من العبد وقدرته اكمل لا يقال يكون التفاوت بين قدرة الله تعالى وبين قدرة العبد انما
هو بحسب عموم قدرة الله تعالى فقدرة الله تعالى متعلقة بسائر الممكنات وقدرة العبد غير متعلقة الا ببعض المقدورات وذلك
التفاوت منتف بالنسبة الى هذا المقدور لا اثر له في ذلك وانما يكون كذلك لو لم يكن هذا المقدور وغيره من نوع واحد
اما اذا كانا من نوع واحد فلا الا ترى انه لو اتحدت اثنان في شيء لم يقدر احدهما الا على حمله والآخر يقدر على حمل
عشرة امثاله تغلبه ويقع مراده التنبيه واعلم ان جهم بن صفوان نفى القدرة الحادثة للدليل الذي ذكرنا على انها
غير مؤثرة وانه غلو في الجبر لا امر بين الامرين كما هو الحق وهو مكابرة لان كل واحد يجد تفرقة ضرورية بين النزول الا
والسقوط وكذا بين كونه صاعدا بالاختيار وساقطا وما ذلك الا ان النزول والصعود انما يوجد عقيب صفة
سميها قدرة واختيارا دون السقوط فان قلت دليل التمانع كما دل على وحدانية الله تعالى يدل ايضا على انه لا
القادر واختصاصها به ايضا والا فالفرق بين الترقي امتناع وجود اله عاجز وعدم امتناع قادر غير مؤثر
فلا انكار فان قال لا نريد بالتوحيد الا الصفة المؤثرة وحيث لا تأثير فلا قدرة قلنا ان ادعيت ان حقيقة القدرة
في نفس الامر ذلك منعناه وان قلت لا اريد الا ذلك كان نزاعا لفظيا لا يجدي

لان تعلق القدرة بغير هذا المقدور
لا اثر له في ذلك كذا ذكره الامام
الرازي [illegible]
[illegible]

المقصد الثاني

المقصد الثاني من النوع الرابع من الكيفيات النفسانية في انه هل يجوز وجود مقدور بين قادرين من وجهين او من
وجه واحد اما الاول فجوزه ابو الحسين من غير تفصيل وان لم يصرح بوجود القدرة الكاسبة وذهب اصحابنا
الى جواز مقدور بين قادرين خالق ومكتسب وامتناع ذلك بين خالقين او مكتسبين اما جوازه بين خالق ومكتسب
فلما بينا ان العبد له قدرة غير مؤثرة متعلقة بافعاله الاختيارية وستبين ان قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات فيكون
افعال العباد مقدورة لله تعالى ولهم ايضا واما امتناعه بين خالقين فلدليل التمانع وبين المكتسبين فلان المقدور المكتسب
لا يخرج عن محل القدرة والمقدور الواحد لا يقوم بمحلين مختلفين واجمعت المعتزلة غير ابي الحسين على امتناعه
بناء على ان القدرة عندهم لا تكون الا مؤثرة فدليل التمانع يدل على امتناعه واما الثاني فاتفق اصحابنا على امتناع اجتماع
قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد من وجه واحد لامتناع وجود قدرتين مؤثرتين للتمانع وعلى امتناع اجتماع
قدرتين كاسبتين على مقدور واحد لان القدرة الكاسبة انما تتعلق بما في محلها فلا يقدر زيد على فعل عمرو و
الفعل الواحد لا يقوم بمحلين لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين واما اجتماع قدرة مؤثرة وقدرة كاسبة
على مقدور واحد فسيجيء في الالهيات ان شاء الله تعالى

المقصد الثالث

المقصد الثالث في بيان
مذاهب مختلفة للقوم في القدرة قال بشر بن المعتمر القدرة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات لكن اثبت صفة

زائد

زائد عليه البرهان واختاره الامام الرازي في المحصل حيث قال المرجع بالقدرة في حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء
فهو معقول وان كان الى امر وراء هذا ففيه النزاع ومما احتج به اصحابنا على انه صفة زائدة من ان حركة المختار متميزة عن
حركة المرتعش وليس الاختيار الا نفس الصفة ضعيف لان القائل ان يقول حتى ثبتت هذا الامتياز محل الاتصاف
بالفعل او حال الاتصاف به والاول باطل على قولكم لان الاستطاعة عندكم مع الفعل والثاني محال لان المرتعش كما لا يمكنه
من ترك الحركة حال وجودها فالمختار ايضا لا يمكنه من تركها حال وجودها لاستحالة ان يكون الشيء معدوما موجودا في
زمان واحد والجواب ان حال الاتصاف بالفعل الا ان المرتعش لا يمكنه من ترك الحركة بالنظر الى ذاته
والمختار لا يمكنه من ترك الحركة مع فرض وجود الحركة اما مع قطع النظر عنه فلا يمكن فافترقا وذلك الامتياز يحتاج الى
ذات حركة المرتعش والمختار بل الى صفة في المتحرك معنوا قال ضرار بن عمرو وهشام بن سالم القدرة بعض
القادر وان القادر قادر ببعض من ابعاضه فالقدرة على البطش عبارة عن يد سليمة وعلى المشي عبارة عن رجل سليمة
وعلى هذا تقرب هذا من مذهب بشر وقال بعضهم القدرة بعض من المقدور وفساده يكفي بطلانه

المقصد الرابع

المقصد الرابع في طريق اثبات القدرة الحادثة ذهب الاشاعرة الى ان الطريق الى العلم بها الوجدان
فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة الضرورية بين حركته مرتعشا وحركته مختارا وليست هذه التفرقة راجعة الى صفتي
الحركتين اذ لا اختلاف بين الحركة الاضطرارية والاختيارية من حيث هي حركة الا في الاضطرار والاختيار وذلك
من صفة المتحرك لا الحركة ومن هذا يعلم بطلان القول بعود القدرة الى بعض المقدور وذهب الجبائي من المعتزلة الى ان
طريق العلم بها انما هو العلم بتأتي الفعل من بعض الموجودين وتعذره من غيره وهذا انما يصدق لان الممنوع قادر على
على الفعل الممنوع منه وان كان فعله متعذرا عليه غير متأت منه فان قال يتأتى منه بعد ارتفاع المانع قلنا يلزم
على هذا ان يكون العاجز ايضا قادرا لانه يحال يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع العجز وهو خلاف الاجماع وذهب الجبائي
الى ان طريق العلم بها صحة الشخص واعتدال الآلات منه وهو ايضا فاسد اذ يمنع وجود القدرة في حق الصحيح السليم عن
الآفات عند اتصاف الشخص بضد القدرة كالنوم مثلا اجماعا

المقصد الخامس

اختلف الناس في تعلق الاستطاعة بالفعل ذهب الشيخ واصحابه الى ان القدرة الحادثة لا تتقدم على مقدورها
ولا تتعلق به قبل حدوثه ووافقهم على ذلك النجار من المعتزلة ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابو عيسى
الوراق ومعتمدهم في ذلك ان القدرة لو لم تكن متعلقة بالفعل وقت حدوثه فاما ان تكون متعلقة به
قبل الحدوث او بعد الحدوث او في الحالين جميعا او لم تكن متعلقة به اصلا والاقسام الثلاثة الاخيرة
باطلة بالاجماع وكذا الاول لانها لو تعلقت بالفعل قبل حدوثه فذلك الفعل لا يخلو من ان يكون
واجبا قبل حدوثه او ممتنعا او ممكنا والاقسام باسرها باطلة اما كونه واجبا فبطلانه ضروري واما
ممتنعا فلان تعلق القدرة بالمستحيل لا يخرجه عن كونه مستحيلا الى الامكان واما كونه ممكنا فلان
الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وهذا يلزم من فرض وقوعه محال لانا لو فرضناه حادثا قبل حدوثه
وكان القدرة متعلقة به وقت حدوثه وقد فرضناه قبل الفعل هذا خلف فان قيل لا نم ان القدرة لو تعلقت

بالفعل قبل حدوثه وكان ذلك الفعل ممتنعا قبل حدوثه لزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان وذلك
لان معنى تعلق القدرة بالحادث قبل حدوثه ان القدرة اثرت فيه في زمان وحصل حدوثه في الزمان
الثاني وح يكون الامكان حصول الفعل المقدور في الزمان الثاني لا الاول ولا انقلاب فيه لان هذا الامتناع
ليس ذاتيا بل عرضيا اذ تاثير القدرة يستلزم ذلك والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي او نقول
ذات الفعل ممكن قبل حدوثه وعدمه لازم من فرض وقوعه لا بالنظر الى ذاته بل بالنظر الى غيره وهو بطلان تاثير القدرة
فيه قلنا تاثير القدرة في الزمان الاول وحدوث الفعل في الزمان الثاني وان عنى به طلب حدوثه وتوقفه
الاحتياج الى المؤثر فيكون بينه وبين المعلول تاثير آخر وينتقل الكلام اليه ويتسلسل وتقدم مثله في العلل ونقض
نظرا لان التاثير لكونه من النسب الاعتبارية لا يحتاج له الى علة وايضا هذا السوال مبني على ان القدرة
الحادثة موثرة وقد ابطلناه وانما يرد هذا السوال لو امكن بقاء القدرة لكون العلة مع المعلول على ما بينا في
بحث العلل والقدرة لو صحتها لا تبقى زمانين وفي اصل الدليل ايضا نظر يرجع الى تحقيق معنى قوله لو فرضنا
الفعل حادثا قبل حدوثه لكانت القدرة مع الفعل وقد فرضنا ما قبله هف فان اريد به ان يحدث الفعل
بشرط ان يكون قبل حدوثه سلمنا بطلانه لان الشيء قبل حدوثه يكون معدوما فلو فرض موجودا فيه لزم اجتماع
الوجود والعدم وهو مح الا ان ضرورة شرط المحال لكن زوالها اي اذا لم يعتبر هذا الشرط وان اريد انه
يحدث الفعل قبل الفعل بدلا عن عدمه بان يفرض خلو زمان سوقبل الفعل عن عدم ووقوع الفعل فيه فلا نم
استحالته فان كل ممكن بالامكان الخاص يمكن اصطرافه في زمان يحصل فيه الطرف الاخر بان يفرض
عدم هذا الطرف ووقوع ذلك الطرف بدلا لا بشرط حصول هذا الطرف كقعود زيد مثلا فانه يمكن ان يحصل
في زمان قيامه بان يقع بدله لكن قعوده بشرط قيامه ممتنع وذهب اكثر المعتزلة وكثير من الزيدية والمرجئة
كضرار بن عمرو الى ان القدرة يستحيل تعلقها بالحادث وقت حدوثه وانما تتعلق به قبل حدوثه ثم اختلفوا
سولا منهم من اوجب بقاءها الى حال وجود مقدورها بحكم الاشتراط كاشتراط البنية المخصوصة وان لم تكن
قدرة عليه في تلك الحالة لتمتنع وجودها بدونها ضرورة امتناع وجود المشروط بدون الشرط ومنهم من لم
وجوز انتفاء القدرة في الحالة الثانية من وجودها وجوز وجود مقدورها في الحالة الثانية مع عدمها في الحالة الاولى
واستدلوا على ان القدرة تتعلق بالفعل قبل حدوثه بوجوه الاول ان تعلق القدرة بالمقدور معناه الايجاد
والتاثير فلو كانت متعلقة به وقت وجوده لزم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو ممتنع فان الموجود اذا
تحقق يستغني بنفسه واستغنى عن تعلق القدرة به قلنا في جوابه هذا مبني على ان القدرة الحادثة
مؤثرة وقد منعنا بطلانه سلمنا ذلك لكن الغني انه موثر في وجوده في وقت وجوده بمعنى انه لولا القدرة
في وقت الوجود لما كان الفعل موجودا في ذلك الوقت لا انها موجبة للفعل الموجود والثاني لو تعلقت
القدرة بالفعل حال وجوده لما زال تعلقها به عند البقاء واللازم بط لاستلزامه تحصيل الحاصل فان الملازمة
انما تعلق القدرة بالباقي لتحققه والحادث حال حدوثه متحقق الوجود فلو لم تكن الحيثية مانعا من تعلق

القدرة

القدرة لاستوائها او سوى وجود الباقي في نفس الوجود وقت الحدوث فلو كانت متعلقة به في احد الوقتين
لجاز تعلقها به في الوقت الاخر لايجاد المتعلق وامتناع تاثيرها لتغاير الاوقات في احكام الاشياء قلنا في جوابه
ان الابطال الثاني ممنوع اذ لا يستحيل الذي القدرة في الباقي يعني انه معدوم سواء بها لا المعنى انه موجود مرة
ثانية وثانيا بالفرق فان الحادث هو الموجود بعد العدم فلو لم تتعلق القدرة به لبقي على العدم وقد فرض وجوده
بخلاف الباقي فانه كان موجودا حال الحدوث فلو لم تتعلق القدرة به في حالة البقاء لبقي على الوجود وليس
مح لكونه واقعا وثالثا بالنقض فان العلم موثر في ايجاد الفعل واحكامه حالة الحدوث وليس موثرا فيه حالة البقاء
والفعل موثر في اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حالة الحدوث وليس موثرا فيه حالة البقاء والارادة بقياة للموجود
حالة حدوثه وليست لمقارنه حالة بقائه الثالث انه لو كان حدوث الفعل ووجوده مشروطا بتعلق الارادة به
حال وجوده لما اختلف هذا الشرط في كل ما يوجد منه من افعال الله تع ولزم على هذا ان حدوث قدرته او قدم
مقدوره وكلاهما بط لان قدرته قديمة والعالم حادث على ما سيجي اجاب الامدي عنه بان القدرة القديمة
وان كانت متعلقة على جميع المقدورات يعني انها متعلقة بالافعال الممكنة والفعل في الازل غير ممكن فلا يتعلق
به في الازل بل فيما لا يزال كما يصحح وفيه نظر اذ فيه التزام ان القدرة يتمانعه والقدرة القديمة متقدمة
على الفعل فيبطل بيان سبقه وبتقدم الحادثة ايضا لان احكام المتماثلات لا تختلف وان لم تعلق القدرة العظيمة ايضا
بتعلق القدرة القديمة بالفعل فيما لا يزال يمكن قبل حدوثه بزمان ولا شك ان الفعل يمكن مع ذلك الزمان واذا
جاز وجود القديمة فيما لا يزال قبل وجود الفعل فليجز مثله في القدرة الحادثة والاولى في الجواب ما ذكره الامام
الرازي وحاصله منع ما قيل العدم يجوز ان يختلف احكامهما وذلك لان القدرة القديمة باقية وقلها تتعلق بالفعل
غير موثرة ولا موجبة له وتعلق به وقت حدوث الفعل موثرة له وموجبة له والقدرة الحادثة غير موثرة باقية
لكونها من الاعراض وهي لا تبقى زمانين فوجودها اما مع الفعل وهو المطلوب لان العلة مع المعلول او امامه وهو المط
الرابع ان المكلف مامور بالايمان حالة الكفر فلو لم يكن قادرا عليه حالة الامر لكان مامورا بما لا يقدر عليه ولو
سلم ذلك لساغ التكليف بكل ما لا يقدر عليه من خلق الجواهر والاعراض وهو ظ البطلان قلنا في
جوابه هذا مبني على ان التكليف بالايطاق ممتنع وليس كذلك عندنا سلمنا ان التكليف بالايطاق غير سائغ
لكن الفرق ظاهر بين التكليف بالايمان وبين خلق الجواهر والاعراض من جهة ان احداث الجواهر والاعراض
غير مقدور للعبد والترك بخلاف الايمان فانه وان لم يكن مقدورا للعبد حالة التلبس بالكفر الا انه ضده وهو
الكفر مقدور عند التلبس به فلا يلزم من امتناع التكليف بخلق الجواهر امتناع التكليف بالايمان حالة الكفر لانه يكفي
ان شرط التكليف شيء ان يكون هو متعلق القدرة او ضده والايمان كذلك بخلاف الجواهر

فرع للمعتزلة

هذه التوسعات للمعتزلة على مذهبهم ان القدرة والاولى انهم اختلفوا في جواز خلو القادر بالقدرة
الحادثة عن جميع مقدوراته فذهب ابو هاشم وجماعة من المعتزلة الى جواز ذلك مطلقا وفصل ابو علي الجبائي
فجوزه عند وجود المانع ولم يجوزه عند عدم المانع في الافعال المباشرة دون المولدة وعند الاشاعرة لا ينفك

القدرة

القدرة عن المقدور والثاني انهم اتفقوا على انقسام الافعال المقدورة الى ما لا تفتقر في وقوعه الى آلة كالافعال
القائمة بمحل القدرة والى ما تفتقر وهي الافعال الخارجة عن محل القدرة وعند الاشاعرة القدرة الحادثة لا تتعلق
بما هو في غير محلها الثالث انهم اتفقوا ايضا على استحالة بقاء القدرة مع عدم تعلقها بالمقدور بمعنى الدوام لكن منهم من
قال القدرة الحادثة في وقت وجودها تتعلق بالمقدور في الحالة الثانية التي عقيب وقت وجودها فقط و
منهم من قال انها متعلقة بالمقدور الحاصل بعد وقت وجودها مطلقا سواء كان في الحالة الثانية او الثالثة او غيرهما
الرابع ذهب الجبائي وابو الهذيل العلاف الى ان القادر في الحالة الاولى يقال له انه سيفعل ولا يقال انه يفعل
وهذا اقرب الى الصواب لان اطلاق لفظ المضارع على الحال بالحقيقة بخلاف [illegible] ومن ايراد الشيخ في الحالة
الاولى دون الثانية دليل على ان مذهبه ان المضارع حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال على ما عليه كثير من علما
العربية وذهب كثير من المعتزلة الى انه يقال القادر يفعل مطلقا من غير تقييد بحالة دون حالة على ان الفعل المضارع
عنده مشترك بين الحال والاستقبال او مجاز [illegible] بالقرينة وهذا النوع متفرع على ما قبله ولهذا اى الجبائي
انما على [illegible] الى انه الاولى يفعل ما لقا السادس الخامس ذهب ابو الهذيل العلاف الى الفرق بين افعال القلوب
وافعال الجوارح فقال القدرة على افعال القلوب لا بد ان يكون معها بخلاف القدرة على افعال الجوارح فانها
قال يتقدم بها عليها قال المقصد السادس اقول المقصد السادس في ان القادر هل يكون ممنوعا
عن مقدوره مع وجود قدرته عليه ام لا ذهبت الاشاعرة الى ان القادر حال كونه قادرا لا يتصور ان يكون ممنوعا
عن الفعل المقدور بناء على ان القدرة مع المقدور عندهم ولو كان الممنوع قادرا لتخلف المقدور عن القادر و
ذهبت المعتزلة الى جواز ذلك وفرقوا بين المنع والعجز بان العجز ما ينافي القدرة دون المقدور والمنع بعكسه
وهو ما ينافي المقدور ويمنعه من وقوعه مع بقاء القدرة وسواء كان وجوديا مضادا للمقدور كالسكون بالنسبة الى الحركة
المقدورة او مولدا لضد المقدور كالاعتماد واشغال الجسم الثقيل المولد للحركة السفلية فانها مضادة للحركة العلوية
او عدميا كانعدام شرط ثبوته في وقوع المقدور كانعدام العلم بالفعل المحكم فانه يمتنع من وقوعه مقدورا وان لم يمتنع
من ثبوت القدرة واستدلوا على مذهبهم اولا بانه لو لم يكن الممنوع قادرا لما كان فرق بين الزمن والمقيد
الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة حيث ان كل واحد منهما لا يمكنه الانتقال البتة وهو خلاف ما يشهد به
العقول وثانيا بانا نفرض شخصا لم يتبدل ذاته ولم تتغير صفاته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة في حالتي التقييد
والاطلاق اصلا ولا شك في انه حال الاطلاق كان قادرا فيلزم ان يكون قادرا حالة التقييد ايضا لعدم تغير ذاته
وشيء من صفاته واجيب عن الاول بانه لا فرق عندنا بين الزمن والمقيد الا ما يعود الى جريان العادة
بخلق الفعل في المقيد عقيب خلق القدرة دون الزمن وفي هذا الجواب تجوز لان جريان العادة بخلق الفعل
الافعال في المقيد غير مسلم فان قيل بخلق الفعل فيه عند ارتفاع القيد قلنا العاجز ايضا يخلق الفعل فيه
عند ارتفاع العجز والاولى في تقرير الاستدلال على وجه يفيد [illegible] وهو عدم الفرق بين المقيد والمطلق لانه قال
لو لم يتصور منع القادر عن مقدوره مع جواز قدرته عليه لما تصور الفرق بين حال المقيد اذا كان لا ماني

الاول م

148

مكان وبين حال المطلق عن ذلك مع الصحة والسلامة عن الآفات المانعة عن الحركة حيث ان كل واحد
منهما غير قادر حال كونه عندكم على الانتقال من مكانه وهو خلاف ما يشهد به العقل واجيب عنه بانه وان لم يتحقق
الفرق بين حال المقيد والمطلق من حيث كون الفعل غير مقدور لهما الا انه على اصلنا فلا ننفي ذلك الفرق بينهما
من جهة اخرى وهو ان العادة جارية بعدم خلق الله تعالى للمقيد القدرة على الحركة بخلاف المطلق وهذا الجواب
وان كان لا يرد عليه ما يرد على الاول الا ان الاستدلال على هذا الوجه فاسد الوضع لانه لا فرق بين المقيد والمطلق
اللابث عن الحركة على المذهبين اما على مذهب الاشاعرة فلعدم كونهما قادرين واما على مذهب المعتزلة فلكونهما قادرين
فكيف يصح قوله عدم الفرق بينهما مما يشهد العقل بخلافه مع انه قائل به واجيب عن الثاني بانا لا نسلم ان المطلق الساكن
والمقيد لم يتغير صفته فانا نعتقد ان الله خلق القدرة فيه حالة كونه ساكنا ولم يخلقها حالة كونه مقيدا اذ لا يتغير الصفة
ولا حاجة الى الاطلاق وضد القدرة قال المقصد السابع اقول المقصد السابع في بيان ان القدرة مع الفعل
وما يجب عند صدور احد المقدورين ام لا ذهب الشيخ واكثر من اصحابنا على ان القدرة مع الفعل وما يجب عند صدور
احد المقدورين غير ما يجب في الثاني عند صدور المقدور الآخر الى انها لا تتعلق بالضدين بل بالمقدور مطلقا سواء
كانا ضدين او مختلفين او متماثلين لا معا بل على سبيل البدل وذهبت المعتزلة الى انها تتعلق بجميع مقدورات
العبد واختلف ابو هاشم في القدرة القائمة مع القلب والقدرة القائمة ببعض الجوارح فقال مرة القدرة
القائمة بالقلب تتعلق بجميع افعال القلوب كالاعتقادات والارادات ونحوهما ولا تتعلق بغيرها من افعال الجوارح
والقدرة القائمة بالجوارح لا تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى وقال مرة كل واحد منهما تتعلق بجميع المقدورات
من افعال القلوب والجوارح غير انه يمتنع ايجاد افعال القدرة القلب لفقد الآلات والابنية المخصوصة وكذلك بالعكس
فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع المقدورات من افعال القلوب والجوارح والقدرة القائمة بالجوارح
تتعلق بافعال الجوارح فقط وذهب كثير من اصحابنا وابن الراوندي الى ان القدرة الحادثة تتعلق بالمتضادات
على سبيل البدل لا معا واجمعت المعتزلة على انها تتعلق بالمتماثلات من جنس واحد على مرور الاوقات وتعاقب
الساعات ثم اتفقوا على امتناع وقوع مثلين في محل واحد بقدرة واحدة في وقت واحد وقالوا لو كان القادر
على شيء لا يكون قادرا على ضده لكان ملجئا ومضطرا الى ذلك المقدور حيث لا يقدر على الانفكاك عنه وذلك يجر الى ابطال
الفرق بين القادر والمضطر وهو مع ادعاء ثبت الدعوة والثواب والعقاب وادعوا فيما ذهبوا اليه
الضرورة والجواب ان عنيتم بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فممنوع وان عنيتم بكونه مضطرا ان مقدوره
متعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهو عين ما ادعيناه فكيف يكون هذا الكون مضطرا
وان يمتنع انفكاكه عن الفعل ولهذا لو كان شخص في مكان واحاط به نار من جميع الجوانب فهو عاجز عن الانتقال
في باقي حياته فانه قادر على الكون في مكانه بالاجماع من المعتزلة وان كان لا يجد الى الانفكاك عن مقدوره سبيلا
قال الامام الرازي في المباحث المشرقية معناه ان القدرة تطلق على القوة التي هي مبدأ للافعال
المختلفة وهي بهذا المعنى تتعلق بالضدين وقبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ومن هذا المعنى

لا متعلق بالضدين لان شرائط التأثير في كل منهما مغايرة لشرائط التأثير في الآخر ضرورة كون اصل القدرة
مترددة بين الضدين وبعضهم العبارة شرائط محققة باحد الضدين بمعنى موثر فيه وما زعم بشرائط محققة
بالضد الاخر فيترجح الضد الآخر وهي مع الفعل الا انه يختلف المعلول عن العلة التامة فالحاصل ان من قال ان القدرة
بالضدين وقبل الفعل وهم المعتزلة ارادوا بالقدرة المعنى الاول ومن قال انها لا تتعلق بالضدين ومع الفعل وهو
الشيخ واتباعه اراد بالقدرة المعنى الثاني وتحقيقه المعنى تنبيه هذا الذي ذكره الامام الرازي للتوفيق بين المذهبين
لا يوافق مذهب الشيخ فان القدرة الحادثة عنده غير موثرة فكيف صح ان يحمل مذهبه على انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة
لشرائط التأثير قال المقصد الثاني اقول المقصد الثامن في العجز وتحقيق معناه اتفقت الاشاعرة
وكل من اثبت الاعراض على ان العجز عرض ثابت مضاد للقدرة خلافا لابي هاشم في اخر اقواله فانه نفى كون العجز
معنى ثابتا وان كان معترفا بالاعراض والاصم حيث نفى كون العجز عرضا لنفيه سائر الاعراض ورجح الجمهور
بان كل عاجز يحس من نفسه العجز والضرورة بين الزمن والممنوع وما هو الا بحصول صفة في الزمن هي العجز
لا يجدها في الممنوع ولابي هاشم ان يقول الفرق بين الزمن والممنوع عائد عندي الى ان الممنوع قادر
والزمن غير قادر لا الى ان الزمن موصوف بصفة مضادة للقدرة على ما رجح تحت الممنوع ولهم على هذا المطلوب دلائل
ضعيفة تركناها تنبيها على الزمان تضييعه فيما لا يجدي نفعا ولهذا قال [illegible] الامام الرازي لا دليل
على ان العجز صفة لان التعلق وجودية احتج الشيخ في تعلق العجز بالموجود دون المعدوم فالزمن ورده
المتعذر عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم لان التعلق بالمعدوم خيال محض واجاز على هذا
القول ان العجز لا يتقدم على العجز عنه ولا يتعلق بالضدين على نحو قوله في القدرة وله قول ضعيف انه انما
يتعلق بالمعدوم دون الموجود فالمتعذر عاجز عن القيام المعدوم دون القعود الموجود وان كان مضطرا
اليه وفرعوا على ذلك جواز تعلق العجز الواحد بالضدين دون القدرة لان القدرة تتعلق بالوجود والعجز
بالعدم ولا يمتنع اجتماع الضدين الاخرين لما متعلقا العجز في العدم بخلاف الوجود ومعتمد القول الاول ان
العجز ضد القدرة عنده فيجب ان يتحد متعلقهما كما هو شرط التضاد ومتعلق القدرة لا يكون الا الموجود وكذا
متعلق العجز ومعتمد القول الثاني ان العقلاء مجمعون على كون الزمن المتعذر عاجزا عن القيام مع عدم القيام
فيكون متعلقا بالمعدوم والناصر للقول الاول ان يقول عجز الزمن عن القيام المعدوم مجاز لا حقيقة لما مر قال
المصنف ولو استدل على القول الثاني بان تعلق العجز لو كان بمعدوم لما لزم عدم عجز من تحدى النبي عليه السلام بمعارضته
العجز الوجودي عن الاتيان بمثله ويلزم ان من تحدى بمعارضة القرآن لا يكون عاجزا عن الاتيان بمثله بل عاجزا
عن الاتيان بما لا يماثله وانه خلاف الاجماع لانعقاده على عجز المتحدين عن الاتيان بمثل العجز الوجودي
وخلاف المعقول لان المعارضة انما تكون بالاتيان بالمثل [illegible] العجز [illegible] واجاب عنه
بان العجز [illegible] الاشتراك اللفظي [illegible] عدم القدرة [illegible] تستعقب
الفعل لا عن قدرة فالزمن المتعذر عاجز على [illegible] والمتحدين [illegible] عاجزون [illegible] الاول لا الثاني

وبعد الاجماع متفق على ان المتحدى عاجز عن معارضة القرآن اراد بالعجز هنا عدم القدرة
لا صفة تستعقب الفعل لا عن قدرة او الاتيان بمثل القرآن لا يحصل عن المتحدي قطعا عن كونه غير مقدور
وهذا المعنى هو مراد الشيخ في قوله ان العجز يتعلق بالمعدوم قال المقصد التاسع اقول اختلف المعتزلة
في ان المقدور تبع للعلم او للارادة فقال بعضهم تبع للارادة لان القدرة صفة هو تروي الارادة وقال بعضهم
تبع للعلم لان من عرف صناعة [illegible] حتى صارت ملكة له تصدر عنها افعالها الاختيارية بل قصد الى اجزائها
كالكاتب الماهر فانه يراعي دقائق في حرف واحد لو لاحظها لعانه كثير منها قال المقصد العاشر اقول المقصد
العاشر من النوع الرابع من الكيفيات النفسانية في ان فعل النائم هل هو مقدور له وان النوم يضاد القدرة
ام لا اتفقت المعتزلة وكثير من اصحابنا على امتناع وجود الافعال الكثيرة المحكمة من النائم وعلى جواز صدور
الافعال القليلة منه ثم اختلفوا في هذه الافعال القليلة هي مقدورة ام لا فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا الى كونها
مقدورة وان النوم لا يضاد القدرة وان ضاد العلم وغيره من الادراكات اتفاقا ولا يجتمع مع شيء منها وذهب
الاستاد ابو اسحق الى ان النوم يضاد القدرة كما انه يضاد العلم وباقي الادراكات وتوقف القاضي وبعض
اصحابنا في كونها مقدورة ام لا فان قيل اذا التزم بان النوم مضاد للقدرة وسائر الادراكات فما وجه الجمع
بينه وبين ما يراه النائم في منامه ويدركه من انواع الادراكات قلنا اجمعت المعتزلة على ان ما يدركه النائم
ليس ادراكا حقيقيا بل خيالا لا حقيقة له في منامه لاشتراطهم شروطا في الادراك تفقد في المنام كاشتراطهم في
الابصار المقابلة وانبعاث الاشعة من العين وتوسط الهواء المشف والبنية المخصوصة وانتفاء الحجب والمعاني المزاطة
الى غير ذلك ووافقهم على ذلك جماعة من اصحابنا وان كانوا يجوزون الادراك من غير شروط وشبه امامنا على انه
خلاف العادة واما [illegible] على ان النوم ضد الادراك وذهب الاستاد الى انه ادراك حقيقي فان الانسان يجد في
نفسه ابصار المبصرات وسماع المسموعات في نومه كما يراه ويسمعه في يقظته فلو ساغ التشكيك فيه لكان في
النوم لساغ التشكيك فيه حال اليقظة ولزم السفسطة ولم يخالف في كون النوم ضد الادراك غيره انه زعم ان الادراك
لا [illegible] النوم [illegible] فالنوم [illegible] قالت الحكماء المدارك في النوم صورة منطبعة موصوفة في الحس المشترك الذي
هو مجمع المحسوسات الظاهرة ومنع الصور منطبع في الحس المشترك عند المنام من وجهين احدهما ان ترد عليه من النفس
بان تدرك النفس شيئا فتلبسه القوة المتخيلة صورة لان من شانها التركيب والتحليل ثم تحدرها الى الحس المشترك فيصير
مشاهدا حسب مشاهدة الصور الخارجية لان الصور الخارجية اذا صارت مشاهدة ليس ذلك لانها موجودة
في الخارج بل لانها تنطبع في الحس المشترك والصورة المنحدرة عن المتخيلة كذلك اي منطبعة في الحس المشترك
ولما كان الغرض ان يرتسم الصور فيه من الخارج حكم الوهم عليها بذلك ثم من الصور ان كانت مناسبة لما
العلوية اخذته النفس من المبادي الفياضة كانت الرؤيا صادقة وذلك ان جميع الامور الكائنة ما كان وما سيكون
وما هو كائن موجود في عالم الابداع والملائكة العقلية والنفوس السماوية والنفس الناطقة من شأنها ان تتصل
بتلك المبادي وتنتقش بما لها من الصور المنتقشة في تلك المبادي الا ان اشتغالها بالبدن وعلائقه ونزوعها [illegible]

عن ذلك الاتصال التام فاذا حصل لها بالنوم ادنى فراغ من تدبير البدن انطلقت بطباعها
بالمبادي فتنطبع فيها من الصور الحاصلة عند تلك المبادي ما هو اللائق بتلك النفس او الى الامور بحال
ذلك الانسان او باصحابه واهل بلده واقليمه وان كان الانسان منجذب الهمة الى المعقولات لاحت
له منها اشياء ولو كانت همته مصالح الناس رآها ثم ان المتخيلة التي من طباعها محاكاة الامور تحاكي تلك
المعاني الكلية المنطبعة في النفس بصورة جزئية ثم تنطبع تلك الصور في الحس المشترك فتصير مشاهدة ثم
ان الصور التي ركبتها المتخيلة اما شديدة المناسبة لما ادركته النفس حتى لا يكون فرق بين ما ادركته النفس
وبين الصور التي ركبتها المتخيلة الا من جهة الكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير وسميت صادقة وان
لم يكن كذلك الا انه مع ذلك يكون بين تلك الصور وذلك المدرك نوع مناسبة بان تكون صورة لازم
وهي المراد بالصورة القريبة او صورة ضد وهي المراد بالصورة البعيدة فتحتاج الى التعبير وغايته التحليل
بالعكس يعني ان يرجع من الصورة التي هي في الخيال الى المدرك الذي صورته المتخيلة بتلك الصورة وان
لم يكن بين المعنى الذي ادركته العقل والصورة التي ركبتها المتخيلة مناسبة اصلا لكثرة انتقالات المتخيلة
من صورة الى صورة اخرى حتى انتهى بالآخرة الى الصورة التي لا تناسب المعنى الذي ادركته النفس اصلا فح
يكون هذه الرؤيا من قبيل اضغاث الاحلام ولهذا السبب لا اعتماد على رؤيا الكذابين والشعراء لتعود
متخيلتهما بالانتقالات الكاذبة الباطلة واما ما يرد من الصور على الحس المشترك لا من النفس بل من الخيال لارتسامها
منه في اليقظة من الخارج فبعيد النوم ترتسم في الحس المشترك تلك الصور التي هي مخزونة في الخيال او من القوة الفكرية
لان القوة الفكرية اذا الفت صورة ارتسمت تلك الصورة في الخيال ثم تنطبع في الحس المشترك عند النوم كما ان
الانسان اذا دام تفكره في شيء يراه في منامه واما لانحراف الكامل للقوة المتخيلة فقد تتغير لتغير ان خلط او بخار
فانه اذا تغير تتغير افعالها فان الذي يميل مزاجه الى الحرارة يرى في النوم النيران ومن مال مزاجه الى البرودة
رأى الثلج ومن مال مزاجه الى الرطوبة رأى المياه والامطار ومن مال مزاجه الى اليبوسة رأى الاشياء المظلمة وكذلك
الدموي يرى في نومه الاشياء الحمر والصفراوي رأى الاشعة والنيران والسوداوي الجبال والادخنة والبلغمي
المياه والالوان البيض وهذا القسم الثاني يسمى من الرؤيا مالا عبرة به وهو من قبيل اضغاث الاحلام قال
تفريع للمعتزلة اقول مرجعه الى اختلاف المعتزلة فيما يتفرع على القدرة والعجز وهي من وجوه الاول
اختلفوا في ان من يتمكن على حمل مائة من فقط مثلا ولا يتمكن من حمل مائة اخرى معها فذهب بعضهم الى انه عاجز عن مائة من
حملها ومنهم من لم يجوز اطلاق العجز ولا القدرة عليه وقال انه لا يوصف بكونه قادرا على حمل المائة الاخرى ولا عاجزا
عنه ومنهم من ذهب الى انه قادر على حمل مائة من الجملة غير معينة وغير قادر على ما به غير معينة والكل مناقض
لاصلهم في تعلق القدرة الواحدة الحادثة بجميع اجزاء من مقدورات العبد والمائة الاخرى سواء كانت معينة من
جنس مقدورات العبد فان قالوا هذا وان كان اصلنا الا انه ليس مطلقا بل بشرط ان لا يتعلق مع ايجاد ما
في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد باكثر من مقدور واحد فالقدرة المتعلقة بمائة لا تتعلق بمائة اخرى

في وقت واحد نعم يجوز تعلقها بها في وقت آخر قلنا القدرة لو تعلقت بحمل المائتين في وقت واحد
كان مقدورها سوى الحركة ولا شك ان حملها مختلف لان بعضها قائمة باحدى المائتين والبعض الآخر
بالمائة الاخرى ولا امتناع في ذلك عندكم لانكم تجوزون تعلق القدرة بجميع اجناسها في محال مختلفة ولو
في وقت واحد ولو انفصلوا عن هذا قائلين بان الحركة القائمة بالمائتين المنفصلتين بحملها واحد لما
امكنهم الانفصال في المائتين المتصلتين الثاني اختلفوا فيما اذا اتفقا على حمل ما يعجز الثاني يستقل كل واحد
منهما بحملها بتقدير الانفراد به فقال اكثر المعتزلة حملها واقع بقدرة العبد وقادر واحد ويثبت لكل واحد
في كل جزء من اجزائها من الافعال حالة الاجتماع ما كان يثبت له حالة الانفراد ويلزمهم اجتماع قادرين
على مقدور واحد ويلزمهم وقوع مقدور واحد من قادرين وربما التزموه وقال عباد الصيمري و
الكعبي ان هذا حامل للبعض وذاك للبعض وكل واحد منهما منفرد بحمل بعض من المائة لا يشاركه فيه صاحبه
ولا يثبت لهما فعلان في جزء من المائة ولا يخفى ما فيه من التحكم لانه لا بد ان يكون فعل واحد في بعض متعين
في نفس الامر وليس ما يقتضي بفعل احدهما اولى من فعل غيره لان نسبة كل جزء من المائة الى كل واحد منهما على السوية
الثالث اتفق القائلون بالتوليد على انه يجوز ان يتولد من قدرة واحدة في محال متعددة الى جهات مختلفة
في محال مجتمعة فلم يجوزوه بل اوجبوا ان يقوم بمحل القدرة اعداد من القدرة موازية لاعداد الاجزاء المتحركة المجتمعة
فلو كانت الاجزاء المتحركة عشرة مثلا لا بد من عشر قدر قائمة بالمحل القادر على التحريك وكل قدرة تؤثر في مهنا م
تحريك جزء من الاجزاء العشرة قالوا ولو ولدت قدرة واحدة حركات الاجزاء المجتمعة لولدت حركاتها بالغة ما
بلغت اذ ليس عدد اولى من عدد ولقدر البقة على تحريك جبل وهو ضروري البطلان وفيه مامر من مناقضة
اصلهم من تعلق القدرة الواحدة الحادثة بجميع اجناس مقدورات المخلوق ولهذا تردد ابو هاشم وقال الاقرب
لذلك سببا غيره انا وجدنا ان يسهل علينا تحريكه عند الافتراق ويعسر عند الاجتماع وقال الجبائي وهو
ابو علي اذا اطلق انضمام الاجزاء مانع من التحريك فانا نجد القادر على المشي يمتنع عليه المشي بالربط والقيد
بسبب انضمام اجزاء البدن الى بدنه وهو مبني على اصله من جواز منع القادر ويمنع ان القدرة مع الفعل بل المقدور
مقدور وبهذا الدليل يمنع كون القادر على حمل مائة من قادرا على حمل اخرى معها قال المقصد الحادي عشر
اقول ذهب بعض المعتزلة الى ان القدرة المحركة بيد زيد يمكن ان يحرك الى جهة الفوق وتصعد و
خالفهم ابو هاشم واتباعه في ذلك محتجا عليهم بان كل عاقل يفرق بين التفاوت بين الدحرجة والتصعيد وزعم
وزعم ان ما يفتقر اليه الثقيل في تحريكه صعدا وليس من القوة المحركة لا بد فيه من جهة الدفع مع زيادة قدرة واحدة
ولا يخفى ما فيه من التحكم في حصر الزيادة في قدرة واحدة هذه اختلافات وقعت بين المعتزلة وتفريعات لهم
اوردها الآمدي نقلا عنهم وعند بالاتباع للقدرة الحادثة قال المقصد الثاني عشر اقول المقصد الثاني عشر
من النوع الرابع من الكيفيات النفسانية لانها كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة منكسرة
ضعيفة بالنسبة اليها وانما يتبين ذلك فيتغاير ان الثاني المزاج قد يمانع القدرة كما في المغضوب فان

الفعل يصدر من الفاعل بالقدرة والاختيار وفراجه بعاوقه ولاشي من القدرة بمانع القدرة
فالقدرة ليست من المزاج بل السنة مانعة للمزاج **قال** المقصد الثالث عشر **اقول** المقصد ق
الثالث عشر من النوع الرابع من الكيفيات المحسوسة في مخصوص مقومات القوة التي تطلق على القدرة
ثم ان القدرة لها وصف في الجنس ويقولون ناصية موثر في الغير من الازم وهو الامكان لان القادر
لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان صدور الفعل عنه في محل الامكان لا زماله ونقلوا اسم القدرة
الى ذلك الجنس واطلقوه على ما هو مبدأ التغيير من شي في اخر من حيث هو اخر والقوى له منه التغير وكونها
من حيث هو اخر ليدخل فيه المعالج نفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب ويتاثر من حيث
هو جسم يستعمل علاجه من الدواء ان عالج نفسه او من حيث هو متصف بكلي بردى فان نزعنا هو يدخل في
ازلية ومن قال الطبيب اذا عالج بدنه فالمعالج والمعالج كلاهما يطلقان على الطبيب وهو واحد صحيح بقوله
اخر فلما قال من حيث هو اخر فيبين وجه المغايرة بينهما وهو كونه مركبا من النفس والبدن فاصلاح من هو
المعالج والاخر هو المعالج اذ دخل في رسم القوى وتطلق ايضا الى ذلك اللازم واطلقوه على الامكان الذي
هو مقابل الفعل حتى يقال للابيض انه اسود بالقوة وللنطفة انسان بالقوة ويعنوا الحصول والوجود فعلا
وان لم يكن في الحقيقة الا انفعالا ومن هنا قال المهندسون لما وجدوا بعض الخطوط يصلح ان يكون ضلعا
لمربع وبعضها لا يصلح لذلك المربع قوة ذلك الخط الذي يصلح ان يكون ضلعا له وهذا الامكان غير الامكان الذاتي
فانه لا يقابل الفعل ويتكسر من الطرفين وهذا الامكان لا يجتمع مع الفعل والامكون طرفاشي ممكنا بهذا الامكان اذ
لا بد من وقوع احدهما بالفعل اذا عرفت هذا فاعلم ان القوة وصفت اولا للمعنى الموجود في الحيوان الذي
يمكنه ان يكون يصدر الافعال الشاقة من باب الحركات ليست بالكثرة الوجود عن نوعه وسمى ضده الضعف
وهذا المعنى كانه زيادة وشدة من المعنى الذي هو القدرة ثم ان القدرة بهذا المعنى مبدأ اما المبدأ فهو القدرة
وهو كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه اذا لم يشاء وضد ذلك هو العجز واما اللازم فهو
ان لا ينفعل الشي بسهولة وذلك لان الذي يعاود الحركات الشاقة ربما ينفعل عنها وذلك الانفعال يصد عن اتمامها
فلا جرم صار اللا انفعال دليلا على الشدة فالقوة في العرف يطلق على كل واحد من هذه المعاني الثلثة فقوله
وعامة المتقدم على الافعال الشاقة لا يريد ان القوة بهذا المعنى مبدأ للقدرة لان الامر بالعكس كما ذكرنا ويشهد به
في كتبهم بل يريد بالقدرة هيهنا التمكن من الافعال الشاقة **قال** المقصد الرابع عشر **اقول** المقصد الرابع عشر من النوع
الرابع من الكيفيات النفسانية في الفرق بين القدرة والخلق عرف ابن سينا الخلق بانه ملكة يصدر بها عن
النفس افعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية فقوله ملكة احتراز عن الحال فلو صدر فعل عن السبب كيفية نفسانية
من غير ان يكون تلك الكيفية ملكة لا يسمى تلك الكيفية خلقا وقوله عن النفس احتراز عن افعال الجوارح كالكتابة
الصادرة عمن صارت ملكة له وقوله بسهولة احترازا عما اذا صارت الكيفية النفسانية ملكة ويصدر الفعل بسببها
عن النفس بتعب ككبر الصورة على الالم الشديد الذي يجد فيه بخلاف صبر الفاضل فانه لا يتأذى بل يستلذه

وقوله من غير تقدم فكر احترازا عما اذا صدرت بها عن النفس فعل بروية كاظهار العلم بحسب الجاه والسمعة
لا لاظهار الصدق او الفضيلة فان امثال ذلك يسمى خلقا حتى يصدر عن النفس بلا روية وتامل كمن يكتب
شيئا من غير ان يروى في حرف حرف ويضرب الطنبور من غير ان يفكر في نغمة نغمة فاذا حصلت
للنفس ملكة بها يقدر على استحضار معلوماتها من غير روية يسمى تلك الملكة خلقا لها وينقسم الخلق الى
فضيلة ورذيلة لان النفس من تعلقها بالبدن في تصرفاتها بالتدبير يحتاج الى ثلث قوى احدها
القوة على تعقل ما يحتاج اليه في تدبير البدن ويسمى قوة عقلية وثانيها القوة على جذب ما ينفع البدن
ويلائمه ويسمى قوة شهوية وثالثها القوة على دفع ما يضره ويسمى قوة غضبية ولكل من هذه القوى
ثلث مراتب طرفان ووسط ولما كان خير الامور اوساطها فالفضائل هي الاوساط منها فتوسط
القوة الحكمية وهي فضيلة يكون بها الشخص في شهوات البدن على مقدار ما يؤمر به السنة ووسط القوة
الغضبية بالشجاعة وهي فضيلة يكون بها الشخص فعالا للافعال الصالحة النافعة في الجهاد بحسب
السنة وينبغي ان يعلم ان التوسط على وجهين احدهما في نفس كتوسط الستة بين العشرة والاثنين
فان زيادة العشرة على الستة كزيادة الستة على الاثنين وهذا لا يختلف بالزيادة والنقصان والاخر بالاضافة
كالغذاء المعتدل للصبي والرجل العام الكثير وهذا يختلف كما وكيفا بالنسبة الى الاشخاص بل بالنسبة
الى واحد بحسب الاوقات وهذا هو المستعمل في الافعال والاخلاق فان الافعال ينبغي ان يقدر
كميتها في العدد والمقدار وكيفيتها في الشدة والضعف بحسب الاضافة الى الفاعل والغاية والزمان
فالمعتدل من الغضب ما هو بحسب حال من يغضب عليه وبحسب الشيء الذي لاجله الغضب وبحسب
الوقت والمكان الذي هو فيه واليه الاشارة في وصف مكارم الاخلاق الصحابة اشداء على الكفار
رحماء بينهم وطرفا كل من هذه القوى الثلث والافراط والتفريط من الرذائل فطرفا الحكمة الجربزة و
البلاهة وطرفا العفة الفجور والجمود وطرفا الشجاعة التهور والجبن فهذه ستة رذائل بحسب الكمية
ومنها رداءة الاوساط بحسب الكيفية كمن يتعلم الحكمة لمماراة العلماء ومجاراة السفهاء ويمارس
الشجاعة للصيت والغنيمة والعفة للجاه في الدنيا او لا عساف الاكثر منها في الاخلاق فيصير سبعة وهي
الابواب المفتوحة من القلب الى نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة ولهذا الخبر ابواب جهنم في
سبعة كما قال الله تعالى لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم وبين الطرف والوسط مراتب في كل
هذه القوى لست بفضائل ولا رذائل لكن بعضها اقرب الى الفضيلة وبعضها الى الرذيلة ولكل واحد
من الفضائل والرذائل شعب استوفاها المصنف في الرسالة التي كتبها في علم الاخلاق لمن اراد الاطلاع
عليها فليطالعها اذا عرفت هذا فاعلم ان الخلق يغاير القدرة اما عند من يجعل القدرة مع الفعل
فلان الخلق لا يلزم ان يكون مع الفعل والقدرة يجب ان تكون مع الفعل واما عند من يجعلها مع الفعل فلان
نسبة القدرة الى الضدين سواء عنده والخلق ليس كذلك **قال** خاتمة في بعض الكيفيات **اقول** ختم الفصل الثاني

خاتمة

في الكيفيات النفسانية المشتمل على ابحاث الحيوة والعلم والارادة والقدرة تعقيب كيفيات
نفسانية اخرى قريبة مما سبق ذكره فمنها المحبة وهي من الله تعالى في حق العبد ارادته به الاكرام
ومثوبته على التأبيد ومحبتنا لله تعالى ارادتنا طاعته وقال بعض العارفين محبتنا له تصور الكمال
المطلق فيه والرضا هذا وقد يطلق المحبة على تصور كمال من لذة او منفعة او مشاكلة وذلك
كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه للمنعم والوالد للولد والصديق لصديقه فهي داخلة تحت الارادة
او العلم ومنها الرضا وهو عند المعتزلة عبارة عن الارادة وعند الاشاعرة عبارة عن ترك الاعتراض
ومنها الترك وهو لغة عدم الفعل المقدور سواء كان بقصد التارك ام لا كما في
حالة النوم والغفلة وقال بعض المتكلمين الترك عدم الفعل بشرط ان يكون التارك قد قصده وهو لغة عدم الفعل
المقدور قاصدا الى تركه ولذلك تعلق به المدح والذم والثواب والعقاب وقال بعض المعتزلة هو
من افعال القلوب وهو انصراف القلب وكف النفس عن ايجاد الفعل وقال اكثر المتكلمين هو
فعل الضد لان الفعل غير موجود مقدور ممكن والموجود اذ هو مقدور في العادة وذلك كما يقال ترك فلان الحركة
منه بالحركة بالسرعة وبالعكس وترك فلان الحركة بالسكون وبالعكس والاحسن اطلاق ذلك عند كون
احد الضدين او كليهما غير مقدور له فلا يحسن ان يقال ترك فلان قيامه او قعوده الصعود الى الاشياء
حيث لم يكن الصعود مقدورا له ولا ان يقال ترك حركته الاضطرارية الحركة الاختيارية ولا ان يقال
ترك فلان حركته الاضطرارية الصعود الى السماء وذلك لان الترك مقدور والعدم مستمر فلا يصح اثر القدرة
لما عرفت ان استمرار معدوم لا يصح ومنها العزم وهو عبارة عن ارادة جازمة بعد التردد الحاصل
من الدواعي المنبعثة عن الآراء العقلية وعن الشهوات والنفرات المختلفة فان لم يوجد مرجح لطرف
حصل التحير وان وجد حصل العزم فهو من باب الارادة وكون المذكورات عن الترك من باب الارادة انما
يصح اذا فسرنا الارادة بالميل او الاعتقاد والظن اما اذا فسرناها بالصفة المخصصة فلا لانها تنوع الفعل و...
قد سبقت عنده **قال** النوع الخامس **اقول** النوع الخامس من الكيفيات النفسانية في مباحث
الكيفيات النفسانية وفيه مقصدان المقصد الاول في اللذة والالم تصورهما بديهي لان كل عاقل يدرك
كل حساس يدرك كل واحد من هذين الامرين اعني اللذة والالم من نفسه بالضرورة ويميز بينهما وعن سائر
ما عداهما ايضا بالضرورة ويميز كل منهما عن الآخر كذا وكل ما هذا شانه امتنع تعريفه فلا يعرفان بتعريف ... المجهولة نعم يمكن تعريفهما بشرح الاسم وعرف ابن سينا في غالب كلامه اللذة بادراك الملائم من حيث
هو ملائم والالم بادراك المنافي من حيث هو مناف والملائم هو كمال الشيء الخاص به والكمال هو الامر اللائق
كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة وتعقل الاشياء وادراكها على ما هي عليها في نفس الامر للعاقلة
والجاه والنعيب للغضبية وقوله من حيث هو ملائم ليخرج ادراك الملائم لا من حيث هو ملائم فانه لا يكون
لذة اذ الشيء قد يكون ملائما من وجه دون وجه فالمدرك لا يلتذ بادراك المحلول لانه لا يدركه من حيث انه ملائم

وكذا قوله في تعريف الالم من حيث هو مناف ليخرج ادراك المنافي لا من حيث هو مناف 152
فانه لا يسمى الما كالاجرب فانه يلتذ بالحكاك بدنه بحيث يخرج مع ان فيه تفرق الاتصال المولم
لانه لا يدركه من حيث هو تفرق الاتصال بل من حيث انه سبب لاخراج المواد المؤذية قال
الامام الرازي ذلك لشرح غامض لانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة
مخصوصة ملائمة لنا نسميها لذة ونعلم ان لها ادراكا للملائم واما ان اللذة هي نفس ذلك الادراك او مغايرة
له وسعدا المغاير هل هي معلولة لذلك الادراك او لشيء آخر في نفس الامر فلم يتحقق بعد لوجب التوقف
فيه كيف والتجارب الطبية شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع انه محسوس وذكر في الاشارات
ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ونيل لوصول ما هو
عند المدرك آفة وشر وفسر الادراك بان يتحقق حقيقة الشيء عند المدرك يشاهدها ما به يدرك ولما كان ثم صنفا
اضافيان احدهما الى ذي الادراك والثاني الى المدرك تعرض للاولى باضافة حقيقته الى الشيء وهو المدرك
والثانية بقوله عند المدرك والمراد بكون الحقيقة متمثلة حضورها عند المدرك بتمامها كما في الماديات واما بشبحها
كما في المفارقات وقوله يشاهدها ما به يدرك يشمل الادراك بآلة وبغير آلة بل بذات المدرك والمراد بالمشاهدة
الملاحظة والنيل هو الوصول والوجدان ولم يقتصر على الادراك لان الادراك قد يكون بحصول صورة مساوية
وادراك صورة الملائم ليس بلذة بل لا بد من حصول ذاته ليحصل اللذة فلذلك قيده بالنيل لانه لا يكون الا بحصول الذات
وانما قال لوصول يشعر بان اللذة ليست ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما
قال ما هو عند المدرك كمال وخير يشعر بان كمالية الشيء وخيريته اعتبار به انما هو عند المدرك لا في نفس الامر اذ الشيء
قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شخص وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقده مما
فيلتذ به وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون خيرا من وجه دون وجه والالتذاذ يختص
بالجهة التي هي كمال وخير والفرق بين الكمال والخير ان حصول الامر اللائق للشيء باعتبار نفس الحصول
الخروج من القوة يسمى كمالا وباعتبار كونه مؤثرا يسمى خيرا هذه فوائد القيود المذكورة في تعريف اللذة وقياسها في
الالم ويمكن معرفة فوائد قيوده مما ذكرنا في اللذة وقال محمد بن زكريا الطبيب الرازي اللذة امر عدمي لانها
خروج عن الحالة الغير الطبيعية وهو عدمي ومن ظن انه وجودي وعرفه بالادراك فقد غلط بسبب اخذه بالعرض
مكان ما بالذات وذلك لان الكيفيات النفسانية سيما الحسية اذا استمرت لا يدرك فعند الخروج من الحالة الغير
الطبيعية يزول الالم فيحصل الادراك فظن ان ماهية اللذة هي الادراك وليس كذلك بل انما هو دفع الالم فلذة الاكل
عبارة عن دفع الم الجوع ولذة الجماع عبارة عن دفع الم دغدغة المني لاوعيته وفيه نظر لان دفع الالم
ليس ماهية اللذة ولا سببا لحصولها نفسا وبالاتم نونها به وذلك لانه لو كان نفسها او سببا لها مساويا
لما حصل اللذة بدون دفع الالم واللازم باطل لان الانسان قد يلتذ دفعة بالنظر الى وجه حسن بغتة ما خطر بباله
اصلا وكذا بالوقوف على مسألة علمية وبالعثور على مال من غير حضورهما بالطلب والم الشوق اليهما فضلا عن دفع الم

ولمحمد بن زكريا الرازي ان يقول لا نسلم انه ما كان مشتاقا الى النظر الى الصورة الحسنة والى العلم والى المال ولم يكن
له الم الشوق لعدم اعتقادنا غاية ما في الباب انه ما كان مشتاقا الى هذه المعينات لعدم خطورها بباله لكن لما
كان مشتاقا الى كلياتها وطالبا لحصولها متألما لفقدانها فلما حصلت له هذه المعينات زال بوجدانها الم الشوق
الى كلياتها لاشتمال هذه المعينات على كلياتها التي كان مشتاقا اليها وطالبا لحصولها **قال** ثم قال الحكيم
اقول اذا عرفت ماهية الالم فاعلم ان الحكماء اختلفوا في سببه فزعم جالينوس ان السبب الذاتي
للالم هو تفرق الاتصال فقط بالتجربة فالحار انما يوجع لانه يفرق الاتصال والبارد كذلك لانه يلزم تفرق الاتصال لانه يشتد
تكثيفه وجمعه يلزمه لا محالة ان يتحدد الاجزاء الى حيث يتكاثف عنده فيتفرق من جانب ما يتحدد عنه والاسود
في المبصرات انما يولم البصر لجمعه فيتبعه التفرق والابيض لشدة تفريقه والمر والحامض في المذوقات انما يولم لفرط
تفريقه والعفص لفرط تكثيفه فيتبعه التفرق وكذلك الشم والذوق والسمع والروائح الحارة تفرق بعنف وكذا
الاصوات القوية **قال** الامام الرازي فيه نظر من وجوه الاول وهو اشهرها انه لو كان تفرق الاتصال فقط
سببا قريبا للالم لما تخلف عنه الالم واللازم باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فان من قطع
يده بسكين حاد لم يحس بالالم الا بعد زمان فيعلم انه ليس سببا قريبا للالم نعم انه سبب لسوء المزاج والالم يحصل بسوء
المزاج في اول القطع لم يحصل الالم ثم لما حصل سوء المزاج تبعه بزمان يستحيل فيه العضو الى مزاج حتى حصل
الالم الثاني انه لو كان تفرق الاتصال سببا بالذات للالم لزم ان يكون الامر العدمي علة للامر الوجودي
لان التفرق والانفصال مترادفان فان معناهما عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والالم وجودي
لكونه محسوسا والعدم لا يكون محسوسا واللازم باطل بالاجماع الثالث لو كان التفرق سببا قريبا للالم لما
يخلف عنه الالم واللازم باطل اما الملازمة فبينة واما بطلان اللازم فلان الغذاء انما يصير جزءا من المغتذي اذا
فرق اجزاء المغتذي ونفذ فيما بينها وتشبه بها واذا كان كذلك لا يتم الاغتذاء الا بعد التفرق والاغتذاء
حاصل لجميع اجزاء المغتذي في اكثر الاوقات فيكون التفرق ايضا حاصلا في جميع الاجزاء في اكثر الاوقات مع ان
المغتذي لم يحس بالالم وايضا فان الاغذاء في التحليل لا بد من تحليل الا ان ينفصل عن العضو جزء كان
متصلا به مع انه لا يولم الرابع ان التفرق الحاصل بالاغتذاء والتحليل صغير جدا لكن المجموع الحاصل منها
كثير لان التفرق حاصل في كل واحد من الاعضاء لان الاغتذاء غير مختص بعضو دون عضو بل حاصل لجميع الاعضاء
وفي قوله مخالطة الغذاء لجميع الاجزاء اشارة الى هذا الجواب وعن الثاني انا لا نعني بالالم الا كيفية محسوسة واذا
لم يحس به فيما ذكرتم من الصورتين مع حصول التفرق وسلامة الحس والشرائط فذلك يدل على عدم الالم مع حصول
تفرق الاتصال وزاد ابن سينا سببا اخر وقال السبب القريب للالم اما امر من تفرق الاتصال واما سوء المزاج
المختلف وعند جالينوس انما يولم سوء المزاج لكونه مستتبعا التفرق الاتصال انما يصير سوء المزاج المختلف واعلم
ان سوء المزاج ينقسم الى سوء المزاج المتفق وهو المزاج الغير الطبيعي الذي تمكن في البدن حتى صار كانه
الطبيعي والى سوء المزاج المختلف وهو المزاج الغير الطبيعي الذي لا يكون كذلك بل يرد على المزاج الطبيعي

فيخرج عن الاعتدال واما كونه سببا للالم بالذات لانه لو لم يكن كذلك لكان الجرح سبب الالم في التفرق
لكان التفرق كلما كان اعظم كان الالم اشد وليس كذلك لان لسعة العقرب اشد ايلاما من الجراحة العظيمة بالسكين
مثلا وما ذاك الا لان سوء المزاج في لسعة العقرب اشد مما يقع في قطع السكين واما ان سوء المزاج المتفق
ليس مولما فلدليلين احدهما ان والاخر منهما انه لو كان سوء المزاج المتفق ايضا مولما لكان المدقوق
اكثر تالما من المصبوب لان حرارة المدقوق اشد بكثير من حرارة المصبوب وحرارته تمكنت واستقرت في جوهر اعضائه
الاصلية وليس كذلك فدل على ان سوء المزاج المتفق ليس مولما وثانيهما ما هو مستند على تمهيد مقدمة هي الاولى
ان الاحساس يشترط مخالفة كيفية الاحساس لكيفية المحسوس لان الاحساس انما يحصل بتاثير الشيء والشيء انما
يتأثر عن مخالفة لا عن موافقة الثانية ان العضو اذا كان له كيفية وورد عليه ما يضاده في تلك الكيفية فقد يبطل
الكيفية الواردة لقوتها كيفية العضو ويتمكن فيه وقد لا يبطلها واذا تمهدت هذا فنقول سوء المزاج المتفق
من قبيل القسم الاول لانه قد تمكن في العضو وابطل كيفيته فح لا يتحقق كيفيتان متخالفتان ولا ما يوثر فلا يحصل
الاحساس لما ذكرنا من شرط مخالفة الكيفيتين فلا يكون سببا للالم لانه ادراك المنافي ولم يتحقق منافاة
في سوء المزاج المتفق لان الكيفية الواردة على العضو لم يبطل كيفيته يتحقق المنافاة فيحصل الاحساس بالمنافي
فيحصل الالم ولذلك كان من يدخل الحمام يستسخن في اول الامر الماء الحار ويتشمز منه لان كيفيته لذلك منافية
لكيفية الماء ثم اذا لبث فيه ريثما اثر فيه سخونة الحمام يسخن فيستسخن ذلك الماء بل ربما يستبرده **قال**
المقصد الثاني **اقول** المقصد الثاني من النوع الخامس من الكيفيات النفسانية في الصحة والمرض حد ابن
سينا الصحة في اول الفصل من القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة و
المراد من الملكة الكيفية النفسانية التي رسخت وبالحالة التي لم ترسخ والملكة يكتنف احدهما لان الصحة بعضها راسخ وبعضها غير
راسخ كصحة الاطفال والمشايخ والناقهين فلو اكتفى باحدهما لم يكن الحد جامعا والى هنا منزلة الجنس وقوله
تصدر عنها الى اخره مميز لها عن سائر ما عداها من الكيفيات النفسانية كالمرض وغيره وسبب سلامة الافعال
التي هي الحركة والادراك والجذب والهضم الى غير ذلك الى الصحة لانها ليست سببا لنفس الافعال بل لحصول
الافعال الكاملة من حيث سلامتها او القوى او الموضوع سبب للافعال **قال** الامام الرازي هذا الحد
يعم صحة الانسان والحيوان وغيرهما جميع لانه لم يعتبر فيه الا ان يكون الفعل الصادر عن موضوعه سليما فالنبات
اذا كان افعاله من الجذب والهضم سليمة يجب ان يكون سليمة فيمنع ذلك بان الحالة والملكة من الكيفيات
المخصوصة بذوات الانفس والنبات لا يطلق عليه انه من ذوات الطبائع وان كان له نفس نباتية ولو
زيد في الحد قيد وقيل الصحة كيفية لبدن الحيوان او لبدن الانسان تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة
لاختص باحدهما صريحا وان كان منافيا للملكة والحالة بدون ايراد وفي كلام ابن سينا ما يدل على انها تختص
بالحيوان تارة وبالانسان اخرى لانه حدها في الفصل الثاني من المقالة السابعة من قاطيغورياس من منطق
الشفا بانها ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير ماوفة وهذا

الحد مختص بصحة الحيوان وصحة النبات خارجة عنه ولابن سينا في الحالة وحدها في الفصل الثاني من
القانون بانها سببها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها
صحيحة سليمة وهذا مختص بصحة الانسان واعترض الامام الرازي على كونها مندرجة تحت الملكة و
الحالة بان الصحة لو كانت داخلة تحتهما لكان المرض ايضا داخلا تحتهما واللازم باطل اما الملازمة فلانهما
متضادان لما سيعرف من تعريف المرض ولما نص عليه ابن سينا في الفن الثاني من القانون من ان المرض
موجود في بدن الانسان متضاد للصحة والمتضادان يجب اندراجهما تحت جنس واحد لا ان اضداد الاجناس
انواع الجنس الاخير على ما مر واما بطلان اللازم فلان الاطباء اتفقوا على ان المرض ثلثة اجناس فلان انواع
احدها سوء المزاج والثاني سوء التركيب والثالث تفرق الاتصال وليس شيء من هذه الانواع الثلثة داخلا تحت
الحال والملكة اما ان سوء المزاج ليس كذلك فلانه يحصل عند صيرورة الكيفيات الاربع اعني الحرارة والبرودة و
الرطوبة واليبوسة ازيد وانقص مما ينبغي بحيث لا يستقيم الافعال الصادرة عن البدن مع تلك الزيادة والنقصان
سليمة وهناك ثلثة امور احدها ذات الكيفية وثانيها كون تلك الكيفية غير ملائمة للبدن وثالثها اتصاف البدن
تلك الكيفية الغير الملائمة فان كان المرض هو الاول اعني الحرارة الغريبة على ما صرح به ابن سينا في القانون ولم يكن
الكيفيات النفسانية بل من الكيفيات المحسوسة وان كان هو الثاني لم يكن من الكيفيات النفسانية لان كونها
ملائمة او غير ملائمة وتنافر من باب المضاف وان كان الثالث كان من مقولة ان ينفعل واما ان سوء التركيب ليس
كذلك فلانه عبارة عن مقدار او عدد او شكل او وضع او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء من هذه الامور من الكيفيات
النفسانية اما المقدار والعدد فلكونهما داخلين تحت الكم واما الشكل فلانه وان كان داخلا تحت مقولة الكيف
عند بعض لكنه غير داخل تحت الكيفيات النفسانية واما الوضع فلانه مقولة مستقلة مباينة لمقولة الكيف واما انسداد
مجرى يخل بالافعال فلكونه داخلا تحت مقولة الوضع واما ان تفرق الاتصال ليس كذلك فلانه امر عدمي
والامور العدمية يمتنع جعلها من الكيفيات النفسانية وفوق النص وهي اما من المحسوسة او من الوضع او عدم
فانه لعله ونحن نعني ان سوء المزاج من المحسوسة وسوء التركيب من الوضع وتفرق الاتصال من العدم ولم يورد
الامور المحتملة في كل منها ليتم منها المطلوب ابطالا وانما اجاب الفاضل شمس الدين الابهري بان من كلام الامام الرازي
لا نسلم انه يحصل عند سوء المزاج ثلثة امور لكن لمنع الحصر ويجوز ان يحصل معها ايضا كيفية غير معتدلة نفسانية فيكون
المرض عبارة عنها ومثله الحرارة في سوء التركيب واما تفرق الاتصال فالمراد من قولهم انه نوع من المرض ان الكيفية
التي يحصل بسبب تفرق الاتصال من المرض واورد الامام الرازي على الحد الاول والثاني بانه يشكل الاول الحالة
مستقلة على الملكة طبعا لان الشيء يكون في اول الامر حالا ثم يصير ملكة فيلزم تقدمه وضعا والوضع الطبع واجاب
عنه بانه لما لزم الملكة للاتفاق على كونها صحة بخلاف الحالة فانه اختلف فيها بعضهم يجعلها صحة وبعضهم يجعلها
واسطة بين الصحة والمرض او لان الملكة غاية وهي متقدمة ذهنا فقدم لفظا ايضا على منوال قوله تعالى الرحمن
علم القرآن خلق الانسان الخ فانه اسند الفعل اولا الى الملكة والى الحالة ثانيا والى الموضوع اخرى لان قوله

يصدر

يصدر عنها الافعال يشعر بان مبدأ ملك الملكة او الحالة وقوله من الموضوع لها يشعر بان مبدأ الفعل
هو الموضوع وبينهما تناف واجاب عنه بان مبدأ الفعل هو الموضوع ومبدأ السلامة هو الصحة و
بالجملة ليس المبدأ الا الموضوع لكن الصحة آلة معه لكونه مبدأ للفعل السليم اذ الموضوع بالذات صار مبدأ
للفعل السليم بشرط الصحة وبالعكس للفعل السقيم بشرط المرض ومعنى يصدر عنها الافعال من الموضوع لها
ان الافعال تصدر بسببها من الموضوع ولذلك قال غيره مكان عنها بها والمص ... ايضا في حد المرض
الثالث ان تعريف الصحة بالسليمة دوري لان الصحة والسلامة مترادفان فتعريف احديهما بالاخرى تعريف
الشيء بنفسه واجاب عنه بانهما وان كانا مترادفين الا ان الصحة الحاصلة للابدان غير محسوسة وفي الافعال
محسوسة فعرف نوع منها وهو غير المحسوس بنوع اخر اجلى منه وهو المحسوس قال واذا عرفت هذا اقول
المرض يقابل الصحة وحدها بانه حالة او ملكة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة ومما يورد ههنا
عنها لفظ بها ومن لفظه عن ... التقابل بينهما تقابل التضاد او تقابل العدم والملكة وذكر ابن سينا في القانون
ان المرض هيئة في بدن الانسان مضادة للصحة وذكر في الفصل الثاني من المقالة السابعة في طيموريا من
منطق الشفاء ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة قال الامام الرازي لانا قد بين من الكلام بين لان الصحة
عبارة عن الامر الذي كان مبدأ للافعال السليمة والثاني حصول المبدأ للافعال الالمة وفي غير
السليمة فان جعل الاول وصفا كان التقابل بينهما تقابل التضاد ثم اختلف في ثبوت الواسطة بين الصحة
والمرض والصحيح انه لا واسطة بينهما لان الكيفية التي بها تصدر الافعال عن الموضوع اما ان يكون فعلها
سليما او غير سليم فالاول الصحة والثاني المرض ولا واسطة بين النفي والاثبات واثبت جالينوس
بينهما واسطة وسماها بالحالة الثالثة وجعل الثالثة ومن بعض اعضائه آفة او مرض بدن ونحو الجوي مما
لا صحيح ولا مريضا ورد ابن سينا عليه في الفصل المذكور من طيموريا من الشفاء بان الذي ظن
ان بين الصحة والمرض وسطا وهو حال لا صحيحة ولا مريضة فانما قال ذلك لانه نسي الشرائط التي ينبغي ان
يراعى في حال هذا الوسط وتلك الشرائط ان يعرض لموضوع واحد بعينه في زمان واحد بعينه وان
يكون العضو واحدا بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فاذا المرض كذلك وجاز ان يخلو الموضوع
عن الامرين كان هناك واسطة والا فلا هذا كلامه ولا شك ان ما ذهب اليه جالينوس لا يتم الا بشرط تعيير
في تقابلهما من اتحاد المحل والزمان والجهة ولو راعى شرط التقابل بينهما لا اعترف بعدم الواسطة فان كل متقابلين
يمتنع خلو المحل عن احدهما الا بشرط من شرط ثبت الواسطة بينهما ويمكن ان قال الامام الرازي يشبه
ان يكون النزاع لفظيا لانهم ان عنوا بالمرض كون بدن الحي بحيث يكون جميع افعاله مختلفة وبالصحة
كونه بحيث يكون جميع افعاله سليمة فلا شك ان بين الصحة والمرض واسطة وهي كونه بحيث يكون بعض
افعال بدنه سليما والبعض الاخر غير سليم او يكون بعض افعاله سليما في وقت غير سليم في وقت اخر وان عنوا
بالصحة كون الموضوع الواحد بالنسبة الى الفعل الواحد في الوقت الواحد بحيث يكون سليما وبالمرض ضده بحيث

لا يكون سليما بالنسبة الى ذلك الفعل والوقت فلا شك انه ليس بنها والبسط واعلم ان ههنا
كيفيات اخرى نفسانية كالفرح والحزن والغم والغضب والخجل والفزع الى غير ذلك تركنا المص
لظهورها وجميع العوارض حيث يابها فيها حركات الروح اما الى خارج واما الى داخل وكل واحد من
الحركتين اما ان يكون دفعة واما ان يكون قليلا قليلا اما الحركة الى الخارج دفعة كما في الغضب وقليلا
قليلا كما في اللذة والحركة المعتدلة واما الحركة الى داخل دفعة فكما في الفزع وقليلا كما في الحزن وقد يتفق ان يتحرك الروح
الى الجهتين في وقت واحد اذا كان العارض له عارضان كالغم فانه يوجد مع غضب وحزن فيتحرك الحركتان
لان الغضب يلزمه الحركة الى الخارج والحزن الى داخل والخجل ايضا فانه ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر
بالبال انه ليس فيه كثير ضرر فينبسط ثانيا ومن الناس من جعل هذه العوارض نفس هذه الانفعالات فقال الغضب
هو غليان دم القلب والغم انحصار القلب وانقباض الروح الذي يتبعه السرور وانبساط القلب والدم الذي
فيه والحق انها كيفيات نفسانية عن المذكورة التي هي المتبوعات **قال** الفصل الثالث **اقول** في القسم الثالث
من الكيف في الكيفيات المختصة بالكميات المقصد الاول في بيان حقيقة هذا النوع من الكيف الكيفيات
المختصة بالكميات هي التي تعرض للكم وحده بلا قيد سواء كان الكم متصلا كما في الزوجية والفردية العارضتين
للعدد او منفصلا كما في التثليث والتربيع العارضين للمقدار فانه قد يكون مثلثا وقد يكون مربعا اذ التي تعرض للكم
لا وحده بل مع الغير كالخلقة فانها مجموع شكل مع اعتبار لون يعرضان للكم وكالزاوية فانها مثلا اعني ذا
كانت مسطحة ملتقى سطحين والخطين الملاقيين على حد واحد وهيئة احاطة الخطين بذلك السطح لان الزاوية المسطحة
هي هيئة احاطة الضلعين بالسطح في ملتقاهما لا على سبيل الاستقامة ومنهم من قال بانها من الكم لقبولها المساواة
والمفاوتة والتجزي بكونها نصف اخرى ومثلها ولانها توصف بكونها اصغر واكبر وكل ما هذا شانه فهو من باب الكم
والجواب ان قبولها للمذكورات لا بالذات بل بالعرض فلا يلزم كونها من باب الكم كما ان الشكل ايضا
يعرضه ذلك لكن لا بالذات بل بسبب موضوعه فيكل ويبطل كون الزاوية من باب الكم كان الشكل ايضا بعرضه
ذلك لكن لا بالذات ما ذكره ابن الهيثم وهو ان كل زاوية يبطل وينعدم بالتضعيف امام واحد او
اكثر من مرة واحدة ولا شيء من الكم يبطل وينعدم بالتضعيف اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان الزاوية ان كانت قائمة او منفرجة يبطل بالتضعيف مرة واحدة كيف لا يبقى الزاوية اصلا
وان كانت حادة فان كانت نصف قائمة او اكثر من نصف قائمة فاذا ضعفناها حصل على التقدير الاول قائمة
وعلى التقدير الثاني منفرجة وكل واحدة منهما تبطل بالتضعيف فالحادة على هذا التقدير يبطل بالتضعيف مرتين
وان كان اقل من نصف قائمة فاذا ضعفناها حصل حادة اقل من نصف او نصف قائمة او اكثر من نصف قائمة
ثم ضعفناها الى ان يحصل قائمة او منفرجة ثم يضعفها فيبطلان فالحادة يبطل بالتضعيف مرارا
كثيرة وفيه نظر لانا لا نسلم ان اذا ضعفنا الزاوية الحادة المفرجة يبطل بالكلية بل يبقى من نصفها زاوية حادة
من الجانب الاخر من احد الخطين المحيطين بها والنصف الزاوية الحادة على تقدير ان يكون اصغر من نصف القائمة

السابقة م

بالكلمات م

احتج م

اذا اعطي منه يحصل من تضعيفها زاوية منفرجة وهي لا تبطل بالتضعيف فالاولى ان يقال
في ابطاله كما لم يكن القائمة من باب الكم لم يكن شيء من الزوايا من باب الكم والمقدم حق فكذا
التالي بيان الملازمة ان الانواع المتضادة يجب اندراجها تحت جنس واحد على ما عرفت فمتى
لم يكن القائمة مندرجة تحت جنس الكم بل تحت جنس اخر كان باقي الزوايا كذلك واما حقية المقدم
فلان الزاوية القائمة يبطل بالتضعيف ولا شيء من الانواع المندرجة تحت الكم بل تحت جنس اخر كان باقي
الزوايا كذلك واما حقية المقدم فلان الزاوية القائمة يبطل بالتضعيف ولا شيء من الانواع المندرجة تحت
الكم يبطل بالتضعيف ينتج ان الزاوية القائمة ليست من الانواع المندرجة تحت الكم **قال** المقصد الثاني
اقول المقصد الثاني في بيان انقسام هذا النوع من الكيف يحتاج الى التعريف قال المهندسون
الخط المستقيم خط يقع النقط المفروضة فيه متوازية وهذا حاصل ما ذكره اوقليدس من انه الموضوع على
تقابله اي نقطة كانت عليه بعضها لبعض وهذا بخلاف الخط المستدير فان النقط المفروضة فيه
لا يكون كلها على سمت واحد بل يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض واما الدائرة وهي شكل يحيط به خط
مستدير في وسطه نقطة يكون جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليها متساوية فاثبتها الكرسي البحر
واستدل الحكماء على انها ثابتة بانه لا شك في وجود الخط المستقيم فاذا اثبتنا احد طرفيه اذا كانا
متناهي الطرفين وحركنا الطرف الاخر منه وادرناه الى ان عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة جزما لان
النهاية المتحركة من الخط المتحرك قد تحركت على مسافة والنقطة مسافة لها فالمسافة التي تحركت عليها
النقطة ليس لها عرض فهي اذن خط مستدير يحيط بسطح والنهاية الثابتة من الخط المستقيم هي وسطه في
السطح المستدير وجميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى المحيط متساوية لان كلها مساو للخط المتحرك
والخطوط المساوية لخط واحد متساوية ولا نعني بالدائرة الا هذا **قال** الامام الرازي هذا انما يتم لو ثبت
على الامكان بيان ثبات احد طرفي الخط المستقيم مع حركة الطرف الاخر واما الكرة وهي جسم يحيط به سطح مستدير
في داخله نقطة يكون جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه متساوية فاستدلوا على اثباتها بانا اخذنا
نصف دائرة واثبتنا خطها وادرناه على هذا القطر الى ان عاد الى وضعه الاول حدث من ذلك الكرة
والمراد بالقطر هو الخط الخارج من مركز الدائرة الى المحيط في الجهتين واما الاسطوانة المستديرة وهي جسم يحيط
به دائرتان متساويتان متوازيتان فيما بينهما سطح مستدير واصل بين محيطيهما يفرض وسطه خط مواز
لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه فالذي يدل على ثبوتها انا اذا اخذنا احد ضلعي المربع المتوازي
الاضلاع على معنى ان كل ضلعين متقابلين منه متوازيان وادرنا المربع حتى عاد الى وضعه الاول حدثت
الاسطوانة واما المخروط وهو جسم مستدير احد طرفيه دائرة هي قاعدته والاخر نقطة هي راسه ويصل
بينهما سطح يفرض عليه الخطوط الواصلة بينهما مستقيمة فالذي يدل على ثبوته انا اذا اخذنا مثلثا قائم الزاوية
واثبتنا على احد الضلعين المحيطين بالقائمة وادرناه الى ان عاد الى وضعه الاول حدث منه ذلك المخروط

سذام

واعلم ان هذه الاستدلالات انما يتم لو كان الغرض وجود هذه الاشكال وتوهمها لتحصيل
بها الجزم بتحققها في الخارج ومبني جميع علومهم الذي يدعون انه من العلوم اليقينية والمانع فيه الخلط
بما هذه التوهمات وانت عرفت ان المبني على الموهوم لا يكون يقينيا بل موهوما **قال** فيه **اقول**
مبدايان اعتراض يرد على جعل الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات وجوابه اما الاعتراض فبعنوان
بحثنا في المقولات العشر عن الانواع التي يندرج تحت احدها فقط اذ لو اعتبر نوعيته يحصل من اجتماع شيئين
من جنسين مختلفين بلغت الانواع الى حد اللانهاية وكذا المقولات اذ يمكن اعتبار مركب كل من الانواع
الواقعة فيها الى اعتبار تركيب الانواع كل منها مع انواع البواقي والخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل فيما
مندرجان تحت جنسين مختلفين ينبغي ان لا يعد نوعا من الكيف واما الجواب فبعنوان الشكل اذا قارن
اللون حصلت فيه باعتبار مجموعهما ان يقال للشيء انه حسن الصورة او قبيح الصورة والحسن والقبح الى حصلان للشكل
وحده او واللون وحده بغير الحسن والقبح العارضين للمجموع اذ هما شيئان مختصتان يحصلان عند اجتماع
اللون والشكل فلا جرم جعلنا الخلقة كل من جنسين يحصلان منه انه لم يجوز مجوز **قال** الفصل الرابع في الكيفية
اقول المشهور ان انواع هذا النوع ثلثة الاول الاستعداد الشديد على ان ينفعل كالممراضية والثاني
الاستعداد الشديد نحو القبول ويسمى ضعفا ولا قوة وان كان قوة على الانفعال والاخير من الاستعداد
نحو الدفع واللاقبول ويسمى قوة ولا ضعفا والاصطلاف فيما بين الشيئين في ان القوة على الانفعال والقوة
على المقاومة داخلتان تحت هذا النوع واما القوة على الفعل لا عند المتقدمين انما داخلة فيه واخرجها
ابن سينا منه وهو المختار لان قوة المصارعة مثلا متعلقة بامور ثلثة الاول العلم بتلك الصناعة الثاني القوة
القوية الى القدرة على تلك الافعال وهذان من باب الكيفيات النفسانية فلا يمكن ادخالهما تحت هذا النوع
لتباينهما الثالث كون الاعضاء في خلقتها الطبيعية بحيث يتيسر عطفها ونقلها اعني صلابتها وهي داخلة في
الكيفيات المحسوسة فلا يكون شيء من هذه الثلاثة داخلة تحت هذا النوع وهذا انما على الاختيار عد الصلابة
واللين من الكيفيات المحسوسة وعد بعضهم الصلابة واللين من هذا الباب وعرف الصلابة بالاستعداد
الطبيعي نحو اللاانفعال **قال** المرصد الرابع **اقول** لما استوفى الكلام في الكم والكيف شرع في المباحث باقي الاعراض
وهي المقولات السبع النسبية وافرد لها مرصدا وحصره على تنبيه لبيان انها موجودة في الخارج ام لا وفصل
لبيان مباحث الاين موجودية منها وهو الاين مبنيا على مذهب المتكلمين وافرد على مذهب الحكماء فلنشرع في
المقصد فنقول اختلف العلماء في ان المقولات النسبية هل هي من الامور الموجودة في الاعيان ام لا
او من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها الا في الاذهان كالكلية والجزئية فذهب جمهور المتكلمين الى انها
غير موجودة في الاعيان بل لا وجود لها الا في الاذهان الا الاين فان له وجود الا الاين واستدلوا عليه بكونه
الاول انها لو وجدت في الخارج لزم التسلسل واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة اما اولا فلانها
لو كانت موجودة في الخارج لم تكن من الموجودات القائمة بانفسها بل لا بد لها من محل فالاول فيلزم هناك

نسب غير متناهية واما ثانيا فلانها لو كانت موجودة لكان وجودها مغايرا لماهيتها كما ان الوجود
في الممكنات زايد فيكون لوجودها نسبة الى ماهيتها موجوده وينتقل الكلام الى تلك النسبة وهلم جرا الى ان يتسلسل
واما ثالثا فلان اجزاء الزمان بعضها الى البعض نسبة بالتقدم والتأخر فلو كانت النسبة موجودة في الاعيان لكان
تقدم الزمان المتقدم ايضا موجودا لان المكنات ولا شك انه ما لم يتصف بالوجود لم يوجد فاتصافه بالوجود
متقدم عليه والاتصاف ايضا نسبة فيكون موجودا ووجوده متوقف على نسبة اخرى ويتسلسل الثاني
لو وجدت النسب لكانت الاضافة كالتقدم مثلا ايضا موجودة لانها منها والاضافة لا يتحقق الا بوجود
المنتسبين فيلزم وجود المتقدم مع المتأخر وهو محال الثالث لو وجدت النسب لزم اتصاف الباري
بالحوادث وكونه محلا لها لان له مع كل حادث اضافة بانه موجود معه وقبله بانه هو الاول وبعده بانه هو الاخر
وتلك الاضافة ما كانت حاصلة قبل ذلك الوقت ويزول بزواله فثبت انه يكون به محلا للحوادث لو وجدت
النسب واما القائلون بثبوته زعم الحكماء احتجوا عليه بان كون السماء فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه
الارض واشالها ليست امورا عدمية لان الشيء قد لا يكون فوقا فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا يكون
عدمية والا لكان نفي النفي نفيا وهو محال فالفوقية وامثالها امور وجودية فلو لم يكن موجودة في الخارج لكانت
امورا مفروضة لا يتحقق الا باعتبار العقل وفرضه لان الموجود منحصر في الخارجي والذهني واللازم باطل لانا نعلم
تحقق الفوقية والمقابلة وان لم يوجد اعتبار معتبر ولا فرض فارض واجابوا عن دلائل المتكلمين بانها
انما يفيد السلب الكلي ونحن نقول بان من الاضافات ما يخترعه العقل ويعتبره عند ملاحظة امرين كالتقدم
والتأخر وينقطع سلسلته بانقطاع الاعتبار ومنها ما هو موجود في الخارج سواء اعتبره العقل ام لا كالفوقية
والمقابلة وسمي الى حد لا يمتنع التسلسل الامور الخارجية **قال** الامام الرازي في المحصل والقوة هذا الاشكال
استعمل من قدماء المتكلمين الاعراض النسبية في الخارج ولم يجد دافعا للتسلسل المذكور فالزمه واعتبر اضافة
غير متناهية كل منها بالاخر ولا مخلص لهم عن برهان التطبيق هذا وقد وقع ايضا في تصانيف المولف مرارا
بدل تقيم ولم اطلع في كلام غيره اعتذارا الى هذا المذهب **قال** الفصل الاول **اقول** هذا
الفصل مشتمل على سبعة مقاصد المقصد الاول في تحقيق معنى الكون والكائنة المتكلمون اعترفوا من
الاعراض النسبية بالاين وسموه بالكون وانكروا سايرها والمعنى بالتحيز عندهم هو ذات الجوهر التي
الكائن هو الاين بالكائنية وعللها بالكون لانهم خصوا اسم الكون بما اوجب تخصيص الجوهر بمكان
او تقدير مكان واسم الكائنية بنفس اختصاص الجوهر بمكان او تقدير مكان فحصول الجوهر في الحيز معلل بصفة
قائمة بالجوهر فالصفة التي هي علة تسمى بالكون والحصول الذي هو معلول يسمى بالكائنية **قال** الامام الرازي
في الاربعين وهذا باطل عندنا لان معنى قيام الصفة بالشيء حصولها في حيزه تبعا له فلو حصل حصول الجوهر
في معنى فاما ان يتوقف كل منهما على الاخر ويلزم الدور واجيب عنه بانا لا نم ان قيام الصفة بالشيء معناه ذلك
بل معناه الاختصاص الناعت اذ التحيز صفة للجوهر قايم به وليس معنا التحيز والا لكان الشيء مشروطا

او يتسلسل على ما عرفت في المرصد الاول من هذا الموقف هذا مع ان لزوم الدور ممنوع
فان حصول الجوهر في الحيز تابع لذات الصفة لا لقيامها به وقيامها به لا ذاته تبع لحصوله في
الحيز ومعلل به عند اختلاف الجهتين لا دور وقد وقع في نسخة اخرى من الاربعين ان قيام الصفة بالجوهر
ان توقف على حصول الجوهر في الحيز لزم الدور لتوقف ذلك الحصول على تلك الصفة والا
امكن حصول العلة بدون المعلول قال صاحب اللباب وفيه نظر لانه ان عنى بالتوقف وجوب
تاخر الموقوف عن الموقوف عليه لا يلزم من عدم التوقف امكان حصول العلة دون المعلول وان
عنى عدم وجوده بدونه اي عدم جواز الانفكاك لم يلزم من التوقف الدور الممتنع كما في الاضافات قال
المصنف وهذا الاعتراض غير وارد على الامام الرازي اذا تاملت لانا نحمل كلامه انه اراد بالتوقف عدم
جواز الانفكاك قوله لا يلزم منه الدور الممتنع سلمنا انه لا يلزم الدور الممتنع من مجرد فرض جواز الانفكاك من
الطرفين الا انه انضم اليه هنا امر يلزم منه الدور الممتنع لانه صرح بان قيام الصفة بالشيء معناه تحيزها تبع
لتحيزه ولا شك ان تحيز الجوهر تبع لقيامها به لكونه معللا به فالدور لازم على وصف الامتناع ثم ان شبهة
على فائدة يتمسك بها اصحاب الحال على اثبات الكون والكائنية وهي ان الاحيان بالجوهر المتماثلة في التحيز
سوى جميعها بالنسبة اليه وان سلمنا ان الجوهر لذاته مقتضي التحيز واذا كان كذلك فلا بد لحصوله في حيز معين
من مخصص وشرط مقارنة وبها نعين ذلك الحيز فثبت ان الجوهر عند تحيزه لا بد له من امر
الحصول في حيز معين وهو الكائنة ومقتضي له وهو الكون واجاب عنه بانا سلمنا ان نسبة جميع الاحياز
الى المتحيز سواء لكن لا نم انه لا بد له في حصوله في حيز معين من مشروط مقارنة مخصص فان المقتضي لحصوله في
حيز معين انما هو ارادة الفاعل المختار وطلبه تم ذلك الحصول المعين في ذلك الجوهر لم قلتم انه ليس
كذلك قال المقصد الثاني اقول المقصد الثاني من مباحث الكون على مذهب المتكلمين في انواع
الكون حصره المتكلمون في اربع قالوا لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا الثاني
ان كان مسبوقا بحصوله في حيز اخر فالحركة وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون والاول ان
كان بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فالافتراق والا فالاجتماع وهو لا يتصور الا على وجه واحد بين
الجوهرين واما الافتراق بين الجوهرين فيتصور على وجوه مختلفة متفاوتة بالبعد والقرب حتى
ينتهي الى المجاورة التي هي الاجتماع وانما قلنا بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث لان الامكان علم على بحيث
يتوسطهما ثالث لا يخرج عنها الافتراق بين جوهرين لا يتخللهما ثالث بل يكون بينهما خلاء اذ المتكلمون يجوزونه
وقد ذهب بعض مشايخ المعتزلة الى ان الكون لا ينحصر في الاربع الا بالوجود فسلما ان الله تعالى لو خلق جوهرا
فردا ولم يخلق معه جوهرا اخر فانه في اول زمان حدوثه له كون وليس بمتحرك ولا ساكن انما يتصور ان في
الزمان الثاني ولا له اجتماع ولا افتراق لان ذلك انما يكون بين جوهرين وهو خلاف الفرض
واجاب عنه ابو هاشم والقاضي بان الجوهر المفروض في اول زمان حدوثه وان لم يمكن فيه الحركة

والاجتماع

والاجتماع والافتراق فهو خال عن كون هو السكون وليس السكون مما يشترط فيه اللبث لان الحصول
الاول في المكان مماثل للحصول الثاني لان كلا منهما موجب للاختصاص بذلك الحيز ومن اخص
صفاتهما والحصول الثاني سكون بالاتفاق فكذا الاول وقال الاستاذ ان كون الجوهر في
اول زمان حدوثه سكون في حكم الحركة لانه غير مسبوق بكون اخر مثله في ذلك الحيز ومال الى الجواب
السابق هكذا ذكره الآمدي وقد تبين مما ذكرنا ان السكون حصولان في حيز اول والحركة حصول
اول في حيز ثان ويلزم القاضي ان يكون الحركة مجموع سكنات لانه لا يشترط في السكون الا الحصول
في المكان وان لم يكن لبث والمتحرك له في كل آن حصول في مكان وبلغ ابطال مذهبه بان الحركة
ضد السكون ولا شيء من المتضادين بجزء الاخر فلا يكون السكون جزء الحركة واجيب عنه بان الحركة و
السكون مطلقا ليس بينهما تضاد بل التضاد انما هو بين الحركة عن المكان والسكون فيه وبما الاختصاص ن
واما الحركة الى المكان والكون فيه فليس بينهما تضاد بل الحركة الى المكان عين الكون فيه وهو عين
السكون لان الكون الثاني فيه سكون بالاتفاق والكون الاول مماثل له فيكون ايضا سكونا
على ما مر قال الآمدي ولقائل ان يقول لا يلزم من كون الحصول الثاني في المكان سكونا
كون الحصول الاول فيه ايضا سكونا وما ذكر من الاشتراك بينهما مما لا يوجب التماثل بينهما اذ يجوز اشتراك
المختلفات في لازم واحد ولا نم انه اخص صفاتهما النفسية كيف والحصول الاول في المكان الثاني عين
الخروج من المكان الاول وهي حركة بالاتفاق فيكون الحصول الاول في المكان الثاني ايضا حركة ولو كان الحصول
الاول والثاني في مكان واحد متماثلين لزم ان يكون الكون الثاني في المكان ايضا حركة ولا قائل به قال
وهذا اشكال صعب ولعل عند غيري جوابه قال المص ويمكن ان اجيب بانه ان يلزم من كون الحصول الاول
في المكان حركة كون الحصول الثاني فيه ايضا حركة لانا وان لم نعتبر في ماهية السكون اللبث لكن نعتبر في
ماهية الحركة ان لا يكون الحصول في المكان مسبوقا بحصول اخر في ذلك الحيز لانه لا يكون مسبوقا بالحصول
في حيز اخر لان الخروج عن الحيز الاول حركة مع عدم مسبوقيته بحصول اخر فيه فلا يلزم ان لا يكون الحركة
مجموع سكنات لان الحصول الثاني سكون وليس جزء الحركة ويمكن ان يقال ليس حينئذ ان مجموع
اجزاء الحركة من السكنات اذ ليس اللبث شرطا في ماهية السكون عندنا وهذا لا ينافي ان لا يكون مجموع
السكنات جزء الحركة بل انما ينافيه ان بعض اجزاء الحركة لا يكون سكونا وهذا لازم لنا لو شرطنا في ماهية
الحركة عدم مسبوقية الحصول في المكان بحصول اخر فيه فتنبه قد مر ان العرض الواحد وان كان
من الاضافات لا يجوز قيامه بمحلين فالجوهر اذا اجتمعا يقوم بكل واحد منهما اجتماع مغاير بالشخص للاجتماع
القائم بالاخر مماثل له بالنوع ولا يقوم اجتماع واحد بهما معا لما عرفت من استحالة قيام العرض الواحد
بمحلين وان اجاز قدماء المتكلمين ولا يمكن ان يقال اجتماع احدهما مع الاخر من باب الوضع لانه
لا يوافق مذهب المتكلمين لان الاجتماع موجود عندهم وفاقا لكونه من الاكوان والوضع ليس بموجود عندهم

بل ولا شيء من الاعراض النسبية غير الاكوان قال المقصد الثالث اقول المقصد الثالث في اثبات
وجود به الكون وانواعه اتفق المتكلمون على ان جميعها ثبوتية لان جميعها بالحقيقة واحد بالنوع
اذ المرجع بها الى الحصول في الحيز كما سيرد في المقصد الخامس وتسميتها بالانواع مجاز بل هي اصناف
لنوع واحد سوا الكون والمميزات كونه مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز وغير مسبوق في السكون و
الكائن يتخلل ما لث في الافتراق بالنسبة الى جوهر وعدمه في الاجتماع امورا اعتبارية لا ثبوت لها في
الخارج وليست فصولا منوعة بل عوارض مشخصة بل ليست مشخصة ايضا لان الكون الواحد المعين
الشخصي بجوهر ما من الجواهر الافراد قد يعرض له انه اجتماع بالنسبة الى جوهر وافتراق بالنسبة الى آخر
والكون الشخصي بحاله لم تتغير وايضا لو فرضنا جوهرا فردا خلقه الله تعالى بالنسبة منفردا لا يكون له اجتماع
ولا افتراق ثم اذا خلق جوهرا آخر معه يعرض له الاجتماع مع ذلك الاخر او الافتراق فلو كانا مشخصين لما
وجد الشخص بدونهما هذا وذهب الحكماء الى ان السكون ههنا عدمي وعرفوه بانه عدم الحركة عما من شانه
ان يتحرك والقيد الاخير لاخراج صفات المجردات وسوطلات الفردات قال المقصد الرابع اقول
المقصد الرابع فيما اختلف في كونه متحركا وبيان الحق فيه وذلك في صورتين الصورة الاولى اذا
تحرك جسم من مكان الى مكان فقد اتفقوا على تحرك الجواهر الظاهرة فيه لمفارقتها الاحيازها واختلفوا
في الجوهر المتوسط الباطن منه هل هو متحرك ام لا فقال بعضهم انه متحرك لانه لو لم يتحرك لكان ساكنا اذ لا واسطة
بينهما فيما سبق لكنها ولو كان ساكنا مع حركة باقي الاجزاء لحصل الانفكاك والانفصال وبطلان المحسوس ولانه
داخل في الكل والكل داخل في حيزه فيكون هو ايضا داخلا في حيز الكل لان الداخل في الداخل داخل واذا كان ن
داخلا في حيزه فيكون متحيزا به ايضا وقد خرج عنه الى غيره فيكون متحركا وقال بعضهم انه غير متحرك نظرا الى
ان حيزه انما هو الجوهر المحيط به وهو غير مفارق لها ولا منفصل عنها والاولون جعلوه البعد المفروض
الذي يشغله ثم اختلف قولا في المستقر في السفينة المتحركة فمنهم من قال انه ليس بمتحرك كما في الجواهر التي طه
من الجسم المتحرك من حيث ان الجوهر لم يفارق الجواهر المحيطة به بخلاف راكب السفينة فانه مفارق للاجزاء
الهوائية المحيطة به ومفارق لها كالحجر المستقر في الماء السيال قال والحق ان الخلاف في حركة الجوهر
الباطن يرجع الى نزاع لفظي في تفسير الحيز فمن منع كونه متحركا انما نعني به انه غير مفارق للجواهر المحيطة به
المماسة له ولم يمنع من تبدل الحيز المحيط بالكل عليه ومن قال انه متحرك انما نعني به تبدل الحيز المحيط بكل الجسم
عليه ولم يمنع من كونه غير متحرك بمعنى انه غير مفارق للجواهر المحيطة به بالكلية فكان المثبتين ارادوا
بالحيز البعد المفروض الذي يشغله الجواهر والنافين ارادوا بالحيز ما يحيط به ويماسه من الجواهر كما مر
من تفسيرهم الصورة الثانية قال الاستاذ ابو اسحق اذا كان الجوهر مستقرا في مكانه
وتحرك عليه جوهر اخر من جهة الى جهة بحيث تبدلت محاذاته فالجوهر المستقر مكانه يكون متحركا
والزم بانه لو تحرك عليه جوهران على هذا التقدير احدهما اخذا من يمينه الى يساره والاخر بالعكس يلزم ان

يكون الجوهر المستقر متحركا الى يمينه ويساره في حالة واحدة في الجهتين وقال الحركة منها ما يزول بها المتحرك عن
حيزه بان يكون مبدأ التبدل فيه وبهذا الاعتبار لا يكون الجوهر متحركا الى يمينه ويساره معا ومنها ما لا
يزول بها المتحرك بل يزول بها عنه غيره بان يكون مبدأ التبدل في غيره لا فيه والحركة بهذا الا عتبار
لا يمتنع فيها ذلك وخالفه في ذلك جماعة وشددوا النكير عليه ولا معنى لانكارهم تسميته ما عنه
حركة لان النزاع فيه يرجع الى امر لفظي اذ لا نعني بالحركة الا اختلاف المحاذاة اعم من ان يكون
مبدأ الاختلاف في المتحرك او في غيره والجماعة يعنون بالحركة اختلاف المحاذاة الذي مبدأه
المتحرك قال المقصد الخامس اقول المقصد الخامس في ابحاث تتعلق بالاجتماع والافتراق
والمماسة والتاليف اتفق القائلون بالاكوان على انه يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر
من جهاته الست فوقه واسفله ويمينه وشماله وخلفه وقدامه الا ما نقل عن بعض المتكلمين انه منع من
ذلك ولم يجوز ملاقاة الجوهر الفرد لاكثر من جوهر فرد واحد حذرا من لزوم تجزي الجوهر الفرد وهو
مكابرة للمحسوس ومنع من تاليف الجسم الطويل العريض العميق من الجواهر اذ لا يحصل التاليف بدون
كونه محفوفا واتفقوا على المجاورة والتاليف بين الجوهر المفروض والجوهر المحيط به ثم اختلفوا في
ذلك فذهب الشيخ والمعتزلة الى ان المجاورة وهي وقوع الجوهرين في حيزين لا يتخللهما ثالث اي
الاجتماع زائد على الكون الموجب لتخصيص الجوهر بحيزه لحصوله حالة الانفراد بدون المجاورة وان التاليف
والمماسة زائدان على المجاورة بل هما امران يحدثان عقيب المجاورة ويحدثان عقيبها وان المباينة وهي و قوع
الجوهرين في حيزين بحيث يمكن ان يتخللهما ثالث اي الافتراق ضد للمجاورة وان المجاورة شرط التاليف
مماسة فالمباينة للتاليف لمنافاتها لشرطه اعني المجاورة لا انه ضد له واورد عليه بانا لا نسلم كون المماسة زائدة على
كون الجوهر كيف والجوهر المستقر في حيزه اذا انضم اليه جوهر اخر لم يتغير حاله لانه لم يتجدد في الوجود شيء غير حصول
جوهر اخر في حيز قريب من حيزه والجوهر وما قام به لا يكون متاثرا بحكم جوهر اخر بسبب قيامه به وحكم الجوهر
يمتنع ان يكون مستفادا من غيره فلم يلزم به على ما مر في اول هذا الموقف لكونه مبنيا على اصله وهو ذهب الى ان ال انه حـ
حكم العلم لا يتعدى الى الجملة التي تحل العلم بجزء منها وان النسبة المخصوصة ليست شرطا ليعلم الروح لجملة سلمنا ذلك
لكن لا مانع ان يكون المماسة عين المجاورة فانهما لا يتغايران ولا دليل على المغايرة ثم قال الشيخ المجاورة
القائمة بالجوهر الفرد وان تعددت المجاورة واحدة والمماسة والتاليف القائمان به متعددان بتعدد المؤلف
والمماس معه حتى انه قال الجوهر الفرد اذا احاط به ستة من الجواهر فقد قام به ست تاليفات وست مماسات
ومجاورة واحدة والمماسات الست تغني عن كون ساد هو كون مخصص له بحيزه على ما حكاه عنه الاكثر
ان الجوهر قبل الانضمام كان له كون يخصصه بحيزه ثم بعد الانضمام والمماسات لو حصل الاختصاص بغير ذلك
الكون كان حكم واحد معللا بوجهين وقد ابطلناه في صدر الموقف واورد عليه بان الجوهر اذا احاط به
ستة جواهر فهو مجاور لكل واحد منها كما هو مماس لكل منها فالحكم بوحدة المجاورة وتعدد المماسة تحكم وقالت المعتزلة

اذا كسعت المجاورة بين الجوهرين وكان احدهما محيطا والاخر ماسا ولدت المجاورة منهما
بالبقا واحدا ما نيا بها وان تألف مع ستة من الجواهر فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال يتقوم بالجواهر
الستة بالتاليف واحد وقالوا اذا لم يعد تمام بالتاليف واحد لجوهرين لم يعد قيامه باكثر من
ذلك ومنهم من قال اذا تألف جوهر مع ستة جواهر قام بالجملة تاليفات واتفقوا على امتناع
سبعة تاليفات بالجملة حذرا من كل جزء تباليف ثم اعطلوا قول من جوز تاليف واحد بسبعة
جواهر بان المباينة بين الجواهر متضادة بكلي ورتع منها فيكون منافية لتاليفها لان المجاورة شرط
التاليف والمنافاة مع الشرط توجب المنافاة مع المشروط فلو قدرنا مباينة بين الجوهر المحيط
وبين جوهر آخر من الجواهر الستة بطل التاليف فيها بالضرورة وبين بينه وبين الجهة الباقية فلو
كان التاليف القايم بها واحدا لبطل التاليف بين الجميع علمنا بانه واحد فلم لم يبطل بين الجميع
علمنا ان التاليف القايم بالسبعة متعدد اذ ما بطل غير ما لم يبطل ضرورة واورد عليهم بان هذا المذهب
مبني على جواز التوليد بقيام عرض واحد بمحلين وهما ممنوعان وان اسلما بسبب التوليد عندهم لا
يوجب انتفا المسبّب والمجاور عرض لا يبقى زمانين فعند انتفا المجاورة لو انتفى التاليف
لزم كونه غير باق زمانين وان لم ينتف فهو ضروري البطلان وعلاف الاخسا من وذهب الاستاذ
ابو اسحق الى ان المماسة بين الجوهرين نفس المجاورة منها وان المجاورة والمماسة القايمة بالجوهر يتعدد
بتعدد الجوهر المجاور والمماس له فعلى هذا يكون المباينة ضد التاليف حقيقة كما انه ضد للمماسة حقيقة لان
المباينة ضد المجاورة حقيقة والمجاورة عين التاليف على اصله وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني الى ان
الجوهر اذا احتف بحيزه وتتابعت عليه الالوان في ذلك الحيز بان تواردت عليه مجاورات ومماسات
ثم زالت كونه واحدا وهو عند انضمام جوهر اخر اليه على ما كان عليه من الكون قبل الانضمام وبعده
لم يتغير وصفه وانما تعددت الاسما بحسب الاعتبارات فان الكون الموجود له قبل الانضمام يسمى
سكونا والكون المتجدد له عند الانضمام وان كان مماثلا للسكون الاول يسمى اجتماعا وتأليفا ومجاورة
والكون المتجدد له بعد ذلك الجوهر يسمى مباينة وافتراقا وهذا المذهب قريب الى اصول اصحابنا من عدم
استراط البنية في عرض من الاعراض ومن ان اجتماع الجوهرين او ما قام به لا يوجب لجوهر اخر حكما فعليك
بحقيقته قال اقول هذه تفريعات على اصول اصحابنا في الاجتماع والافتراق الاول
ان الجوهر المجاور لا يحله مماسة واحدة متضادة للمباينة غير معينة وخمس معينة متضادة لست مباينات غير معينة
وعلى هذا القياس هذا كله فيما لم يحصل فيه المماسة اولا واما ما حصلت فيه المباينة بعد المماسة فقال
الشيخ في قول ان المماسات الست المعينة متضادة لست مباينات غير معينة وفي قول متضادة لها
ست مباينات معينة هي الطارية على المماسات الست المعينة وهذا بنا على ان المماسة والمباينة
من الاعراض الزايدة على نفس الكون المختص بالجوهر بحيزه وان المماسة متعددة وقد عرفت ما فيه

الثاني انه اذا وجد جوهر بين جوهرين بحيث يكون قريبا من احدهما وبعيدا من الاخر فقال
الاصحاب يقرب المتوسط من احد الجوهرين يتوعين بعده من الاخر وقال الاستاذ القرب
غير البعد وسوا تحقق لا ما لو فرضنا انضمام البعيد بحركته الى المتوسط من احد الجوهرين لبطل البعد و
لم يبطل القرب ولو كانا متحدين للزم من تغير احدهما تغير الاخر اللهم الا ان يقال مراد الاصحاب
يكون القرب عين البعد ان الكون الموصوف بالقرب يتوعين الكون الموصوف بالبعد وان
المباينة والمجاورة ليستا زايدتين على نفس الكون في الخارج بل هما امران اعتباريان ولا يلزم
من ابطال احدى النسبتين ابطال الاخرى الثالث ان الجوهر الفرد اذا ماس جوهرا اخر فهل
يقال انه مباين له من باقي الجهات لعدم المماسة من باقي الجهات ام لا لعدم امكان المجاورة
من باقي الجهات قال الاستاذ بالمنع وقال القاضي بالجواز والنزاع لفظي لان
التقابل بين المماسة والمباينة ان كان تقابل العدم والملكة حتى يشترط في المباينة قابلية الجوهر
للمماسة فالحق ما ذكره الاستاذ والا فالحق ما ذكره الرابع انه يجوز تقدير الافتراق والمباينة
في جملة جواهر العالم حتى لا يوجد فيها ما هو محتجب من غيره وقيل لا يجوز ان المباينة انما يتصور
فيما يمكن فيه المجاورة ولو فرضنا المجاورة بين جميع الجواهر بتقدير تركبها واجتماعها فالصفحة العليا
من العالم لم يحط بها الجواهر من تلك الجهات فلا يتصور المجاورة فيها وكذا المباينة لا يتصور فيها قال
المصنف وفيه نظر لانه يمكن فرض المجاورة في الصفحة العليا بدلا بان يصير العليا سفلى وهذا القدر
كاف في صحة ما عنه محل العدم والملكة واعلم ان امثال هذه المباحث ليس لها كثير نفع ولا يخلو
في المطالب المهمة في الاعتقادات زيادة طايل واعتذار المصنف عن ايرادها في الكتاب بان
الغرض الوقوف على اصطلاحات المتكلمين لئلا يقع الخبط في المسايل المتفرعة على الاصول المختلفة وان
لا يظن من يطلع على مذاهب المتكلمين واقوال المتكلمين قصورا بهذا الكتاب في عوان تحرير المباحث
وتقرير الاقوال فلا يتحدى احد عرضه غرضا لسهام اللايمين وفريسة لالسنة الطاعنين فان من
يتشبث بذيل بعد قد تكلمت الالسنة عن تعييره قال اقول المقصد السادس
في ان الاكوان او مماثلها او بعضها هي بل ست المماسة كونا قايما بالجوهر بل جعلها امرا اعتباريا كالقاضي
الى ان من يقصر بمذهبه اطلق القول بضادة كل كونين لان الكونين اما ان يوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد
او يوجب كل واحد منهما تخصيصه بحيز غير الحيز الاخر فان كان الاول فهما متماثلان والمتماثلان متضادان
وذلك كما اذا كان الجوهر مستقرا في حيز واحد اكثر من زمان فالكون المتجدد في الزمان الثاني يكون مثلا
للكون في الزمان لقيام كل واحد منهما مقام الاخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز وان كان الثاني متضادا فهما
ظاهر لامتناع حصول الجوهر في ان واحد في حيزين واما من جعل المماسة كونا مخصوصا وجوز قيام المماسات
بالجوهر الواحد كالشيخ والاستاذ فلم يطلق القول بالتضاد عليهما لان المماسات عنده الوان ولسيت

اضداد الاجتماعها في الوان مختلفة غير متضادة ولا امتناع فيه قال المصنف رح اقول
المقصد السابع في بيان اختلاف بين المعتزلة في احكام الاكوان متفرعة على اصولهم احدها في
بقاء الحركة مع اتفاقهم على بقاء الاعراض فذهب الجبائي واكثر المعتزلة الى انها غير باقية لانها لو
بقيت لكانت سكونا واللازم باطل اما الملازمة فلانها لو بقيت لكانت كونا مستمرا
في حيز واحد ونحن لا نعني بالسكون الا هذا واما بيان بطلان اللازم فلان الحركة ضد السكون من
حيث انها من جملة الضدين وكل ضدين لا يوجد احدهما مع الاخر والذي يدل بالخصوص على انهما
لا يجتمعان ان الكون في الحيز الثاني في الان الثاني سكون وهو كون آخر غير الكون الاول فيه والا
لم يوجد سكون اصلا لان الذي يسمى سكونا هو كون عين الحركة لان الكون الاول في الحيز الثاني حركة بالاتفاق
والكون الثاني عين الكون الاول على هذا التقدير فيكون السكون عين الحركة وهو باطل بالضرورة واذا
كان كونا آخر غير الاول يكون امر متجدد الا حركة باقية وهو ان الكون باطلا والحاصل ان الحركة اعني
الكون الاول في الحيز الثاني توجب الخروج عن الحيز الاول والسكون اي الكون الثاني فيه مانع و
تنافي اللازمين يقتضي تنافي الملزومين واعلم ان ما ذكره المصنف اولا في بيان الملازمة
ان السكون هو الكون المستمر وثانيا في بيان بطلان اللازم ان السكون يجب ان يكون كونا
آخر غير الاول بينهما منافاة ظاهرة اللهم الا ان يحمل الاستمرار على الاستمرار العرفي وان كان الكونان
متغايرين متواردين حقيقة ويمكن الجواب عنه بمنع بطلان اللازم اذ لا امتناع في ان يكون كون واحد
حركة وسكونا مع انهما ضدان لاختلاف الاعتبار واما التنافي بين الحركة عن الحيز والسكون فيه لا بين الحركة الى
الحيز والسكون فيه على ما مر في المقصد الثاني من هذا الفصل بعينه فان الحركة اي الكون الاول في الحيز
الثاني توجب الخروج عن الحيز الاول بخلاف السكون في الكون الثاني فيه قلنا انما يصح هذا الكلام
ان لو كان الدخول في الحيز الثاني غير الخروج من الحيز الاول وليس كذلك بل هو هو على هذا
فلا يكون الشيء موجبا لنفسه وذهب ابو هاشم الى القول ببقاء الحركة وان الكون في الحيز الاول
الثاني هو الحركة وهو بعينه الكون الثاني فيه وثانيها ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة الى بقاء السكون
من غير تفصيل وذهب الجبائي الى بقائه الا في صور منها الاول اذا اتصل جسم ثقيل فانه من
الاعتمادات فامسكه انسان في الجو ولم يكن تحته ما يثقله فلا بد من تجدد السكون فيه لان امر ان
الطاري اي الحادث اقوى من الباقي فلو كان السكون باقيا لبطل الثقيل لاعتمادات الطارئة
الحادثة الصورة الثانية السكون المقدور لنا فانه لو كان باقيا لم يكن مقدورا الان ما في القدرة انما
هو الاحداث ولا احداث حالة البقاء فلزم الحي بالحركة ولم يتحرك لزم ان يأثم وهو خلاف الاجماع
وما صار اليه ابو هاشم بطلان بقاء السكون لما ذكرنا من امتناع بقاء الاعراض وهو محجوج بما ذكره
الجبائي في تحقيق الصورة الثانية ولا محيص له عنها على مقتضى اصولهم من ربط الثواب والعقاب بالافعال

بالحركة ولم يتحرك [illegible]

160

المقدورة ومن امر بالسكون فما فعل شيئا ولا انتفى بعيد من اضداد الحركة ولو جاز ذلك مع
عدم الفعل المقدور لما امتنع ذلك في الفعل المكتسب ايضا على ما يراه اصحابنا ولما التزم ابو هاشم
الاثم في هذه الصورة على عدم الفعل تشبيه بالذمي كانه رجع عن مقتضى اصولهم وانه مذهب سببه
في الذمي وثالثها ذهب الجبائي الى ان الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس لان
من نظر الى الجوهر او لمسه وهو متحرك بحس وهو متحرك او ساكن فانه يدرك التفرقة بين الحالين
ضرورة وخالفه ابو هاشم وقال لو كان الكون مدركا لكان مدركا بخصوصيته من حيث ان الادراك
عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بالخصوصية الشيء المدرك لكن خصوصية الكون في الاحياز المعينة غير مدركة
لان راكب السفينة اذا كانت متحركة على الماء غير مضطرب لا يدرك التفرقة بين خصوصيات الوانه
في الاحياز الهوائية المحيطة به المتبدلة عليه وهو فارق بينها بل ربما ظن كون السفينة ساكنة والشط متحركا
وان من كان في الجو ناظرا واحيانا مع متبدلة عليه فلو غلبه غشاء وهو في جزء من الاجزاء وانتقل
منه الى جزء آخر من الجو حالة نومه ثم استيقظ وهو في ذلك الجزء الاخر فانه لا يدرك اصلا انتقاله
مع القطع باختلاف الكونين المخصصين له بالحيزين ولو كان ذلك مدركا لادركه كما لو كان متلونا
بلون ما ثم استيقظ وهو متلون بغيره فانه يدركه ورابعها ذهب الجبائي الى ان التاليف مدرك
بحاسة البصر واللمس لانا ندرك التفرقة بين الاشكال المختلفة ونميز بعضها عن بعض وليس ذلك الا بالنظر
الى التاليفات المختلفة او لمسها ومنعه ابو هاشم في احد قوليه قائلا ما المانع ان يكون ما ندركه من التفرقة
عائدا الى اختلاف محاذيات الجوهر المرئي وعارضه بانه لو رؤي التاليف وهو امر واحد قائم بالصحيفتين
العليا والسفلى لرؤي الصفحتان جميعا وليس كذلك اذ لا ندرك الصفحة السفلى ولقائل ان يقول
اذا جوزت قيام تاليف واحد بجوهرين فما المانع من انقسامه ادراكا بحيث يكون مدركا من احد
الطرفين دون الاخر سلمنا امتناع ادراك التاليف الواحد من جهة دون جهة لكن نحن لا نقول
ان تاليف جواهر الصفحة العليا مع جواهر الصفحة السفلى مدرك بل المدرك عندنا انما هو تاليف جواهر
الصفحة العليا بعضها مع بعض وهو يرى كله وخامسها قال الجبائي التاليفات مختلفة باختلاف
الاشكال الموصوف بها وباختلاف جهاته لما مر من ان الناظر يدرك التفرقة بين اشكال الاجسام واختلافها الينا
كما يدرك اختلاف الالوان والطعوم وليس ذلك الا باختلاف التاليف فانه لو قدر التساوي في التاليفات و
التشابه بينها لما اختلف اشكالها ومنعه ابو هاشم وقال التاليفات كلها متماثلة لان اخص صفة التاليف انه
للمحلين وذلك مشترك بين جميع التاليفات فكانت متجانسة ولقائل ان يقول هذا مبني على جواز قيام تاليف
واحد بمحلين وهو ممنوع على ما سبق سلمنا ذلك لكن فيه مصادرة على المطلوب لان كون التاليف الواحد قائما بالمحلين
من اخص صفاته موقوف على تجانس التاليفات فاثبات التجانس به دور صريح وسادسها قال الجبائي
التاليف يجوز وقوعه مباشرا بالقدرة لكن بضم اصبعه ومنعه ابو هاشم اذ من شرط وقوع التاليف بالمباشرة

جاز وقوعه بدون ما يولده وليس التأليف كذلك لامتناع وقوعه بدون المجاورة المولدة وتابعهما
ومنهم اكثر المعتزلة الى انه لا يشترط في تولد التأليف عن المجاورة رطوبة احد المتجاورين ويبوسة
الآخر لانها لو كانت شرطا في ابتداء التأليف لكانت شرطا في دوامه قياسا على باقي شروطه كالمجاورة
فانها شرط للتأليف ابتداء ودواما واللازم باطل لوجود التأليف في العجوز والبواقيت الصم الصلاب
دوامها بدون رطوبة فيها ولقايل ان يتوقف في المانع ان يكون ذلك شرطا في الابتداء دون الدوام
كما في التدرج مع المقدور فانه يشترط تعلقها به عندكم قبل وجوده ابتداء دون الدوام والاشتراط ذلك دوا
ومنهم من قال انها شرط له لدوران صعوبة التفكيك التي هي عبارة عن التأليف مع مجاورة الرطب لليابس دون
المجاور مطلقا واجيب بان الدوران دليل ضعيف لا يفيد القطع مع انه يجوز ان يكون اختلاف
المجاورات في صعوبة التفكيك وعدمها لا لاجل رطوبة احد المتجاورين ويبوسة الآخر بل لاجل اختلاف
التأليفات **قال** الفصل الثاني **اقول** استوفى مباحث الاين على رأي المتكلمين وشرع في الفصل
الثاني المشتمل على مباحث الاين على مذهب الحكماء وفيه ثلاثة عشر مقصدا المقصد الاول في تعريف الحركة
عرفها ارسطو بانها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وبيانه موقوف على امور الاول ان ما بالقوة
من الموجودات يستحيل ان يكون بالقوة من جميع الوجوه والا لكان في وجوده ايضا بالقوة فيكون عدما
محضا ويكون الوجود حاصلا او غير حاصل له وهو ممتنع وللكان في قوله بالقوة ايضا بالقوة فيكون القوة حاصلة
وغير حاصلة هف فالموجود بحسب القسمة العقلية اما ان يكون بالفعل من كل وجه كالعقول فلا يمتنع عليه الحركة
لان الحركة طلب والطلب انما يكون لامر غير حاصل وما لا يكون فيه امر بالقوة فكل ما من شانه ان يكون له فهو حاصل له
واما ان يكون بالقوة من جميع الوجوه وهو ممتنع الوجود لما عرفت واما ان يكون بالقوة من بعض الوجوه وبالفعل
من بعض الوجوه الثاني ان المتحرك لم يتحرك بالفعل وسوام يحصل له بعد ان لم يكن فيكون كمالا له اذ لا معنى للكمال
الا هذا الثالث ان الجسم مثلا اذا كان في مكان ويمكن حصوله في مكان آخر فهناك امكانان امكان الحصول فيه
وامكان التوجه اليه لكن التوجه قبل الحصول مع ان كل واحد كمال لما عرفت ان كل ما شأنه ممكن الحصول للشيء
فان حصوله يكون كمالا له فاذن يكون لذلك الجسم كمالان يستعقب احدهما الآخر والتوجه والسكون مما كمال
اول له والحصول المنتهي كمال ثان الرابع ان هذا التوجه الذي هو الحركة ما دام متعلقة بامرين احدهما انه لابد
ان يكون هناك مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه الذي اليه وثانيهما ان يبقى منه شيء بالقوة اذ لو لم يبق منه بالقوة لكان
المتحرك حاصلا في المنتهي فالمتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المطلوب وما دام ذلك يقتضي ان يبقى شيء بالقوة الحاصل
ان التوجه المذكور ليس كمالا له من جميع الوجوه بل هو كمال له من جهة المعنى الذي كان باعتباره ذلك الجسم بالقوة
وهو حصوله في المكان الآخر فلا الحركة ليست كمالا في الجسمية بل هي كمال له من جهة وصوله الى المكان المتوجه اليه
اذا تمهد هذا فلنرجع الى فوائد القيود فقوله كمال اول اشارة الى التعريف لان الحركة امر يحصل للجسم بعد ان لم
يكن وكل ما كان كذلك فهو كمال وقوله اولا احترازا عن الكمال الثاني اي الحصول المنتهي فانه ليس حركة وقوله

161

بالقوة انما ذكره لان الاعراض تتبين بمحالها ومحلها ما هو بالقوة لكن من بعض الوجوه فان ما هو
بالفعل من جميع الوجوه يمتنع عليه الحركة وقوله من حيث هو بالقوة احترازا عن احدهما ان ماهية الحركة
انما تتحقق اذا كان شيء منها بالقوة وشيء منها بالفعل ويحترز به عن نحو تحصيل السكون لان الفرق
فانه لا يصدق عليه انه كمال اول الا ان حصوله دفعي لا تدريجي ولا يبقى شيء بالقوة بخلاف الحركة فانها
تحصل بالتدريج فهذا ما يبقى فيها بالقوة والمتحرك ما دام متحركا يكون بالقوة من هذه الحيثية وثانيهما ان
الحركة ليست كمالا للمتحرك على الاطلاق لكنه كمال له من جهة ما هو بالقوة من تلك الجهة واليه اشار المصنف
بقوله بقولنا لا بالقوة وكونه بالقوة اعتبار عارض له وهو توجهه نحو المقصود والا فهو كمال ايضا
وان لم يكن كما ذكرنا لم يصح ان الحركة كمال اول لما هو بالقوة لان المتحرك لكونه بحسب الذات
بالفعل كمال ايضا فكيف يصح ان يقال انه بالقوة بحسب الذات فوضع السبب وهو انه كمال
مكان المسبب وهو انه لم يصح ان الحركة كمال اول لما هو بالقوة وفي هذا التعريف نظر اما اولا
فلما ذكره المصنف من ان هذا الحد ليس بجامع لخروج الحركة المستديرة عنه اذ لا منتهى لها الا بالوهم
وليس هناك كمال اول وثان الا باعتبار فان كل نقطة تفرض في الجرم المستدير يعرض لها انها ابتداء
للحركة واخرى انها منتهى لها بحسب الفرض فلا يصدق عليها انها كمال اول واما ثانيا فلما ذكره الامام
الرازي من ان تصور ماهية الحركة اجلى عند العقل من تصور ما ذكر في تعريفها فان كل عاقل يدرك بالضرورة
الفرق بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا وهو مسبوق بتصور الحركة فاذن تصور الحركة حاصل عند كل
عاقل بخلاف تصور الامور المذكورة في تعريفها ويمكن ان يجاب عنه بما لا يلزم ان تصور ماهية الحركة حاصل
لكل عاقل بل الحاصل لكل عاقل انما هو تصور حصولها والدليل المذكور لا يفيد الا ان تصورها بوجه جلي عند
العقل وهذا لا ينافي كون ماهيتها خفية حينئذ واما ثالثا فلان الكمال لفظ مشترك يطلق على ما يلائم الشيء
وهذا ليس بمراد في التعريف لان من الحركات ما لا يلائم المتحرك ولا المحرك ويطلق على ما حصل بعد
ان لم يكن فلا يجوز استعماله في التعريفات بلا قرينة معينة للمراد واعترف هذا فاعلم ان هذا
التعريف قريب مما قال قدماؤهم في تعريفها من انها خروج من القوة الى الفعل بالتدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة
والقيد الاخير احترازا عن الخروج من القوة الى الفعل دفعة كتبدل الصور النوعية بعضها الى بعض فانهم لا
يسمونه حركة بل كونا وفسادا لكن ارسطو واتباعه عدلوا عن ذلك معترضين بان قولنا بالتدريج
وكذا يسيرا يسيرا معناه الحصول في آن بعد الحصول في آن آخر واللادفعة لا يمكن تعريفها الا بالدفعة
لان الاعدام انما تعرف بالملكات والدفعة عبارة عن الحصول في الآن فمعرفة كل واحد من الالفاظ الثلثة
يتوقف على معرفة الآن والآن عبارة عن طرف الزمان والزمان عبارة عن مقدار الحركة فاذن معرفة
تعريف كل واحد من الالفاظ الثلثة المذكورة في هذا التعريف الى الحركة فلو عرفنا الحركة باحد هذه الالفاظ
لزم الدور واجيب عنه بان تصور ماهية هذه الامور اولية يدركها الحس لا يحتاج الى تعريفها بالآن

لیس لبیان ماهیتها بل لبیان سبب وجودها فاذن لا استحالة فی ان یعرف ماهیة الحرکة بما هو
منه الامور الثلثة ثم یجوز الحرکة معرفة للآن اذ لا یتوقف معرفتها به منه الامور علی معرفة الآن
لیلزم الدور قال المقصد الثانی اقول قال ارسطو الحرکة یقال بالاشتراک اللفظی علی معنیین
احدهما التوجه الی المقصد وهو کیفیة بها یکون الجسم بین المبدا والمنتهی الذین للمسافة بحیث لا یکون
فی حیز آنین بل یکون فی کل آن فی حیز لا یکون قبله ولا بعده فی ذلک الحیز وهو امر موجود مستمر مادام
الشیء متحرکا من اول المسافة الی آخرها والحرکة بهذا المعنی تنافی استقرار المتحرک فی حیز واحد سواء کان
مسبوقا عنه او مسبوقا الیه اذ لو استقر فی حیز کان حاصلا فی المنتهی لا فی الوسط بین المبدا والمنتهی وایضا
الحرکة بهذا المعنی هو السلوک الی الحصول ای السکون فی حیز معین الذی هو الکمال الاول لانه یستتبع تلک
الحصول الذی هو الکمال الثانی فیضاد السکون فی المنتقل الیه ولا یضاده فی المنتقل عنه واعلم ان
وجود الحرکة بهذا المعنی موقوف علی کون المسافة مرکبة من الهیولی والصورة حتی یکون الاحیاز متوالیة
غیر متفاصلة فیکون فی کل آن فی حیز وستطلع ان شاء الله تعالی ومن اثبت الجزء الذی لا یتجزی لا یکون الحرکة بهذا
المعنی موجودة عنده لانا نفرضنا جسمین بعودین لا ینفصلهما اخری وهو خلاف الفرض او لا عاقل یلایم
ما ذکروه فی تعریف الحرکة فانها الامر المتصل المعقول للمتحرک من المبدا الی المنتهی وذلک مما لا حصول
له فی الاعیان اذ عند الحصول فی الجزء الثانی من المسافة بطلت نسبتها الی الجزء الاول فلا یوجد
الامتداد وایضا المتحرک مادام لم یصل الی المنتهی فالحرکة لم توجد بتمامها واذا وصل الی المنتهی فقد انقطعت
الحرکة نعم انها موجودة بهذا المعنی فی الاذهان لان للمتحرک نسبة الی المکان الذی ترکه ونسبة الی المکان الذی
ادرکه فاذا ارتسمت صورة کونه فی المکان الاول فی الخیال ثم قبل زوال هذه الصورة من الخیال ارتسمت
فیه صورة کونه فی المکان الثانی فقد اجتمعت الصورتان فی الخیال فیشعر الذهن بالصورتین معا علی
انهما شیء واحد ممتد وهذا کما یرتسم من القطرة النازلة امر ممتد فی الخیال فیری خطا وکذا من الشعلة الدا
فتری دائرة ولیس فی الخارج کذلک ویعلم من هذا ان قبول الحرکة بهذا المعنی للزیادة والنقصان و
التجزی والانقسام لا یوجب کونها موجودة فی الخارج کما فی القطرة النازلة والشعلة الجوالة لما توجب
قبول هذه الامور وجودها ان لو کانت هذه الامور عارضة لها فی الخارج ولیس کذلک بل عروضها لها انما هو فی
التوهم وعلی هذا الاثم ولا اثبات الزمان لانها مبنیة علی قبوله التجزی والانقسام والزیادة والنقصان
ویجوز ان یکون عروضها له فی التوهم کما ذکرنا قال المقصد الثالث اقول المقصد الثالث فی المقولات
التی تقع الحرکة فیها عند الحکماء وهی اربع الکم والکیف والاین والوضع المقولة الاولی الکم ووقوع الحرکة
علی اربعة اوجه لان الحرکة فیه اما من الازدیاد الی الانتقاص او بالعکس والاول اما بسبب انضمام جزء
اولا والثانی اما بسبب زیادة جزء ام لا تنفصلها الاول حرکة الجسم من الانتقاص الی الازدیاد من غیر ان
ینضم الیه جزء ویسمی التخلخل والذی یدل علی وجوده ثلاثة اوجه اثنان وواحد لمی واما الاثنان فاحدهما انا ترکه

الماء عند انجماده یصغر واذا ذاب ازداد حجمه حتی یعود الی حجمه الاول من غیر ان ینفصل منه جزء عند
الانجماد او ینضم الیه جزء عند الذوبان وهذا الدلیل یدل علی وجود التکاثف ایضا وثانیهما ان القارورة
تکب علی الماء فلا یدخلها فاذا مصت مصا عنیفا ثم کبت علیه دخلها فاما ان یکون دخول الماء فیها
لان بعد المص وقع فیها الخلاء وهو ممتنع واما ان لا یکون لان الهواء الکائن فیها تخلخل وازداد
مقداره بسبب المص العنیف اما علی ان ینخلخل جمیع باطنها عند اخراج بعض الهواء منها لئلا یلزم الخلاء
ثم تکاثف ذلک الهواء عند الکباب وصغر حجمه وصعد الماء الیها لئلا یلزم الخلاء واما اللمی فلان الجسم مرکب
من الهیولی والصورة والهیولی لیس لها فی ذاتها حجم ومقدار وما لا مقدار له فی ذاته کانت نسبته الی جمیع
المقادیر علی السویة فمادة الجسم یجوز ان یخلع مقدارا اصغر ویلبس مقدارا اکبر وبالعکس بحسب اسباب یعد
لذلک اللهم الا ان تمنها مانع عن ذلک کما یحرسه فان الجزء مادام یکون جزءا للکل امتنع تبدله المقدار الکلی
فاما اذا انفصل امکن ان یتصف بذلک المقدار والفلک لما امتنع علیه الانفصال امتنع ان یتبدل
صورته مقدار کله ولیس جسما اخر غیر الفلک یساوی طبیعته طبیعة الفلک حتی یقبل الصغیر منه مقدار الفلک الا ان یکون
مادته لکونها مباینة لسائر المواد غیر قابلة الا لذلک المقدار کما هو رای بعضهم فی الافلاک فان لکل مادة حظا من
المقدار معلوما لا تتعداه اذ یعلم بالضرورة ان قطرة من البحر یمتنع علیها ان تقبل مقدار البحر وبالجملة فکون
الهیولی عن ذات مقدار فی حد ذاتها مصحح للتخلخل والتکاثف ولا یلزم من وجود المصحح تحقق الاثر لجواز ان
یتخلف الاثر عند لمانع او لعدم استعداد الهیولیات الثانی حرکة الجسم الی الانتقاص من غیر ان ینفصل منه
جزء ویسمی التکاثف ویدل علی وجوده الوجوه المذکورة فی التخلخل واعلم ان التخلخل والتکاثف کما یطلقان
علی ما ذکر وما هو من باب الکم فیطلقان ایضا علی انتفاش الاجزاء الی تباعدها بحیث یداخلها جرم
غریب کما هو الحال فی القطن وعلی الاندماج وهو ضمه الی تقارب الاجزاء الوصلیة بحیث یخرج ما بینها
من الجسم الغریب وهما علی هذین المعنیین من مقولة الوضع وقد یطلقان ایضا علی رقة القوام وغلظته فیکونان
من باب الکیف وقد تبین علی هذا فی باب الحرارة الثالث حرکة الجسم الی الازدیاد بسبب انضمام
جسم غریب بحیث یداخله فی جمیع الاقطار علی نسبة طبیعیة تتشابه اطرافها ویسمی النمو وهذا خلاف السمن
والورم لان الواقف فی النمو قد یسمن ویتورم والزیادة فیهما لیست علی نسبة طبیعیة الرابع حرکة الجسم الی
الانتقاص بسبب انتقاص جزء منه ویسمی الذبول وهو خلاف الهزال لان المتزاید فی النمو قد یهزل قال
الثانیة الکیف اقول المقولة الثانیة التی یقع فیها الحرکة الکیف والحرکة التی تقع فیها تسمی الاستحالة کما یسود
العنب ویسخن الماء من الناس من انکر الاستحالة وظن ان الاجسام لا یجوز ان یتغیر کیفیاتها بل
لما شاهدوا یصیرون الماء باردا وامثالها ضربوا اضرابا فمنهم من ذهب الی ان الاجسام لا یوجد شیء
منها صرفا بل کل جسم فانه مختلط من جمیع الطبائع وانما کان بعضها غالبا وبعضها مغلوبا یبرز الغالب
ویکمن المغلوب لم یحس منه الا الغالب البارز ویسمی ذلک الجسم باسم الغالب علیه فاذا لقیه ما یکون الغالب

عليه من حسن ما كان مغلوبا منه فانه يظهر ذلك المغلوب من الكمون الى البروز محاولة لمعاونة ما كان
غالبا فيختلط بالاجزاء التي كانت غالبة عليه فيحس بكلها احساسا واحدا لا يمكن التميز بين احادها فيتخيل الجسم مثال
امرا بين الكيفيتين كالحر والبرد مثلا ومنهم من ذهب الى ان كل جسم فيه اجزاء حارة وباردة وليس الاحد
منها كامنا لكنه اذا صار باردا فارق الاجزاء الحارة ظاهره وباطنه فبقي الباردة وبالعكس ومنهم من ذهب
الى ان الجسم البارد مثلا اذا صار سخنا فذلك لانه يدخل فيه من الخارج اجزاء نارية فاذا اختلطت بالبارد
احس بشيء متوسط بين الحار والبارد ومنهم من ذهب الى ان الماء اذا سخن فلم يحصل في كله بعض السخونة
بل حصل في بعضه كل السخونة اي صارت اجزاؤه نارا واختلط بالاجزاء المائية فان كانت قليلة كانت
السخونة قليلة وان كانت كثيرة كانت السخونة عظيمة فيكون التغير في الكون حينئذ من باب الكون لا من باب
الاستحالة والقوم لم يذكر من هذه المذاهب الا الاول وابطله بانه لو صح ذلك لكانت الاجزاء الحارة كامنة
في الماء الشديد البرد وفي الجمد ايضا والاجزاء الباردة كامنة في النار وهو ضروري البطلان ومع ذلك فيلزم ان لا
نحس بالحرارة حين ادخل يده في الماء البارد او يتبرد به وايضا اذا صادف بشرته طلاء من كبريت صار
كله نارا وهو من المعلوم بالضرورة ان جميع ذلك لم يكن كامنا ولو قيل لم يصر كله نارا بل كمن الاجزاء الباردة
وبرز الاجزاء الحارة كان بطلانه اقوى لان مذهبه ان الغالب هو الذي يكون بارزا دون المغلوب هذا
كله في بيان وقوع الحركة في الكيفيات المحسوسة واما وقوعها في الكيفيات النفسانية فكما اذا كان حدوثها
على التدريج فان ذلك حركتها واما وقوعها في القوة واللاقوة فقيل ممنوع لان الحركة انما تكون من ضد الى ضد
وهما ما متعانقان لمزاجين متقابلين وهو ضعيف لان ذات الموضوع منهما واحد فهما متعاقبان عليه ويمتنع
اجتماعهما فيه ويكفي في التضاد هذا قال الثالثة الوضع اقول المقولة الثالثة التي يقع فيها الحركة الوضع
وزعم ابن سينا انه ممن تفرد بالوقوف على الحركة الوضعية ولم يثبتها سائر الحكماء قبله وذكر الامام الرازي
الرازي في ذكر له في مختصر له يسمى بعيون المسائل والدليل على وقوع الحركة في الوضع هو ان الفلك الذي لا مكان ن
له كالفلك الاعظم او له مكان لكن لا يخرج عنه كسائر الافلاك اذا تحرك فليس حركته في الكم وهو ظاهر ولا في الاين ايضا
لان الحركة الاينية عبارة عن الانتقال عن مكان الى اخر وحركة الفلك ليست كذلك لانه لا يخرج بحركته عن المكان
لكن اذا تحرك تتبدل نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما في سائر
الافلاك وتلك النسبة هي الوضع فيكون حركته في الوضع واعترض عليه بان الفلك اذا تحرك تحرك كل واحد من اجزائه
حركة اينية لانه يخرج عن مكانه ويحصل في مكان جزء اخر واذا كان كل واحد من اجزائه متحركا حركة مكانية كان الفلك ايضا
متحركا حركة مكانية فيبطل قولكم ان الفلك لا يتحرك في الاين واجيب عنه بالامر ذلك في الفلك الاعظم فانه ليس
في المكان فكيف يكون اجزاؤه متحركة في الاين عند حركته هذا انما يتم في الفلك الاعظم على مذهب ارسطو واما في
الفلك الاعظم سائر الافلاك واما على مذهب افلاطون فمنهم من منع الملازمة بناء على ان الفلك لا جزء له بالفعل
بل هو امر متوهم ومنهم من منعها ايضا وقال تبادل الاجزاء ولا تم كان في الاين وفيه نظر لان الاجزاء اذا

الكيف وم

العام

تبادلت فقد تغيرت نسبتها الى الامور الخارجة مع ان هذا التغير لم يعتبر بها ولا نعني بالحركة الاينية الا هذا و
منهم من قال جعلنا حركة الاجزاء كل واحد منها ولا يلزم منه حركة الفلك كله اذ لا يكون الحكم الثابت لكل واحد منها
للكل من حيث هو كل كالجوهر وبالعكس ايضا قال الرابع الاين اقول المقولة الرابعة التي يقع فيها الحركة
الاين ووقوع الحركة فيها امر ظاهر محسوس لم ينكره احد والحركة الواقعة فيه يسمى بالنقلة وهي التي عنا بها المتكلمون بالحركة
والمسمى بالحركة عندهم هذا انما وقوع الحركة في المقولات الاربع واما وقوعها في سائر المقولات فممنوع اما
في الجوهر فلانه وان تبدلت صورته الا انه دفعي فلا يكون حركة بل كونا وفسادا واما بيان ان صورته تتبدل
فلما هذا على ما سيجيء تفصيلها في بحث الجواهر ومنع بعض المتكلمين تبدل صورته وقالوا الاشياء من
الجواهر يصح عليه الكون والفساد والتبدل الواقع فيها انما هو في الكيفيات والصورة محفوظة فيه ولا فرق
فيكون الشيء له الا كونا وفسادا وهم الذين يجعلون العنصر واحدا اما النار ويجعل باقي العناصر بالتكاثف
او الارض ويحصل عنها الباقية بالتلطيف والتحلل الى الرقة الهواء اوشيا متوسطا يحصل منه البعض بتزايد
الكثافة والبعض بتزايد التخلخل واللطافة والعنصر مع اختلاف درجات التخلخل والتكاثف محفوظ الطبيعة
وابطل ابن سينا قولهم بوجهين الاول انه تبين ان كل ما يصح عليه الحركة المستقيمة على ما سيجيء
وذلك منعكس الى البعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة فانه يصح عليه الكون والفساد وبعض الجواهر القابلة للحركة المستقيمة
يصح عليه الكون والفساد وهو نقيض السلب الكلي الثاني ان اختصاص الجزء المعين من الجسم بحيز معين
من حيزه الطبيعي اما لطبيعة الجزء وهو باطل لان الاجزاء المتساوية في الطبيعة متساوية في الاحياز واما للقاسر
وهو ايضا باطل لان القسر نوع الطبيعة بحيث لا طبع لا قسر واما للفاعل بان يكون الجزء في ابتداء تكونه من الفاعل
اتفق حصوله لاسباب خارجية غير محققة صدوره عن المبدأ واستعداده لكنه وهذا انما يتم لو كانت
صورها حادثة واجيب عن الاول بان اصل النقيض هو كل ما يصح عليه الكون والفساد يصح عليه الحركة
المستقيمة ان اخذ خارجيا كذب لانتفاء موضوعه عندنا في الخارج واذا كذب الاصل خارجيا لم يلزم صدق
عكسه خارجيا لان الاول يلزم عدم صدق عكسه خارجيا اذ الكاذب يجوز ان يستلزم الصادق وان اخذ
حقيقيا صدق كان عكسه ايضا حقيقيا وما يلزم منه وهو بعض الجواهر القابلة للحركة المستقيمة يصح عليه الكون
والفساد لا ينافي قولنا لا شيء مما يصح عليه الحركة المستقيمة يعرض الكون والفساد خارجيا لا يستلزم نقيضه
لان الموجبة الجزئية الحقيقية اعم من الموجبة الجزئية الخارجية والعام لا يستلزم الخاص وعن الثاني بانه لا يلزم ان يكون
من الفاعل لا يفعل الا اذا كانت صورته حادثة لم لا يجوز ان يكون الصورة الجسمية للكل ولاجزائه قديمة مع نوعها
ولا تفعل ذلك النوع اصلا بل يرد عليه الكيفيات المختلفة واذا عرفت ضعف هذين الوجهين فالاولى في ابطال
قول من نفى الكون والفساد الاعتماد على التجربة والتعويل على المشاهدة فانا نشاهد ان كل واحد من هذه العناصر
الاربع ينقلب الى الغير على ما سيجيء في بحث الجواهر واما بيان ان تبدل صورة الجوهر الى اخرى ليس حركة بل كونا
وفسادا فلان الصور لا تقبل الاشتداد وكل ما لا يقبل الاشتداد كان حدوثه دفعة لا على التدريج وما يكون حدوثه

ما يصح عليه الكون والفساد
فانه يصح ص

دفعة لا يمكن فيه الحركة وهذه المقدمات ظاهرة الا الاولى وبيانها ان الصورة لو قبلت الاشتداد فاما
ان يبقى في وسط الاشتداد نوع الجوهر المتبدل منه فلا يكون تغيره في الصورة بل في لوازمها او لا يبقى وذلك
عدم الصورة لا الاشتداد فيها وهذا ظاهر ولهذا لم يذكره المص واحتجنا لبيان الحركة اى ما يتوهم به الحركة ونحوه
المتحرك يجب ان يكون موجودا ولو كان تبدل الصورة حركة لكانت المادة وحدها متحركة مع ان المادة
وحدها غير موجودة واما عدم وقوعها في مقولة المضاف فلانه طبيعة غير مستقلة بنفسها بل هي تابعة
لغيرها فان كان متبوعها قابلا للاشد والاضعف لم يكن هي ايضا قابلة لها واما عدم وقوعها في مقولة
متى فلان ابن سينا في النجاة ان وجود الجسم متوسط الحركة كيف يكون الحركة فيه وقال في الشفاء
يشبه ان يكون الانتقال فيه واقعا دفعة لان الانتقال من سنة الى سنة او من شهر الى شهر يكون دفعة
ثم قال ويشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة في الانتقال لا يكون فيه بل في الكيف او الكم او الاين او
لا يكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض التبدل فيه اولا والحق لان متى نسبة الشيء الى زمانه
والنسبة طبيعة غير مستقلة بل هي تابعة لمعروضها تابع التبدل والاستقرار وهكذا القول في مقولة
الجدة لانها مقولة النسبة واما مقولة ان ينفعل وان يفعل فبعضهم اثبت الحركة فيهما وابطل بان الشيء اذا
انفعل من التسخن الى التبرد فلا يخ اما ان يكون التسخن باقيا او لا يكون فان كان باقيا لم يخ لان التسخن
توجه الى السخونة والتبرد توجه الى البرودة والشيء الواحد في زمان واحد لا يكون متوجها الى الضدين
وان لم يكن التسخن باقيا فالتبرد انما وجد بعد توقف التسخن فبينهما زمان سكون لا محالة لاستحالة تتالي
الانين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وفيه بحث ستعرفه والحق ان الحركة فيهما
بالعبارات للحركة في القوة المحركة ان كانت الحركة ارادية او طبيعية لانه عند فتور الطبيعة او انفساخ العزيمة
يسير السير شيئا فشيئا في العبارة بشيء غير ما تصف به اولا ليسير سيرا او في الالة ان كان الفعل بالالة اذا
اخذت تكل يسيرا استبدل الفعل والانفعال ايضا يسيرا يسيرا وظهر ان التبدل اولا يكون في القوة
والعزيمة او الالة ثم بسببه التبدل في الانفعال عليه فيكون التبدل في الفاعلية بالتبعية هكذا ذكره الامام الرازي ح
وزاد المص القابل ايضا لان كل قابل منها اذا انتهى الى ضعفه ينتهي عنه الفعل والانفعال قال
المقصد الرابع اقول المقصد الرابع في بيان علة الحركة اما الحركة الطبيعية فليست علتها نفس الجسمية بوجوه الاول
انه لو كان كذلك لدامت الحركة بدوامها وامتنع السكون لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم منتف
الثاني الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول والجسمية عامة لجميع الاجسام والحركة مختصة ببعضها فلا نوعها
معلوم ان الجسمية ليست علة لها الثالث انها لو كانت علة للحركة لاتحد جميع الاجسام في جهة الحركة ضرورة كون الاشتراك
في العلة يوجب الاشتراك في لوازمها لكن جهات حركة الاجسام طبعا مختلفة وهذه الادلة مبنية على ان الجسمية مشتركة
بين جميع الاجسام وفيه كلام سيجيء في بحث الجواهر الرابع انها لو كانت علة للحركة فالجسم اذا تحرك اما ان يكون
له مطلوب ثم انقطاع حركته عند الوصول اليه مع بقاء الجسمية يلزم تخلف المعلول عن العلة واما ان لا يكون له مطلوب فلا

يكون

م

يكون حركته الى جانب اولى من حركته الى الجانب الآخر فاما ان يتحرك الى جميع الجوانب وهو ممتنع واما الى بعضها وهو
ترجيح بلا مرجح وليست علتها ايضا طبيعته وحدها لان الطبيعة ثابتة فلو كانت علة للحركة لزم ثبات الحركة ازلا لدوام
المعلول بدوام العلة واللازم باطل لان الحركة غير ثابتة والا لم تكن الحركة حركة بل علتها هي الطبيعة مع نفي حالة
غير طائفة طبعا اما في الاين كما في الحجر المرمي الى فوق واما في الكيف كما في الماء المسخن قسرا واما في الكم كما في الذابل
ذبولا مرضيا فما دامت الحالة المنافرة باقية كانت الطبيعة محركة له تركا لما هو غير ملائم طبعا وطلبا لما هو ملائم
طبعا مكانا فالواو فيه نظر من وجهين الاول ان طلب الملائم لا يتصور الا في الحركة الارادية لان الطلب
الشيء مسبوق بادراكه وصول الحركة انما كانت مع الشعور كانت ارادية الثاني ان الحركة لو كانت للهرب
عن غير ملائم طبعا لم يكن الحركة الى جهة اولى منها الى جهة اخرى بل الحق ان يقال علتها الطبيعة مع الطلب
الطبيعي لكن لما كان الطلب الطبيعي انما يوجد عند مقارنة غير ملائم طبعا لامتناع تحصيل الحاصل قالوا انها
سبب تجوزا واما الحركة الارادية فليست علتها هي النفس وحدها لثبات النفس وعدم ثباتها ولعدم اختلاف
النفس واحوالها فلا بد من انضمام امر اليها وذلك الامر ليس هو التصور الكلي لان نسبته الى جميع الحركات
الجزئية واحدة فلا يقع به واحدة دون اخرى بل هو التصورات الجزئيات تحصل بها الحركات الجزئية
فالماشي من مكان الى مكان له في كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي واما الحركة القسرية فعلتها
القوة التي افادها القاسر للمتحرك وتلك القوة تبقى الى اخر الحركة لكنها لا تزال تضعف بمصادمات
الهواء المخروق الى ان يصير في الضعف بحيث تغلبها الطبيعة فتحرك الجسم الى حيزه الطبيعي قال
المقصد الخامس اقول المقصد الخامس في بيان الامور التي لا بد للحركة منها وهي ستة الاول ما به الحركة
اي مبتدئها الى الفاعل الثاني ما له الحركة اي محلها الذي يتقوم هي به وهو المتحرك الثالث ما فيه الحركة من المقولات
التي يتغير الجوهر من صنف الى تلك المقولة الى صنف اخر منها يعبر اعلى التدريج وهو الكم والكيف والاين
والوضع الرابع ما منه الحركة اي مبدؤها الخامس ما اليه الحركة اي مقصدها الذي ينتهي اليه الحركة وهما موجودان
في الحركة المستقيمة حقيقة واما في الالة بالفرض السادس المقدار اي الزمان اذ الحركة لا تنفك عن الزمان
وكل منهما يدل على قدر الاخر كما يدل المكيال على المكيل والمكيل على المكيال والزمان ... ذات قدر
قال المقصد السادس اقول المقصد السادس في بيان الوحدة العددية للحركة وتعددها وقد عرفت
ان الحركة تتعلق بامور ستة فوحدتها لا محالة تكون بوحدة تلك الامور لا غيرها والحركة باعتبار وحدتها تنقسم الى
شخصية ونوعية وجنسية فللنوع بيانها في ثلثة ابحاث البحث الاول في بيان وحدتها الشخصية لا بد
لتحققها خمس وحدات وحدة ما هي له ووحدة ما هي فيه ووحدة زمانها ووحدة ما اليه ووحدة ما منه اما
وحدة ما له فلانه لو تعدد موضوعها لزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد وانه ممتنع لان محل الحركة يتخصص بها
في الوجود بالشخص فيكون محلها واحدا والا لزم توارد العلتين على معلول واحد بشخصي وانه محال سوطه
واما وحدة ما فيه فلانه لو لم يكن ما فيه الحركة واحدا لا يجب ان تكون الحركة واحدا لانه يمكن ان يتقطع تحرك مسافة

الحركة المستديرة بلا توسطان
م

معنه ومع ذلك يستحيل وينمو ويحصل لمثله حركات بحيث يكون ابتدا هذه الحركات وانتهاؤها
واحدا فيكون ما فاكل الموضوع والزمان واحدا ولا يكون الحركة واحدة حيث اختلف ما هي فيه
بالجنس بل لو اختلف ما فيه بالنوع دون الجنس لا يجب ان يكون الحركة واحدة وان اتحد موضوعها
وزمانها كحركة الجسم في زمان واحد الى التسخن والسواد والبرودة الى الصيرورة دائما فانها من جنس
الاستحالة واذا ثبتت هذه القضية ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما وجب ان يكون الحركة واحدة كان
ما هي فيه واحدا وهو المطلوب واما وحدة ما منه وما اليه فيسمعان هذه الوحدة لانه كلما اختلف وحدة ما فيه
واحدا بالشخص كان ما منه وما اليه واحدا فاشتراط وحدة ما فيه يغني عن اشتراط وحدة ما منه وما اليه
ولا يكفي وحدة ما منه ووحدة ما اليه بدون اعتبار وحدة ما فيه في الوحدة الشخصية للحركة لان السلوك من مبدا
معين الى منتهى معين قد يكون بطرق مختلفة فيكون المبدا واحدا بالشخص وكذا المنتهى ولا يكون الحركة واحدة
بالشخص اما في المسافة فكما يصعد من مبدا معين الى المنتهى معين تارة بالاستقامة وتارة بالاستدارة
واما في الكيف فلان الانتقال من البياض الى السواد قد يكون بالتوجه الى الغبرة ثم الى القهوية ثم الى
السواد وقد يكون بالتوجه منه الى الصفرة ثم الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد هكذا ذكره الامام الرازي وقال
المصنف التوجه من البياض الى الصفرة ومنها الى الخضرة ومنها امر تحري يمكن ان يحصل على طريق الوحين وانما
وحدة الزمان فلانه لو تعدد الزمان لم تكن الحركة واحدة لان الجسم اذا تحرك في الزمان الاول ثم عادت
في الزمان الثاني لم تكن العائدة هي الاولى بناء على استحالة اعادة المعدوم بعينه واذا ثبتت هذه القضية
ينعكس بعكس النقيض الى قولنا متى اتحدت الحركة بالشخص اتحد الزمان واما وحدة ما به اي المحرك فغير معتبرة في
وحدة الحركة الشخصية لانا لو قدرنا محركا حرك جسما وقبل انقطاع حركته او مع انقطاع تحريكه حركه محرك اخر كانت
الحركة واحدة بالشخص مع تعدد المحرك لوحدته والحركة واحدة متصلة اشار الى الجواب سؤال وهو
انا لا نسلم ان الحركة واحدة بالشخص فانه يلزم بسبب نسبتها الى المحركات المتعددة انقسام فيها ويلزمه وتقرير
الجواب ان تلك النسبة لا تبطل الوحدة الاتصالية لتلك الحركة الواحدة الشخصية اذ الجزء في ذاتها توجب
الانسبة التي الان يتوهم نسبتها بعضها الى المحرك وبعضها الى اخر من غير تميز فيها بالفعل الا وصل وذلك
كما في الحركة الفلكية فانه يعرض لها انقسامات وهمية بسبب نسبتها الى الامور الخارجية كالشروق والغروب
والمسامتات وذلك لا تبطل وحدتها الشخصية وما قيل من ان تعدد المحرك يوجب تعدد الحركة فغير
المحرك الثاني ان لم يكن له اثر فلا يكون محركا والا فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل
واجتماع المؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره يتعدد الاثران اعني الحركتين عند تعدد المحرك
وهو المطلوب فلا طايل تحته لانا نختار ... الامرين وهي لا تبطل الوحدة الاتصالية الشخصية بحث
الثاني في بيان وحدتها النوعية لا يخفى على المحصل ان جميع ما يعتبر في الوحدة النوعية هو بعض ما يعتبر
في الوحدة الشخصية لان الشخص هو النوع مع تعدد مشخصه فوحدة الحركة النوعية بعض ثلث وحدات

وحدة ما فيه ووحدة ما منه ووحدة ما اليه اما وحدة ما فيه فلانه لو اختلف ما فيه الحركة اختلفت ماهية
الحركة سواء كانت الحركة في الكيف مثل ان يتوجه الابيض الى الصفرة ثم الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد
او يتوجه الى الفستقية ثم الى الخضرة ثم الى العلبة فان المبدا والمنتهى فيهما واحد وماهية الحركة مختلفة لاختلاف
ما هي فيه بالنوع وان لم يختلف بالجنس او كانت في الاين مثل ان ينتقل الجسم من مبدا الى منتهى معين
تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فان ماهيتي الحركتين لا تتحدان لاختلاف ما هما فيه بالنوع
واذا عرفت اختلاف ماهية الحركة بالنوع اذا اختلف ما فيه واتحد ما منه واليه فاختلافها عند اختلاف
هذه الثلاثة كما في البواقي الذي اوردها المصنف وسواء تحرك الجسم من التبرد الى التسخن ومن التبيض الى التسود
بالطريق الاولى واما وحدة ما منه واليه فلانه لو اختلف احدى هاتين الوحدتين اختلفت ماهية الحركة وان
اتحد ما فيه سواء كانت في الاين كما يصعد الجسم من مبدا معين الى منتهى معين ثم يهبط الى حيزه الاول او
كانت في الكيف كما ينتقل الجسم من البرودة الى السخونة ومن السخونة الى البرودة فان الحركتين مختلفتان بالنوع
لاختلاف ما منه واليه وان اتحد ما فيه ولا يعتبر فيها الوحدات الثلث الباقية اما وحدة ما به اي المحرك فلانها
غير معتبرة في وحدة الحركة الشخصية فعدم اعتبارها في وحدة الحركة النوعية اولى اذ كل ما يعتبر في الوحدة النوعية
معتبر في الوحدة الشخصية من غير عكس كحركة الحجر الى تحت قسرا اي بالقاسر وحركة الحجر اليها طبعا وهما غير مختلفتين
في الماهية من حيث اختلافهما في القسر والطبع فان الماهية الواحدة لا يمتنع تعليلها تارة بالشيء وتارة بما يخالفه
واما وحدة ما له اي المتحرك فلان اضافة الحركة الى الموضوع امر خارج عن ماهيتها واختلاف الامور الخارجية
لا يوجب اختلاف الموصوفات في الماهية وان وجب اختلافها بالشخص لتعلقه بتلك العوارض فسواد
الانسان والحجر واحد بالنوع وكذا البياض القطن والثلج وان اختلفا بالشخص واما وحدة الزمان
فان الازمنة غير مختلفة بالماهية فلا يمكن ان يكون سببا لاختلاف الحركات في ماهياتها ولو سلمنا اختلافها
نوعا لكن الزمان عارض للحركة لكونه مقدارا لها واختلاف العوارض لا يوجب تنوع الموصوفات بحث
الثالث في بيان وحدتها الجنسية لا يخفى على المحصل ايضا ان ما يعتبر فيها هو بعض ما يعتبر في الوحدة النوعية
لان النوع هو الجنس مع الفصل يمكن انه وحدة ما فيه فالحركات الواقعة في جنس واحد متجانسة فان جميع
انواع الحركة في الكيف واحد بالجنس وجميع انواعها في الكم واحد بالجنس وعلى هذا القياس وترتب
الحركات الواحدة بالجنس بحسب ترتب الاجناس الواقعة فيها فان الحركة من البياض الى السواد بطرق
مختلفة مندرجة تحت الحركة في الاولين وهي تحت الحركة في الملموسات وهي تحت الحركة في الكيفيات المحسوسة
وهي تحت الحركة في الكيف قال المقصد السابع اقول المقصد السابع في تضاد الحركات المختلفة بالجنس
كالصعود والاستحالة والنمو لا تضاد لما عرفت انه لا تضاد الا بين الانواع الداخلة تحت جنس اخير لان
المختلفة بالجنس قد تجتمع معا في محل واحد فان الجسم ينتقل من مكان الى اخر ويستحيل ويتخلخل مع زمان واحد
فان تغايرت في بعض الاوقات فليس لماهيتها بل لاسباب خارجية اما التضاد بين المتجانسة منها ففي

الكيف كالسواد والبياض فانهما متضادان لتوافقهما في الجنس وتشاركهما في الموضوع وهما امران
وجوديان بينهما غاية الخلاف اكثر ما بين احدهما والآخر ولا نعني بالتضاد الا ذلك واما في الكم فكالنمو
والذبول فان لكل واحد منهما حدا محدودا اذ النمو يتوجهان اليه وبينهما غاية الخلاف وكذا الحال
في التخلخل والتكاثف واما في الاين فكالصاعدة والهابطة اذ لكل منهما حد محدود يتوجه اليه وبينهما
غاية الخلاف واما الحركات الوضعية فهي غير متضادة كما سيجيء ان شاء الله قال المقصد الثامن اقول
المقصد الثامن في علة تضاد الحركات لابد ان تكون تضادها لاجل الامور الستة التي يتعلق بها الحركة
وليس ذلك لتضاد ما فيه الحركة والا لما تحقق تضادها عند وحدة ما فيه واللازم بط لان الحركة الصاعدة
تضاد الهابطة عند اتحاد الطريق مع وحدة ما فيه وكذا الحركة من السواد الى البياض تضاد الحركة من البياض
الى السواد عند اتحاد الطريق مع وحدة ما فيه والا لتضاد المحركات واللازم لوجود حركتان طبيعيتان متضادتين
صاعدة وهابطة وكذا الطبيعة الواحدة قد تحرك جسما من العلو الى الوسط تارة واخرى من السفل الى الوسط
كالماء اذا حصل في حيز النار والهواء فانه يهبط منها الى فوق الارض طبعا واذا حصل في حيز الارض تحت
صعد طبعا الى فوق ولا تقاعد بين الحركتين كلام اذ ليس بينهما غاية التباعد لان البعد بين حركة
النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الماء من المركز وهبوطه عن المحيط كيف والحركتين حالة
واحدة هي الكون فوق الارض وكأنه لم يلتفت هنا الى اشتراط غاية الخلاف بين الضدين حتى حكم بتضاد
الطبيعيتين واما ايضا فان حركة الحجر بالقسر الى فوق لا تضاد حركة النار طبعا اليه مع تضاد المحركين والا لتضاد
المحركات والا لما تحقق تضادهما عند وحدة المتحرك واللازم منتف لان حركة الحجر بالطبع الى السفل وبالقسر
الى فوق متضادتان مع ان المتحرك واحد ولا لتضاد الزمان لانه لا تضاد في الازمنة اذ من شرط
المتضادين ان يكون بينهما غاية الخلاف ولا يوجد زمانان بينهما ذلك واذ من شرطهما ان يتواردا
على موضوع واحد وبتقدير تسليم التضاد في الازمنة فانها عارضة للحركة وتضاد العوارض لا يوجب
تضاد الموصوفات ولما بطل ان يكون تضادها لاحد الامور الاربعة تعين ان يكون تضادها لتضاد
ما منه الحركة وما اليه الحركة لكن ليس التضاد حالة الحصول في نفس الطرفين لان الحصول فيهما معدوم عند الحركة
اذ الحصول في المبدأ انما يكون قبل الحركة والحصول في المنتهى انما يحصل بعد انقضاء الحركة بل حالة التوجه
فان التوجه من شيء الى شيء يضاد عكسه بحسب تضاد ما منه وما اليه فانهما متضادان من حيث
انهما مبدأ ومنتهى واما بحسب الذات فقد يكونان متضادين بالذات مثل السواد والبياض في
الكيف او صار احدهما مبدأ للحركة فيما بينهما والآخر منتهاها وقيل اكثر ما في طبيعة الشيء واصغر ما في طبيعته
في الكم اذا تحرك الجسم من احدهما الى الآخر وقد يكونان مختلفين بدون التضاد كالحركة من الحمرة الى السواد
وقد يكونان متضادين بالعرض لا بالذات كالمركز والمحيط فانهما متساويان في الحقيقة لانهما نقطتان
من جسم بسيط الا انه لما عرض لاحدهما غاية القرب من الفلك وللآخر غاية البعد منه يلزم احدهما ان يكون علوا

والآخر ان يكون سفلا وبسبب ذلك متضادان وقد لا يختلفان اصلا الا بالذات ولا تعارض
عند كون احدهما مبدأ والآخر منتهى بل عروض المبدائية والمنتهائية لها قد تكون بالفعل كما في الحركة
المستقيمة فان الحركة لما ابتدأت من احد الطرفين وانتهت عند الآخر عرض للاول المبدائية وللآخر
المنتهائية وهما وصفان متضادان وقد تكون بمجرد الفرض والاعتبار كما في الحركة المستديرة فان النقطة
يعرض فيها ان تكون مبدأ للدورة ومنتهى له باعتبارين بل لا نقطة في الفلك المتحرك على الاستدارة لانها انما
تحصل بالقطع وتوهم الفلك مع اللهم الا بحسب الموازاة والمماسة او الفرض قال تنبيه اقول
لكل واحد من المبدأ والمنتهى ماهية ثم عرض له انه مبدأ او منتهى لحركة فمثلا اذا تحرك الجسم من السواد
الى البياض فالسواد له ماهية في ذاته ثم لعروض صار مبدأ لتلك فهذان العارضان متقابلان و
ليس التقابل بينهما تقابل التضايف اذ يمكن ان يتعقل مبدأ لحركة لا منتهى لها كحركة اهل الخلد وبالعكس
ولا تقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لانهما امران وجوديان فتعين ان يكون بينهما تقابل التضاد
واعترض الامام الرازي عليه بانه كيف يكون المبدأ ضدا للمنتهى وهما يجتمعان في جسم واحد واجاب
بان موضوعهما ليس هو الجسم حتى يمتنع اجتماعهما فيه اذ لا يكون طرفا واحدا مبدأ ومنتهى بالفعل
لحركة واحدة مستقيمة نعم قد يكون مبدأ ومنتهى في زمانين وح لا يكون الحركة واحدة بالشخص ومتوسطا
بالعرض او بالفرض كما في المستديرة واذا ثبت هذان العارضان اعني المبدأ والمنتهى اعني الحركة
كان بين كل منهما والحركة تقابل التضايف لان مبدأ الحركة لا يعقل بدون الحركة وكذا الحركة التي لها مبدأ
لا تعقل بدون المبدأ واما ورد هذا الكلام بالتنبيه لانه تقدم ان تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه ولكن
الحركة لا بد لها من مبدأ ومنتهى وظهر ان مبدأ الشيء ومنتهاه لا يوجدان بدونه قال فرع اقول
الحركة المستقيمة لا تضاد الحركة المستديرة لانه لو كان بينهما تضاد فلم يكن ذلك بسبب الاستقامة والاستدارة
لانه لا تضاد بينهما فكيف يوجبان التضاد لشيء آخر وانما قلنا انه لا تضاد فيهما لان الموضوع القريب للمتضادين
يجب ان يكون واحدا والاستقامة والاستدارة ليس موضوعهما القريب واحدا لان الموضوع
الخط المستقيم الذي وقع عليه الحركة المستقيمة لا يبقى على حالته عند زوال الاستقامة عنه و
ايضا لو كان مطلق الاستقامة مضادا لمطلق الاستدارة كان المستقيم الشخصي يضاد مستدير
شخص فان هذا الواحد بالشخص واحد بالشخص واللازم منتف لان كل خط مستقيم شخصي يمكن
ان يكون وترا لقسي غير متناهية بل يكون ذلك سبب اطراف المستقيم والمستديرة وذلك ايضا باطل
واللازم ان يكون بالحركة الواحدة بالشخص تضاد حركات لا نهاية لها لان الخط المستقيم الشخصي عليه
الحركة وكل قسي غير متناهية مختلفة لا نهاية لها بالقوة واللازم بط لان ضد الواحد لا يكون واحدا
لا الغايات المستديرات وان كثرت الا ان طبيعة الاستدارة هي واحدة وهي من نوع الجهة كما ان
المستقيم وتضادها لا انا نتوقف الاستدارة المجردة لا توجد في الخارج بل الموجود منها مستدير معين

وكل ما يوصف بها في الخارج فيمكن ان يوجد هناك ما هو اولى بالمضادة لكونه ابعد من الاول وايضا تحديدها
منه والحركة المستديرة ايضا كذلك فان التضاد بين انضادهما ومبادئها وغاياتها
ويجوز ان يتفق في اطراف مشتركة من غير متناهية واما الذي يظن من ان الحركة الى التوالي اي من المغرب الى
المشرق تضاد الحركة على خلاف التوالي اي من المشرق الى المغرب كحركة الافلاك الثابتة فهو باطل لان كل واحد حاشية
منهما يفعل مثل فعل الاخر لكن في النصف الاخر من ذلك المقدار مثلا المتحركة من السرطان الى الجدي
على التوالي مسامتها الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمتحركة من السرطان الى الجدي
على خلاف التوالي مسامتها الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو والصاعدة بعكس ذلك فتفعل كل
واحد منهما مثل فعل الاخرى لكن في النصف الاخر ولما كان الفلك متشابه الاجزاء كان النصفان متساويين
في الماهية والاطراف والنهايات ايضا متساوية في الماهية فلا يكون شيء منهما سببا لتضاد الحركات قال
المحشي وفيه نظر لان هذا الدليل انما يدل على عدم التضاد بين الحركتين المستديرتين عند اختلاف
مسامتتهما كما اذا كانت احديهما في نصف من الفلك والاخرى في نصف اخر على التبادل لكن لا يدل
على عدم التضاد بينهما عند اتحاد مسامتتهما اذ لا شك في ان الحركة من السرطان الى الجدي تضاد
الحركة من الجدي الى السرطان لتضاد ما منه وما اليه الذي هو شرط في تضاد الحركات واما كون ما
منه وما اليه لا يختلفان الا بالفرض فلا يضر اذ ذلك كاف في الحركات المستديرة والا لم يصدق تحديد
الحركة عليها اصلا كما عرفت قال **المقصد التاسع** اقول الحركة ليست من مقولة الكم بل من مقولة النسبة ويعرض
لها الكمية وثلثة انواع من الانقسام احدها بحسب المسافة لان كل حركة اينية فهي واقعة في مسافة وكل مسافة
منقسمة بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى والحركة منطبقة عليها بحسب انقسامها ضرورة ان الحركة الى نصف تلك
المسافة نصف الحركة الى كلها وهذا الانقسام مختص عروضها بالحركة الاينية وثانيها انقسامها بحسب انقسام
الزمان فان كل حركة فانما تقع في زمان لانه عارض لها وهي متقدرة به وكل زمان منقسم فكل حركة منقسمة ضرورة ان
ان الحركة الواقعة في نصف ساعة مثلا نصف الحركة الواقعة في ساعة وهذا الانقسام مغاير للانقسام الذي
بعرضها بحسب المسافة اذ قد يختلفان كما في الحركة السريعة والبطيئة فانه لو اتحد مسافتهما لاختلف زمانهما
والانقسام بحسبه ولو اتحد زمانهما لاختلف مسافتهما والانقسام بحسبها وثالثها انقسامها بحسب انقسام
المتحرك لان حركة هي عرض حال في الجسم الذي يتحرك وكل جسم منقسم فتنقسم الحركة الحالة فيه ايضا لان الحال في المنقسم
منقسم بحسب انقسام محله فعلى هذا اذا تحرك الجسم تحركت اجزاؤه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء
غير القائمة بالاخر لكن ينبغي ان يعلم ان الحركة القائمة لا تخلف انقسامها بحسب انقسام المتحرك لان حركة كل جزء
في الاينية انما هي بالعرض لانها لا تفارق عن امكنتها بالكلية اذ المكان على مذهب الجمهور هو السطح
المحيط من جميع الجوانب بالمتمكن ومن البين ان كل جزء لا تفارق عن جميع ما يحيط به عند حركة الجسم بل عن
بعضه وانما تفارق عن جميعه لو عورض له انفصال واليه اشار المحشي بقوله فاذا عرض له انفصال

حصل لكل جزء حركة بالفعل اي بالحقيقة والذات وقد صرح الامام الرازي ايضا بهذا والتحقيق ان لا يكون
الحركة المكانية منقسمة بانقسام المتحرك لان الكل اذا تحرك لم يكن كل واحد من اجزائه متحركا على الاستقلال
بل هي لا محالة متصلة او مماسة والحركة تعرض مجموعها وكيف ما كانت فهي انما تفارق في مكان جزء مكان
الكل وقد دريت بما على ان المكان هو السطح ان جزء مكان الكل جزء مكان الكل جزء مكان الجزء لا
كل المكانة فهي اذن غير مفارقة امكنتها بالكلية فهي غير متحركة بالحقيقة قال **المقصد العاشر** اقول
ينقسم الحركة الى العرضية والذاتية بانواعهما وبيانه ان الشيء الذي يوصف بالحركة فاما ان يكون
الحركة حاصلة فيه بالحقيقة او لا يكون حاصلة فيه بل في شيء يقارنه فالثاني متحرك بالعرض وحركته حركة بالعرض
كالراكب السفينة والاول اما ان يكون سبب الحركة موجودا في المتحرك او يكون سبب الحركة خارجا
عن ذات المتحرك والثاني متحرك بالقسر وحركته قسرية والاول اما ان يكون لمبدأها الموجود في المتحرك شعور
بالحركة الصادرة عنه وهي الحركة الارادية او لا يكون وتلك الحركة هي الطبيعية فعلى هذا يكون الحركة النباتية
طبيعية وكذلك حركة النبض لان مبدأ الحركة بوجود النبات ولا شعور له بالحركة ولم يشترط في
الطبيعية كونها على نهج واحد او بالبساطة من الحكماء من اشترط فيرد عليهم اعتراضان وقال الفاضل
المحقق نصير الدين الطوسي في شرح الاشارات المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج واحد
وكلاهما بارادة او من غير ارادة لمبدأ الحركة على نهج واحد ومن غير ارادة هي الطبيعية وبارادة هو
القوى الفلكية ومبدأها لا على نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية
ويرد عليه حركة النبض وان اندفع حركة النبات وقد عرفت الجواب عنهما لهذا الاعتراض في
بحث الميل على ان القسمة الحاصرة للحركة السالمة عن الاعتراضات ان يقال الحركة اما ذاتية او عرضية
والذاتية اما بسيطة ارادية كحركة الفلك او طبيعية كحركة العناصر واما مركبة سواء كانت حيوانية ارادية
او غير ارادية وتسمى بالتسخيرية او كانت غير حيوانية والنباتية وعلى هذا يكون الحركة النباتية من الحركة المركبة
الغير الحيوانية وحركة النبض بالتسخيرية لكونها من الحركة المركبة الحيوانية الغير الارادية قال
المقصد الحادي عشر اقول هذا التقسيم اخر للحركة الى السريعة والبطيئة الحركة اما سريعة وهي التي
تقطع مسافة معينة في زمان هو اقل من الزمان الذي تقطع فيه الاخرى تلك المسافة بعينها
او التي تقطع من المسافة ما هو اطول في الزمان المساوي واما بطيئة وهي التي بالعكس اي تقطع مسافة
معينة في زمان اطول مما يقطعها الاخرى فيه وهي التي تقطع مسافة اقصر في الزمان المساوي واختلف
العقلاء في سبب بطؤ الحركة البطيئة فذهبت المتكلمون الى ان السبب تخلل السكنات في الحركات
البطيئة والحكماء ابطلوا ذلك بانه لو كان البطؤ بتخلل السكنات لم يحس بحركة الفرس الشديد العدو
واللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فظاهر واما بيان الملازمة فلانه اذا عدا الفرس اشد عدو
من اول طلوع الشمس الى الظهر وتقطع في ذلك الزمان خمسين فرسخا فتقطع الفلك الاعظم في ذلك الزمان

خمس فرسخا سلا فقطع قريبا من ربع مقدار فلو كان البطو بتخلل السكنات كان نسبة
السكنات المتخللة بين حركات الفرس الى حركاته كنسبة فضل الفلك الاعظم الى حركات الفرس
ولا شك ان حركات الفلك الاعظم ازيد من حركة الفرس بالف الف مرة فيكون السكنات المتخللة
بين حركات الفرس ازيد من حركاته بالف الف مرة وذلك باطل لانه لو كان كذلك لما ظهرت تلك
الحركات القليلة في خلل تلك السكنات الكثيرة والامر بالعكس لانا نشاهد حركاته ولا نحس بسكناته
اصلا والجواب منع الملازمة لان السكون عندنا عدمي ولا نحس به والحركة وجودية فلذا نحس بها واعلم
ان الدلايل الدالة على ابطال الجزء الذي لا يتجزى مما يتعلق بتلازم الحركتين السريعة والبطيئة وقد نسبته
ذكرنا المصنف موقف الجواهر جميعها يدل على ابطال هذا وسياتي جوابها في موضعه وبالجملة فكون البطو
لتخلل السكنات مبني على ثبوت الجزء وفرع من فروعه يدل صحته وبطلانا على ما ثبت الجزء قال
لصحته ومن نفاه قال ببطلانه ومن هذه الدلايل الستة انا اذا اغرزنا خشبة في الارض فلا شك انه اذا
ارتفع الشمس من افقها الشرقي وقع لتلك الخشبة المغروزة ظل الى الجانب الغربي وفرضنا كلما مثلا
لا يزال يتناقص الظل كلما ازداد ارتفاع الشمس فاذا بلغت الشمس الى غاية ارتفاعها انعدم الظل بالكلية
واذا كان كذلك فنقول اذا تحرك الشمس في الارتفاع فسح الظل ولا يتحرك انتقاصا والا لجاز ذلك
في قطعها الجزء الثاني والجزء الثالث ولساير الاجزاء حتى تبلغ الشمس الى غاية ارتفاعها ولا ينتقص من ظل
الخشبة الموزونة شي وذلك بين الفساد فتعين ان تحرك الظل انتقاصا كلما تحركت ارتفاعا واما
ان يكون حركتهما معا متساوية فيلزم ان يكون مدار كل منهما مساويا للمدار الاخر وذلك معلوم البطلان
بالضرورة لان مدار الشمس قريب من ربع الفلك ومدار الظل ذراع من الارض واما ان يكون حركة
الظل ازيد فيكون مداره اكبر وهو اولى بالبطلان واما ان يكون حركة الظل لخطاطا انقص من حركة الشمس
ارتفاعا من غير وقوف فيكون البطو لا لاجل تخلل السكنات وهو المطلوب وهذا القول في حركة الرحى بالنسبة
الى الدائرة العظيمة التي على طرفها والدائرة الصغيرة التي في وسطها وفي حركة الفرجار ذي الشعب الثالث
بالنسبة الى الدائرة العظيمة يرسمها الشعبة الخارجة والدائرة يرسمها الشعبة الداخلة وفي حركة الدولاب من
اسفل البير الى اعلاها في الزمان الذي يتحرك فيه الكلاب من وسطها الى اعلاها مع ان مسافة الاولى
ضعف مسافة الثانية كما سنفصلها في بحث الجزء واعلم ان نسبة الحركة والسكون الى الظل مجاز لانهما
من خواص الاجسام والظل عرض لانه من مراتب الاضواء وللقايل ان يمنع قوله لو جاز ان يرتفع الشمس
جزءا ولا ينتقص الظل لجاز في الجزء الثاني والثالث لحاذ الحركتين ولى بساير الاجزاء فان ذلك عندنا
جايز ولا استحالة فيه لان الحركتين مستندتان الى الله تعالى عندنا الا ان عادة الله تعالى جرت على ايجاد
الحركتين متلازمتين فيجوز ان يخلق الحركة في الشمس من غير ان ينتقص عن الظل شيا لانه فاعل مختار يفعل
ما يشاء واستدلوا ايضا على بطلان كون البطو لتخلل السكنات بان الجسم العنصري اذا تحرك

وكذ

ان الالحوق للتعقيبة

الشرح

168

حركة طبيعية او قسرية فلا شك ان مقدار الحركة من الطبيعة والقوة القسرية الموجودة فيه مستمرة
من اول المسافة الى آخرها ولذا القايل يجب ان يستمر الحركة ايضا ولا ينقطع فيكون تلك الحركة مستمرة
لا يتخلل سكون بينها وهي ابطا من الحركة الفلكية فقد وجدنا بطوءا لا يتخلل السكون وجوابه يامر
ان الحركة المستمرة مستندة الى الفاعل المختار لا الى الطبيعة والقوة القسر فيجوز ان يحرك المختار في
جزء ويسكنه في جزء آخر قال **اقول** يشبه اختلاف الحركتين في السرعة والبطو لا يوجب الاختلاف
في الماهية لان الحركة المعينة قد تكون سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة الى حركة اخرى فيختلف سرعتها
وبطوءها دون الاختلاف في ماهيتها ولانهما يقبلان الشدة والضعف الاشتداد والانتقاص والتنقص
لان كل مسافة بين مبدأ معين ومنتهى معين فانه يمكن قطعها بحركات مختلفة بالسرعة والبطو اختلافا
لا نهاية له وهو المطلوب ونقول ايضا على مذهب القايلين بعد الفصل للجنس ان الجنس الواحد من الحركة
والسكون المكانية المستقلة ينقسم الى الصاعدة والهابطة وينقسم ايضا الى السريعة والبطيئة وهما ان
العرضيان يعرضان للحركة في مرتبة واحدة لان عروضهما لها اولى وليس عروض احدهما لها بواسطة
الاخرى والجنس الواحد يستحيل ان يكون له فصلان في مرتبة واحدة والانقسام بالصعود والهبوط
انقسام بالفصول اتفاقا فلا يكون الانقسام بالسرعة والبطو انقساما بالفصول بل بالعوارض وهو
المطلوب قال **اقول** ان الاثنين ان الحركات الطبيعية ممانعة المخروق فكلما كان
المخروق اغلظ كان اشد ممانعة فيكون الحركة ابطأ كنزول الحجر الى الارض في الماء او في الهواء او في
القسرية ممانعة الطبيعة فكلما كان الجسم اكبر كانت الطبيعة فيه اكثر لان القوى الجسمانية الحالة
في موادها لاتي في مجموع الجسم من حيث هو مجموع ينقسم بانقسام محلها فكان اشد ممانعة من الجسم
الصغير وان اتحد القاسر والمخروق فيهما وقد يجتمع بل ممانعة الطبيعة ممانعة المخروق ايضا كالسهم
يرمى في الماء والهواء بقوة واحدة فان حركته في الماء تكون ابطا وقد يكون معاوقة الطبيعة اكثر
من معاوقة المخروق وقد يكون بالعكس فلذلك قد يتعادل حركة الجسم الصغير والكبير قاسر واحد
بان يحرك الكبير في مخروق قوامه ارق والصغير في مخروق قوامه اغلظ وفي الارادة ايضا ممانعة
الطبيعة وقد ينضم اليها ممانعة المخروق كمن يسبح في الماء ويسبح في الارض قال المقصد الثالث
اقول ذهب بعض الحكماء كارسطو واصحابه وبعض المعتزلة كالجبائي واشياعه الى ان
بين كل حركتين مستقيمتين يختلفان كالصاعدة والهابطة واتصلت احدهما بالاخرى
سكونا وان كل حركة مستقيمة فهي منتهية الى السكون فانها لا تذهب الى غير النهاية اذ لو ذهبت
على استقامتها الى غير النهاية يلزم عدم تناهي الابعاد وهو ممتنع فاما ان يكون يرجع او ينعطف
وعلى التقادير يلزم انتهاؤها الى السكون اما على تقدير السكون فظاهر واما على تقدير الرجوع والانعطاف
فلوجوب تخلل السكون بين حركتين مستقيمتين يختلفان اذا اتصلتا وذهب من الحكماء

ن

عشر

اه سنه
ان نهاية التنقص نقص النقص فيسلك الى البعيد فيه الى
والمستقيم يرجع الى ان الحركة بها العطف الاولى
فتحصل ولا والحركة بالتحرك عند النظر
اختلاف الحركة

افلاطون واتباعه ومن المعتزلة غير الجبائي الى نفي هذا السكون وسلك من النافين في اثبات
هذا المطلوب ومنعه طريقا مخصوصا اما الطريق الذي سلكه الحكماء في اثباته فهو ان الحركات
المختلفة لقاصد ودفى المسافة منتهى اليها والتحرك الى حد من تلك الحدود انما يكون واصلا اليه
في الآن اذ الوصول آني لانه لو كان زمانيا فنصف الزمان الذي يقع الوصول فيه ان حصل الوصول
لم يكن حصوله في كل ذلك الزمان بل في نصفه وان لم يحصل لم يكن ما فرضناه زمان الوصول هف ثم انه
جاوز ذلك الحد صار مفارقا له او مباينا او لا واصلا او لا مماسا ما شئت فسمه والمفارقة والمباينة
واللاوصول ايضا آني لما مر فلا يخ اما ان يكون آن الوصول غير آن اللاوصول وسوح والا لزم
ان يكون واصلا اليه مفارقا في آن واحد وعيره واما ان يتخلل بين الآنين زمان او لا فان لم يتخلل
يلزم تتالي الآنات وسوح اذ لو اجتمع آنات يحصل منها امتداد والامتداد الزماني منطبق على الحركة والمسافة
فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى وان تخلل بينهما زمان فهو زمان السكون لان المتحرك في ذلك الزمان
لا يتحرك الى ذلك الحد لحصول الوصول اليه ولا عنه لعدم شروعه في المفارقة بعد وهذا الدليل ضعيف
اما اولا فلانتقاضه بكلام كرة مستقيمة لان المتحرك اذا وصل الى كل حد من الحدود الواقعة في المسافة
مفروضة كانت او بالفعل بان كان اجزاؤها منضودة على التماس ثم فارقه الى الحد الآخر كما اذا فرضنا
كرة على دولاب دائر فوقها سطح بسيط بحيث تماسها عند الصعود فانها تماس ذلك السطح بنقطة
ثم تصدر لا محالة فيكون كل من المماسة والوصول والمفارقة آنيا فيلزم ان يحصل بين الآنين سكون
ولو جاز ذلك لجاز ان يكون البطؤ لتخلل السكنات وانتم لا تقولون به واما ثانيا فلما ذكره ابن سينا في
الشفاء من ان المباينة والمفارقة بين حركة المتحرك عن حد الوصول وهيهنا انه آن يتبع ابتداء
الرجوع وان صدق على المتحرك الراجع انه مفارق فان عنوان المباينة الاولى فلا يلزم التغاير بين
الآنين لجواز ان يكون هذا الآن بعينه آن الوصول الذي هو انتهاء الذهاب حتى يكون هذا الآن
فصلا مشتركا بين زماني الحركتين اي زمان الذهاب وزمان الرجوع فان نسبة الآن الى الزمان ن
كنسبة النقطة الى الخط في كونه عارضا للزمان وكونه فصلا مشتركا بين الزمانين كما ان النقطة كذلك
بالنسبة الى الخط وان عنوانا ان المباينة الثاني سلمنا التغاير بين الآنين ويكون بين الآنين زمان
لكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة تقع حد الوصول وبين
الموضع المباين لذلك الحد ولذلك قيد ابن سينا هذا الدليل بالمثلين كما اورده المص وبيانه ان
الحركة الواصلة الى المنتهى ووصولها الى كا مر ولا بد لها من ميل موجب له لما عرفت انه يمتنع حركة الجسم
العديم الميل وذلك الموجود في آن الوصول لانه علة الوصول والعلة يجب ان تكون باقية مع بقاء
المعلول وهذا هو المراد بقول المص فكذلك الميل الموجب له ولا مرية ان الميل الحاصل في الآن لانه
مستمر من ابتداء الحركة الى انتهائها وان كان حدوثها في آن ولانه لا يبقى الدكون الوصول واللاوصول ل

آنى

169

آنى ثم يتسديها بالميل فاتدم ثم انها اذا رجعت من المنتهى فرجوعها ايضا انى لزم ما ولا بد له
ن من ميل موجب له لما عرفت وهذا الميل غير الميل الاول لان حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفتان
ويستحيل حصول الحركتين المختلفتين عن ميل واحد وآن الوصول غير آن الرجوع والا لزم اجتماع
الميلين في آن واحد وان لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات وان كان بينهما زمان ففي ذلك
ل الزمان لا ميل فيه لانه لو وجد لكان اما متوجها الى ذلك الحد فلا يكون واصلا اليه وقد فرضنا الوصو
الوصول اليه هف واما ان يكون مبدا عنه فيكون زايل الوصول وهو بعد لم يزل وصوله هف فثبت
انه لا ميل فيه فلا يكون حركة فيه لامتناع الحركة بلا ميل فيكون ساكنا وهو المط واجيب عنه اولا
بانكم ان اردتم بالآن الذي فيه الوصول او الرجوع طرفا من الزمان لا ينقسم لا كسرا ولا قطعا
ولا وهما ولا فرضا فلا نم ان الوصول واللاوصول والميل انية لان الآن بهذا المعنى لمنع وجوده
في الاعيان لاستلزامه امكان الجزء الذي لا يتجزى فكيف يكون منع الامور انية بهذا المعنى
وان اردتم بالآن جزءا من الزمان لا ينقسم بالفعل ويمكن انقسامه بالوهم والفرض سلمنا انها انية
ن بهذا المعنى ولكن لا نم ان آن الوصول غير آن الرجوع لجواز اتحادهما بان يصدقا على جزء من الزمان
موجود مشترك بين زمان الذهاب وذهاب الرجوع فوله ان الوصول غير آن الرجوع قلنا
الغيرية على هذا التقدير لجواز ان يوجدان في زمان قصير يكون احد طرفيه فرضا منتهى لزمان
الذهاب وطرفه الاخر فرضا مبدا لزمان الرجوع والى هذا الجواب اشار المص في مختصر حكمة العين
ل بقوله والآن موهوم او يجعلهما اي الوصول والرجوع في زمان ينقسم وهما فان قلت ان الوصول
بهذا المعنى يجب ان يكون مغايرا لآن الرجوع والا لزم اجتماع الميلين المختلفين في زمان
استحالته واحد لا ينقسم بالفعل وسوح فيمتنع تتالي الآنات بهذا المعنى ولا يلزم منه وجود الجزء
الذي لا يتجزى ثانيا بانكم ان عنيتم بقولكم فكذلك الميل الموجب له ان الميل علة موجبة للوصول
بنوعه لانه آلة للطبيعة في الوصول فكيف يكون علة له وان عنيتم انه علة معدة للوصول فمسلم
المعلقة ص ولكن لا يلزم وجوده في آن الوصول اذ لا يجب اجتماع العلة مع المعلول هذا مع ان هذا الدليل
على تقدير تمامه لا يمشي في حركة الكرة والكيف فان الحركة التي فيهما غنية عن الميل واما الطريق الذي
سلكه الجبائي واتباعه في اثبات السكون بين الحركة التصاعدية والهابطة مما ترى في حث
الاعتماد من الكيفيات المحسوسة وسواء الاعتماد والجلب غالب في اول الامر على الاعتماد
اللازم نبا على ان الحادث اقوى من الباقي كما نشاهد ممن تحرك حجرا فتلام انه لا يزال يضعف
لمصادمات الهواء المخروق حتى ينتهي الى حد المعادلة اذ ينقطع الاثر اللازم من العلوية الى
الغالبية ودفعه من غير مهلة تعادل فهناك يجب السكون اذ لو تحرك بالقسر او بالطبيعة لزم
الترجيح بلا مرجح لتساويهما ثم تضعف المجلب ويستعمل اللازم فينزل الحجر وانت قد عرفت

ان هذا لا يوافق مذهبه لانه لا يقول بتوليد الاعتماد للحركة ولا للسكون على انه لا يعم في جميع الحركات
المتضادة فانا اذا حركنا في سافة بكيفيتنا الانعطاف عنهما من غير تخلل سكون وهذا الدليل لا يدل على ابطال
هذا التقرير ابو الرشيد السكون بين الحركتين من الزمنين واما تقرير ابو الرشيد من الزمنين بما المنكرون له
من الحكما اولا لو وجب السكون بين الحركتين فاذا صعد الخردل ووسط الجبل اذا عارضهما في سلكهما ملاقيا
سقف الجدول اولا لم يرجع وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل وهو مستبعد جدا
واجيب عنه بان مجرد الاستبعاد لا يمنع سياق البرهان اليقيني ثم يستحيل العقول وبان الخردل لا
يصادم الجبل انما يصادم الهواء الذي يرفعه الجبل فيسكن بمصادمته فاذا لقيها الجبل يحرك ثانيا
قالوا ثانيا ان الحجر الصاعد اذا نزل لو وجب السكون بين حركته لكان سكونه في الهواء اما طبيعيا او قسريا وكلاهما
سيف واجيب عنه بانه قسري لان تعادل الميلين يقتضي السكون وان كان كل منهما عند رقيه يقتضي الحركة
ثانيا ان الحجر لو نزل بين حركة الصاعد والهابط فذلك انما يكون عند تساوي القوة الطبيعية
والقوة القسرية بسبب ضعف القسرية بمصادمة الهواء المخروق وذلك انما يكون في حالة
الحركة واما عند السكون لا يكون مصادمة فيجب ان يبقى الحجر ساكنا ولا يعود الا اذا دفعه دافع
من فوق وهو سيف بالاتفاق واجيب عنه بانا لا نم انتفاء الدافع فان الهواء يملك
اجزاءه المتحالفة الى الانضمام يضعفه بضغط فيغلب القوة الطبيعية وتزول السكون وقال
المنكرون من المعتزلة المولد للسكون هو الاعتماد وسكون الحجر في الهواء لو وجب الاعتماد اللازم
لانتفاء الحركة النازلة ولا للجبل ولانتفائه الحركة الصاعدة فلا سكون فيه ويلتمس ان يجب
عنه بانا لا نم ان المولد للسكون هو الاعتماد بل المولد للحركة والسكون الحركة على ما مر في بحث الاعتماد
فالحركة الصاعدة يولد سكونا بشرط تعادل الاعتمادين والحركة الهابطة بشرط علية الاعتماد
اللازم قال المرصد الخامس وهو اخر المراصد من موقف الاعراض اقول المرصد الخامس من موقف الاعراض
في الاعراض النسبية وفيه مقاصد المقصد الاول في اقسام الاضافة التي هي المقولة اعلم الاضافة فيه
ان لفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على معنيين احدهما الماهية المعقولة بالقياس الى الغير
ولا حقيقة لها الا ذلك اي حقيقتها انما هي نسبة تعقل بالقياس الى الغير ولا خصوصية لها الا ذلك
سوى المعقولية بالقياس الى الغير يشمل جميع اقسام النسب وتخصيصها الغير بالنسبة بقرينة
ما مر في المرصد الاول من هذا الموقف يخرج سائر اقسام النسب سوى الاضافة وقوله لا حقيقة
لها الا ذلك يخرج المضاف المشهوري والاضافة بهذا المعنى هي التي تعد من المقولات وتسمى
مضافا حقيقيا لكون حقيقتها بمعنى الاضافة بهذا المعنى وثانيهما الامر الذي عرضت هذه الاضافة
له وصح كذات الاب المعروضة للابوة وهو خارج عن عرضها وثالثها المجموع هذين الامرين اي
المعروض مع العارض كذات الاب مع الابوة وهذا ليس من المقولة والا لزم عدم انحصار

المقولات وكل من هذين المعنيين يسمى مضافا مشهوريا ولما كان الوقوف في اول الامر على المركبات
اسهل من الوقوف على بسائطها المنحلة هي اليها لا جرم ان الحكماء يتكلمون في باب الاضافة عن
نفس الاضافة التي هي المقولات وعن الثالث ويعرفون المضاف تعريفا يشملهما حيث
يقولون المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس الى الغير ثم يقسمون هذا الى قسمين احدهما ان يكون
له ماهية وراء هذه المعقولية وهي كونه انسانا او فرسا او غيرهما والاخر ان لا يكون له ماهية وراء تلك
المعقولية كالابوة فانه ليس لها ماهية الا النسبة المتكررة فيتميز الحقيقي عن المشهوري بانه لا ماهية
له سوى النسبة المتكررة والمشهوري منه بان له حقيقة سواها وينبغي ان تعلم ان قولهم المضاف
ما يعقل ماهيته بالقياس الى الغير ليس معناه انه ليس ما يستلزم تعقله تعقل الغير والا لكان جميع الملزومات
البينة اللوازم من باب المضاف لاستلزام تعقلها تعقل الغير والا لكان جميع الملزومات البينة
اللوازم من باب المضاف لاستلزام تعقلها تعقل لوازمها البينة بل معناه انه يدخل في
حقيقته تعقل الغير اي لا يتم تعقل ماهيتها الا بتعقل شيء خارج عنها كالابوة فان حقيقتها تعقل
نسبة مع نسبة اخرى تتوقف عليه والاب مع الاضافة فان من حقيقته تعقل السنين وعلى
هذا يخرج الملزومات لانها تعقل ماهيتها مستقلة وتعقلها بالذات على لوازمها ويمتنع كون المضايف
كذلك ونظير ما قررنا انه لو كان ان الملزومات البينة اللوازم كذلك بدليل قوله فان اللوازم ثم
البينة كذلك لكان اظهر الا انه حمل ذلك اشارة الى ان تعقل الغير قوله المقصد الثاني اقول
المقصد الثاني في خواص المتضايفين وهي اثنان فالاول التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن
والخارج فكلما وجد احدهما في الذهن او الخارج وجد الاخر فيه وكلما عدم احدهما في الذهن او الخارج
عدم الاخر فيه ونقضت هذه الخاصة بالمتقدم والمتأخر لانهما متضايفان فان كلا منهما انما يعقل بالقياس
الى الاخر فيكونان متضايفين مع انهما لا يوجدان معا واجيب عنه بان المضاف الحقيقي منهما
اعني التقدم والتأخر ليس موجودا في الخارج انما وجوده في الذهن فهما متكافئان في الوجود
الذهني وفي العدم الخارجي والذهني وانما قلنا انه ليس موجودا في الخارج لان الحكماء وان قالوا
بوجود النسب في الخارج لكن صرحوا بان النسبتين المتضايفتين انما يجوز وجودهما في الخارج
اذا جاز ان يوجد موصوفاهما كفوقية السماء وتحتية الارض فانهما يوجدان في الخارج لان السماء
والارض يوجدان معا فيه والتقدم والتأخر الزمانيان ليسا كذلك واذا لم يوجد المضاف الحقيقي
فيهما لم يوجد في الخارج الثاني من المشهوري منهما ايضا اي المركب لاستلزام انتفاء الجزء انتفاء الكل
واما الاول من المشهوري منهما وهو موصوف التقدم والتأخر فليسا من باب الاضافة فلا يرد النقض
بعدم تكافؤهما اذ يجوز الانفكاك في الاول من المشهوري ولا اشتراط فيه التكافؤ في الوجود والعدم لجواز
الانفكاك بين المالك والمملوك في الوجود وكذا بين الابن والاب الثاني وجوب التكافؤ في النسبة

الى انعكاس كل واحد من المضافين على الآخر ومعنى الانعكاس ان يحكم باضافة كل واحد منهما الى
صاحبه من حيث كان مضافا اليه كما يقال الاب اب الابن يقال الابن ابن الاب وكما يقال المولى
مولى العبد يقال للعبد عبد المولى وانما اعتبرنا الحيثية لانه اذا اضيفت احدهما الى صاحبه لا من حيث
هو مضاف لم يجب هذا الانعكاس مثلا اذا وقعت اضافة الاب الى الابن لا من حيث هو ابن بل
من حيث هو انسان فقيل الاب ابو انسان لم ينعكس الاضافة ولم يصر الانسان مضافا الى الاب
فلا يقال الانسان انسان الاب وقد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس في المضافين وطريق معرفته
ان يجمع اوصاف الشيء باسرها وينظر في تلك الاوصاف فاي وصف اذا وضعته ورفعت
غيره لم تبق الاضافة فهو الوصف الذي اليه الاضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس مثلا اذا رفعت
من الابن كونه حيوانا او انسانا او ناطقا او ما شئت من الاوصاف واثبت كونه ابنا
بقيت اضافة الاب اليه وان رفعت عنه كونه ابنا واثبت له سائر اوصافه لم تبق الاضافة
فعلنا ان الاضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس انما هي بين الابوة والبنوة ورعاية قاعدة
الانعكاس فيما اذا لم يكن لاحد المضافين لفظ موضوع له بما هو مضاف كالجناح فانه جناح
للطير وليس الطير طيرا للجناح فاذا عبرت عنه بلفظ دال على النسبة سهل عليك حينئذ رعايتها
كما اذا عبرت عن الطير بذي الجناح كما يقال الجناح على ذي الجناح بنوع تعقل ذي الجناح مضافا
على الجناح ويظهر التعاكس واعلم ان هذا الانعكاس منه ما لا يحتاج الى حرف النسبة وذلك
اذا كان للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع كالعظيم والصغير ومنه ما يحتاج الى ذلك وهو قسمان العدد
لانه اما ان يتساوى حرف النسبة في الجانبين كما يقال عبد للمولى والمولى مولى للعبد واما ان لا يتساوى
كما يقال العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم قوله المقصد الثالث اقول المقصد الثالث في
كيفية الاضافة لما لم يكن للاضافة وجود منفرد مستقل بنفسه بل يكون وجودها امرا لاحقا للاشياء
كان تحصلها وتعينها بحصول هذا الملحوق وتعينه ونعني بذلك ان تحصلها على وجهين احدهما ان يوجد
الملحوق والاضافة معا وليس ذلك هو المقولة بل هو عروضها والثاني ان يوجد الاضافة مقترنا
بما ذلك الملحوق الخاص المثل وهذا شيء واحد مقيد لا شيء مع قيده فان المشابهة هي موافقة في الكيفية
والموافقة الكيفية غير الكيف الموافق وكذا المساواة هي موافقة في الكمية وهي غير الكم الموافق وهذا نوع
الاضافة وتحصيلها فالموافقة من حيث انها في الكيف نوع مخصوص من الاضافة واما الكيف الموافق
فليس نوعا منها اذا عرفت هذا فاعلم ان الاضافة اذا كانت في احد الطرفين مطلقة كانت في
الطرف الآخر مطلقة لان الاطلاق نقيض التحصيل ونقيض اللازم ملزوم لنقيض الملزوم مثاله انا اذا وجدنا
ضعفا عدديا على الاطلاق فهو بازاء النصف العددي على الاطلاق واذا حصلنا الضعف المطلق بحصل
كونه لعدد معين صار الجانب الآخر وهو النصف ايضا محصلا فاذا تحصلت ضعفية الاربعة تحصلت

نصفيه

نصفيه الاثنين فظهر ان تحصل الاضافة في احد الطرفين مستلزم لتحصيلها في الطرف الآخر لكن تحصل موضوع
الاضافة في احد الطرفين لا يستلزم تحصل المضاف المقابل له فان الراسية اضافة عارضة للعضو
بالقياس الى ذي الراس فاذا حصلنا ذلك العضو من حيث هو جوهر معين حتى صار هذا
العضو والراس لا يستلزم فيه تحصل الشخص الذي له ذلك الراس والعضو اذ لا يلزم من العلم بهذا
العضو العلم بالشخص المعين له ذلك العضو قوله المقصد الرابع اقول المقصد الرابع في
تقسيم الاضافة وذلك من وجوه الاول الاضافة ينقسم الى ما هو متفق في الطرفين كالمساواة والمماسة
والى ما هو مختلف فيها كالابوة والبنوة والضعفية والنصفية والتخالف قد يكون اختلافه محدودا
كالاقلية كالضعفية والنصفية وقد لا يكون اختلافه محدودا كالاضافية والاكثرية الثاني انه يعرض الاضافة
للمضاف قد تتوقف على وجود صفة حقيقية في الطرفين كالعشق فانه يعرض العاشق بمبدأ ادراكية
فيه هي مبدأ الاضافة واما يعرض المعشوق بهيئة مستحسنة فيه مدركة صار لاجلها معشوقا للعاشق
وقد يتوقف على وجود صفة حقيقية في احد الطرفين دون الآخر كالعالمية فان في العالم صفة حقيقية
لاجلها صار مضافا الى المعلوم وهي العلم وليس في المعلوم صفة حقيقية لاجلها صار معلوما والا
يلزم ان يكون للمعدوم صفة حقيقية لكونه معلوما وهو ممتنع وقد لا يتوقف عروضه على صفة في شيء
من المضاف اصلا كالتيامن والتياسر فانه ليس في التيامن صفة حقيقية لاجلها صار متيامنا
بان المعادلة وكذلك المتياسر الثالث قال ابن سينا تكاد الاضافة تنحصر في اقسام هي المعادلة التي
بالزيادة واما في الكم فهو اما مرو اما في القوة كالغالب والقاهر والمانع من الفعل والانفعال كالاب
والابن والقاطع والمنقطع والكاسر والمنكسر وفي المحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس و
الخبر والمخبر عنه فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس والخبر يحاكي هيئة المخبر
عنه والاتحاد كالمجاورة والمشابهة والمساواة الرابع الاضافة تعرض المقولات كلها فللجوهر
كالاب والابن وللكم المتصل كالصغير والكبير والمنفصل كالكثير والقليل والكيف كالاحر والابرد
وللمضاف كالاقرب والابعد والاين كالاعلى والاسفل والمتى كالاقدم والاحدث وللوضع كالاشد
انتصابا وانحناء والملك كالاكسي والفعل كالاقطع والاجزم وللانفعال كالاشد تسخنا وتقطعا و
هذا البحث وان كان خارجا عن الفن ذكرناه لئلا يخلو شيء من ابحاث الكتاب الخامس ان كل واحد
من المضافين قد يكون له اسم اي وضع لفظ لكل مضاف بما هو مضاف فلا يحتاج الى حرف النسبة
كالعظيم والصغير وقد يكون لاحدهما اسم دون الآخر اي وضع لفظ لاحد المضافين بما هو مضاف فلا يحتاج
الى حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يكون لاحد ولم يوضع للآخر كذلك لفظ فيحتاج الى حرف النسبة كالجناح
وذي الجناح وقد لا يكون لشيء منهما اسم اي لم يوضع لشيء منهما اسم بما هو مضاف فيحتاج كل منهما في الاضافة
الى حرف النسبة السادس ان المضاف المشهوري هو ما يدل على الاضافة مع عروضها لذلك

بالتضمن على ما للمعروض من الاضافة فقد يكون لكل من المتضايفين اسم دال بالتضمن على ما له من الاضافة كالاب
والابن فان الاب يدل بالتضمن على الابوة لانه موضوع لذات له الابوة والابن يدل بالتضمن على البنوة لانه
موضوع لذات له البنوة وقد يكون لاحدهما اسم دال على ما له من الاضافة دون الاخر وهو قسمان لان الاخر ى
يدل اسمه بالتضمن على ما له من الاضافة واما المضاف كالجناح فانه مضاف الى ذى الجناح ولفظ الجناح يدل
بالتضمن على ما له من الاضافة واما ذو الجناح فانما يدل على ما له من الاضافة بلفظ ذو واما المضاف اليه كالمعلوم
فانه المضاف اليه كالمعلوم ولفظ المعلوم يدل بالتضمن على ما له من الاضافة واما العلم وهو المضاف فانه
يدل على ما له من الاضافة بحرف يقترن به وهو الباء يقال هذا علم بالمعلوم قال المقصد الخامس امور
قال الحكماء التقدم على خمسة اوجه الاول التقدم بالعلية كتقدم المضي على الضوء وتقدم حركة الاصبع على حركة
الخاتم فان العقل يقضي بانه وجد المضي فوجد الضوء وتحرك الاصبع فتحرك الخاتم من غير عكس وهذا التقدم ليس زمان م
بالزمان لانهما معا في الزمان اذ في حركة الاصبع ان بقي الخاتم في حيزه لزم تداخل الجسم وهو ممتنع ولا بالشرف
والرتبة اذ لا يجب كون المتقدم والمتاخر فيهما بالزمان وههنا يجب ولا بالذات كما في تقدم الواحد
على الاثنين اذ لا يتم فيه ذات المتاخر الا بالمجموع ذاتين ذات المتاخر مع شيء اخر وحركة الاصبع ههنا ذات
منفصلة عن حركة الخاتم وهي باقية في نفسها لان وجود المتقدم في نفسه فاوجب وجود المتاخر الثاني التقدم
بالذات والطبع وهو الذي لا يتم وجود المتاخر الا بالمتقدم ويتم المتقدم بدون المتاخر وبالجملة تقدم ما يمنع
بعدم الشيء ولا يجب بوجوده وجوده كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا
الواحد وذاك الواحد ولا يتم ذات الاثنان الواحدين سواء فرضنا وجود الاثنين ام لا لان ذلك حكم له في
نفسه باعتبار ذاته وحقيقته بخلاف التقدم بالعلية فان ذلك حكم باعتبار الوجود لا باعتبار المهية الثالث
التقدم بالزمان وهو ان يوجد المتقدم في زمان لم يصحبه ذلك الزمان ويجيء زمان اخر يوجد فيه المتاخر
كتقدم الاب على الابن اذ حصل الاب في زمان والابن في زمان بعده وكتقدم موسى على عيسى فانه بالزمان
ليس لذات المتقدم والمتاخر من عوارضه غير الزمان فيكون مغاير الاولين مغايرة بينة الرابع التقدم بالشرف
وهو ان يختص المتقدم بفضيلة لا يكون في المتاخر كتقدم ابي بكر على عمر رض الخامس التقدم بالرتبة وهو ان يكون
المتقدم اقرب من مبدأ معين والترتيب اما عقلي بان يقتضي العقل وقوع كل في مرتبته ولا يتصور خلافه
كما في ترتب الاجناس بعضها فوق بعض والانواع الاضافية بعضها تحت بعض واما وضعي يتصور وقوع المتقدم نطق يكون
في مرتبة المتاخر وبالعكس وهو ما بحسب المكان كما في صفوف المسجد فانه يمكن ان يتقدم الصف الاخر ويتاخر
الصف الاول ويختلف ذلك اي التقدم بالرتبة فانك ان جعلت المبدأ هو الجنس العالي كان الجسم متقدما
والحيوان متاخرا وان جعلت المبدأ الجنس السافل كان الحيوان متقدما والجسم متاخرا وكذا ان جعلت المحراب هو
الاول كان الصف الاقرب منه هو المتقدم وان جعلت الباب الذي في مقابلته هو المبدأ كان الاقرب من الباب
هو المتقدم وقال المتكلمون هنا نوع اخر من التقدم غير هذه الخمسة كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس

بالعلية

بالعلية ولا بالذات لان من شرطهما اجتماع المتقدم مع المتاخر ويمتنع اجتماع اجزاء الزمان
ولا بالشرف والرتبة لتشابه اجزائه ولا بالزمان والا كان للزمان المتقدم زمان اخر وهو ايضا
متقدم فيكون في زمان فيكون كل زمان في زمان لا الى النهاية وهو ممتنع لان مجموع تلك الازمنة
اسمها متقدم على بعضها فيكون زمان ح وهو خارج عنه لكونه ظرفا له وداخل فيه لكونه واحدا من تلك
الازمنة واجيب عنه بوجوه احدها وهو ما ذكره الامام الرازي في الملخص انه مندرج تحت التقدم
الزماني ولا يلزم تسلسل الازمنة على وجه يمتنع ذلك لان التقدم الزماني يطلق على معنيين احدهما
ان مع المتقدم في زمان يتقدم على الزمان الذي يقع فيه المتاخر فلو كان لاجزاء الزمان تقدم
بهذا المعنى لزم ان يكون الزمان في زمان ويلزم التسلسل على سبيل التساوق وهو ممتنع لما ذكرتم
ولا نريد بتقدم الزمان الا هذا المعنى وثانيهما ان يدخل المتقدم في الوجود قبل المتاخر من غير ان
يكونا في الزمان واللازم على هذا التقدير لو حصل كان هو التسلسل على سبيل التعاقب اي
يكون دخول جزء في الوجود قبل دخول جزء اخر في الوجود قبل ذلك الجزء لا الى نهاية وليس يمتنع
لعدم اجتماع الزمان في الوجود والحاصل ان التقدم الزماني ان عرض لغير الزمان كان عروضه
له لتقدم زمان اخر كما ان القسمة يعرض لغير الكم بواسطة الكم ويعرض له لذاته لا لكم اخر وهكذا
كل ما يعرض لغيره بواسطة امر فعروضه لذلك الامر او عروض الواسطة لذلك الغير لذاته
لا لواسطة قال الامدي وعليك باعتبار هذا القسم اي السادس من التقدم واعتباره فانه
مما به احل عظيم وعليه مدار اكثر الكلام بين الطائفتين في حدوث العالم كما ستعرفه وثانيها
وهو ما ذكره شارح التلويحات انه مندرج تحت التقدم بالطبع لان الزمان مقدار حركة الفلك
الاعظم وتقدم جزء منها مفروض على جزء اخر منها مفروض انما هو بالطبع فانه لولا تحرك من آ الى ب
ما صح ان يتحرك من ب الى ج اذ كيف تحرك جسم الى ما لم يصل اليه فكذا مقدار هذه الحركة وهو الزمان
الذي لا يزيد عليها في الاعيان واعلم ان تقدم اجزاء الزمان امر فرضي لا حقيقي لان الزمان
وكذا الحركة الدورية شيء واحد لا جزء له الا بالفرض وثالثها انه مندرج تحت التقدم الرتبي العقلي كما
في الاجناس والانواع واعلم انه وان ابدع هذا النوع لكن لم يوجد برهان على حصر التقدم
في الاقسام الخمسة وقد تكلف المتاخرون لها وجها في ذلك وهو ان التقدم اما ان يكون حقيقيا او
اعتباريا فان كان الاول فلا بد فيه من توقف للمتاخر على المتقدم من غير عكس فلا بد من التوقف
اما بحسب الذات بان لا يتم ذات المتاخر الا بذات المتقدم سواء عرض لها وصف ام لا وهو التقدم
بالذات واما بحسب الوصف بان يتوقف وصف المتاخر على وصف المتقدم لا ذاته فان اشترط وجود
المتاخر مع ذلك بطلان العدم على وصف المتقدم فهو التقدم الزماني والا فهو التقدم العلي وان
كان الثاني فلا بد فيه من مبدأ يعتبر اليه نسبة المتقدم والمتاخر في ذلك المبدأ فان كان لا فهو التقدم

السرني والا فهو التقدم الرتبي وقد يقال ان تعريف اندراج التقدم الزماني مطلقا تحت التقدم علما صح
الحسي ليس كما ينبغي لان القسم الاول من التقدم الزماني وهو ان يتبع المتقدم في زمان متقدم على
زمان يتبع فيه المتاخر ليس التقدم فيه بالحقيقة للمتقدم بل للاجزاء الزمان الملحوظة واذا قيل موسى
اقدم من عيسى فمعناه ان زمان موسى اقدم من زمان عيسى فالتقدم الحسي بين الزمانين لا بين
الشخصين اللهم الا ان يقال يجوز ان يكون بين المقسم والقسم عموم وخصوص من وجه وسل الاول
عنهم وجها آخر وهو ان المتقدم اما ان يتوقف المتاخر عليه ام لا فان توقف فالمتقدم اما ان يكون
علة للمتاخر اولا فالاول المتقدم بالعلية والثاني بالطبع وان لم يتوقف فتقدم المتقدم اما ان يكون
بالنظر الى كمال له وهو المتقدم بالشرف اولا فاما ان يكون تقدمه بالنظر الى كمال مبدا محدود ام لا فالاول
المتقدم بالرتبة والثاني هو المتقدم بالزمان وهو الا سيد القطع لان القسم الاخير فيه تسامح واعلم ان اطلاق
لفظ التقدم على المتقدم بالذات والعلة حقيقة وعلى الثلاثة الباقية مجاز لان الشخص المتقدم
بالزمان يكون زمانه اقدم لا ذاته والمتقدم بالشرف يرجع الى التقدم الزماني لان صاحب الفضيلة ربما يكثر
مستعدا في الشروع في الامور اول التقدم الرتبي لانه ربما تقدم في المراتب والمتقدم بالرتبة يرجع
ايضا الى التقدم الزماني لان معناه ان زمان الوصول اليه قبل زمان الوصول الى المتاخر الرتبي
فمعنى هذا اطلاق التقدم والتاخر على الخمسة ليس بالتواطؤ ولا بالتشكيك بل بمجرد الاشتراك
او بجواز اطلاق اللفظ قوله سيما ان الاول اقول من يوهم مما قدمنا انه لكان له نهج يتيقظ
بتنبيه لما ذكرت احدهما الاجزاء المفروضة للزمان بعضها متقدم بالضرورة فان اعتبرت اجزاء الماضي
فمراده ان كل جزء منه هو ابعد من الحال متقدم على ما هو الاقرب من الحال وان اعتبرت
اجزاء المستقبل فمراده ان كل جزء منه اقرب من الحال هو متقدم على ما هو ابعد منه وان اعتبرت
بين الماضي والمستقبل فقال بعضهم الماضي متقدم على المستقبل نظرا الى ذاتيهما وقال الاخرون
المستقبل متقدم نظرا الى عارضيهما فان كل جزء من اجزاء الزمان يكون اولا استقبالا ثم يصير حالا
ثم يصير ماضيا وعروض المستقبل لكل جزء قبل عروض الماضي له وثانيهما ان اقسامها مشتركة
في امر واحد وهو ان المتقدم هو الذي لا يوجد للمتاخر المعنى المعتبر في التقدم والتاخر الا وقد وجد للمتقدم
معنى زائد ففي الذاتي كونه مستقلا وفي العلي كونه موجدا وفي الزماني كونه مضى له زمان اكثر ولم يمض
للمتاخر مثل ذلك وفي الشرفي زيادة كمال وفي الرتبي قرب الوصول اليه من المبدا ومما عدت
من اقسام التقدم والتاخر بعض اقسام المعية ايضا لان الشيئين ما ذكرنا من معاني الزمان والمكان
بالكلية لا يصدق عليه المعية الزمانية لكونه غير زماني وقد يكون من معاني الزمنيين يكونان اصلا من كونهما
متعينين وقد يكونان معا بالتقدم بالشرف كعالمين متساويين في العلم وقد يكونان معا في التقدم بحسب
بالطبع كمتقدمي جزئين لحقيقة واحدة عليها وقد يكونان معا في التقدم الكلية لكن لا بالنسبة الى الحلول فيه

تشخص

شخصيين كتقدم النار على الحرارة الصادرة منها وكتقدم الحركة على الحرارة الصادرة منها
قوله الموقف الرابع في الجواهر اقول لما فرغ من الاعراض شرع في موقف الجواهر
وهو يشتمل على مقدمة ومراصد اما المقدمة ففي تعريف الجوهر وتقسيمه اما تعريفه فقد علم
في الموقف الثاني من تقسيم المعلوم ان تعريفه عند الحكماء هو الموجود لا في موضوع وعند
المتكلمين هو المتحيز بالذات وقد علم من تعريف العرض في الموقف الثالث ان تعريفه عند الحكماء
ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وهذا التعريف اولى من تعريفهم المعلوم في
التسمية لانه لا يلزم على ذلك كون الباري تعالى جوهرا اللهم الا ان يقولوا نعني بالموجود
ما وجوده زائد على ماهيته ووجود الباري ليس كذلك زائدا على ماهيته عندنا ويلزم ان لا يكون
الجواهر الكلية جواهر لكونها موجودة في الموضوع اذا كانت في الاذهان اللهم الا ان يعتبر الحيثية
وعندنا موجود متحيز بالذات وعند المعتزلة ما لو وجد لكان قائما بنفسه واما تقسيمه فقال
الحكماء الجوهر ينقسم الى خمسة لانه ان كان محلا لجوهر آخر فهو الهيولى والا فان كان حالا فيه فهو الصورة
والا فان كان مركبا منهما فهو الجسم والا فان تعلق بالجسم تعلق التصرف والتدبير فهو النفس
والا فهو العقل لان تعلقه بالجسم انما هو بالاتحاد وهذا انما يتم لو انحصر جزء الجسم في الحال والمحل وهو
ممنوع لجواز ان لا يكون حالا ومحلا كما تقول بتالف الاجسام من الجواهر الافراد وجاز حلول الجوهر
في غيره وامتنع تركب غير الجسم من جزئين احدهما حال في الآخر والكل ممنوع عندنا ويمكن ان يورد
الحصر على وجه لا يرد عليه ما ذكرنا وهو ان يقال الجوهر اما ان يكون تمام الماهية للجسم او داخلا فيها
او خارجا عنها والاول الجسم والثاني اما ان يكون الجسم حاصلا معه بالقوة فهو الهيولى او بان كان
حاصلا معه بالفعل فهو الصورة والثالث ان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف فهو
النفس والا فهو العقل وقال المتكلمون الجوهر ينقسم الى قسمين لانه هو المتحيز بالذات فان قبل
القسمة فهو الجسم وان لم يقبل فهو الجوهر الفرد وههنا مقامان لا بد فيه من التنبيه عليهما الاول ان
الجسم عند الجمهور ما تالف من جوهرين اي مجموع الجوهرين قال القاضي اذا تالف جوهران
فكل منهما جسم لان كلا منهما مؤلف وكل مؤلف جسم اما الصغرى فلان المؤلف ما قام به التاليف و
ان التاليف عرض لا يجوز قيامه بجزئين على اصول الاصحاب فيكون التاليف القائم بكل منهما غير
القائم بالآخر فيكون كل منهما مؤلفا واما الكبرى فلما سيجيء في بحث الجسم وعند الآمدي النزاع فيه لفظيا
فان [illegible] وليس ذلك نزاع لفظي بل يمكن رده الى نزاع حقيقي وذلك لان القاضي و
المعتزلة متفقون على ان الجوهر الفرد معتبر في حقيقة الجسم ثم اختلفوا فقال المعتزلة الاتصال البعدي
ايضا معتبر في حقيقته وعرفوا الجسم بانه الطويل العريض العميق كما سيجيء وقال القاضي الاتصال لا دخل
في حقيقته الثاني ان الجوهر الفرد لا شكل له وقيل الجوهر في الجاج لا بد من تحيزه فيقبل الشكل

النزاع م

سوية احاطة حد او حدود بالمقدار فما يحيط به حد يسمى الكرى وما يحيط به حدود يسمى المضلع
والمراد بالحد نهاية الشيء اذا تمهد هذا فاعلم ان المتكلمين اتفقوا على ان الجوهر الفرد لا شكل
له وان كان له قدر وحظ من المساحة لانه لو كان له شكل لكان له نهاية وذو النهاية لا تنفك
الا بالنسبة الى ذي النهاية فيتركب واختلفوا في انه هل يشبه بعض الاشكال ام لا فأبطل
القاضي لانه يشبه شيئا من الاشكال لان المشاكلة الاتحاد في الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل
غيره وقال غيره انه يشبه بعض الاشكال ثم من قائل قال انه يشبه الكرى دون المضلع
لان الكرى لا تختلف جوانبه بخلاف المضلع فان اجزاءه مختلفة والمشابه للمختلف مختلف
وما كان مختلف الاجزاء فهو متجزئ والجوهر الفرد لا يتجزى ومن قائل قال انه يشبه المربع لانه يمكن
تركيب الجسم من المربع بلا خلو فرج بخلاف باقي الاشكال ومن قائل قال انه يشبه المثلث
اذ هو ابسط الاشكال المضلعة قال الآمدي ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل
عن الجوهر الفرد فيه نظر لانهم اتفقوا على ان له قدرا وحظا من المساحة فيكون له نهاية وحد
يحيط به بالضرورة وذلك الحد ان كان واحدا يكون كريا وان كان متعددا كان مضلعا
وكل كري ومضلع له شكل واجاب المصنف بانا لا نسلم ان له نهاية اذا كان له حظ من
المساحة سلمنا ذلك لكن لا نسلم من كونه ذا نهاية ان يحيط به النهاية حتى يكون كريا او مضلعا وذلك
لان معنى احاطة النهاية بالشيء ان ينتهي ذلك الشيء الى حد لا يكون وراءه جزء آخر وهذا
المعنى ضروري الانتفاء عن الجوهر الفرد لاستلزامه اشتمال الجوهر الفرد على شيئين احدهما
محيط والآخر محاط المستلزم لانقسامه بل معنى كونه ذا نهاية على تقدير التسليم ان يكون هو
نفس النهاية ولا يلزم منه الانقسام او انها ذات من حيث انها نهايات لا تنقسم ولما فرغ من
حظه من المساحة فلعلهم ارادوا به ان له حجما ما ولهذا يزداد ويتنقص مساحة الجسم بحسب ازدياد
الجواهر الافراد فيه وانتقاصها منها لا ان له مقدارا ومساحة يحيط بها النهاية والا لتوجه النقل باقسامه
وفيها انواع قوله المرصد الاول اقول المرصد الاول في الجسم وفيه اربعة فصول الفصل الاول في حقيقته
واجزائه الخارجية وفيه ثلاثة مقاصد المقصد الاول في حقيقة الجسم اختلفوا فيها على مذاهب
اما الحكماء فيطلقون الجسم بالاشتراك على معنيين احدهما طبيعي وهو الذي يبحث عنه في العلم
الطبيعي منسوبا الى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار وهو من الجواهر وعرفوه بانه جوهر يمكن ان يفرض
فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة قال ابن سينا المراد بالامكان ههنا هو الامكان
العام ليتناول ما يكون ابعاده حاصلة على طريق الوجوب كالافلاك وما يكون حاصلة بالفعل على
الوجوب مثل ابعاد الاجسام العنصرية وما لا يكون شيء منها حاصلا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول
كالكرة المصمتة واما قال ان يفرض ليتناول ما لا طول له بمعنى الطول الامتداد بين كالكرة فلا وجود

المساحة

فارجا

للخط فيها واما السطح فانه وان كان لا يمكن عند الوجود الخارجي لوجوب التناهي لكن يمكن
عند الوجود الذهني وليس لازما لماهيته والا لكان من تصور جسما غير متناه تصور الغير
جسم ومخرجا عن حقيقته كمن تصور اربعة غير زوج وليس كذلك والزاوية القائمة هي الكائنة من
قيام خط مستقيم على خط مستقيم عمودا عليه ولا ميل فيه الى احد الجانبين هكذا 
فان مال الى احدهما كانت احدى الزاويتين حادة والاخرى منفرجة وتسمى المنفرجة هكذا 
والمعنى انه يمكن بالامكان العام ان يفرض فيه بعد كيف اتفق وهو الطول ثم يفرض فيه بعد آخر
كيف كان متقاطعا للاول على زاوية قائمة وهو العرض ثم يفرض فيه بعد ثالث مقاطع لهما على قائمة
ايضا وهو العمق وهذا متعين لا يكون الا واحدا بخلاف السطح فانه يمكن ان يقاطع فيه ابعاد
اكثر على زوايا قائمة هكذا  وربما يظن من ظاهر هذا الكلام اعني التقييد المذكور اعني
قائمة لاخراج السطح عن ان يصدق عليه هذا التعريف فنبه المصنف على انه خطأ فان
السطح عرض فيخرج بالجوهر بقاء الجنس المعتبر عند بيانه بان الجوهر القابل للابعاد الثلاثة لا يكون
الا كذلك واعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لوجهين الاول ان الهيولى يصدق عليها انه
يصح فرض الابعاد الثلاثة فيها بواسطة الصورة الجسمية وفرض الابعاد الثلاثة فيها بواسطة الصورة
الجسمية اخص من صحة فرض الابعاد الثلاثة فيها مطلقا ومتى صدق الاخص صدق الاعم مع انها ليست
بجسم واجيب عنه بان الهيولى ليس فيها قبول هذه الابعاد بل فيها قبول الجسمية ثم انها بعد حصول
الجسمية فيها تحصل قبول الابعاد فقبول الابعاد بالحقيقة للجسم لا للهيولى قال الامام الرازي فيه
نظر لان حقيقة الهيولى هو الجزء الذي به يتحقق القبول وحقيقة الصورة هو الجزء الذي به يتحقق
الحصول والوجود فالصورة ليست قابلة والا لاجتمع القابل والفاعل لاتفاق الحكماء على ان الصورة ليست
مبدأ للقبول والامكان بل هي مبدأ الحصول والفعل فالأولى ان يقال المراد بالامكان هو الامكان القريب
فيخرج عنه الهيولى الثاني ان الوهم يصدق عليه انه يصح فرض الابعاد الثلاثة فيه لاشتمالها فانا
اذا فرضنا الرطب ما يكون قابلا للاشكال بسهولة لم يلزم منه الا ان يكون قابلا لها في الوجود الخارجي ثم اعترض
على كونه حدا على تقدير صحته بوجهين الاول انه لو كان هذا التعريف حدا لكان الجوهر جنسا لما تحته
واللازم باطل والا فامتياز الانواع المندرجة تحته بعضها عن بعض يكون بفصل لا محالة فذلك الفصل ان كان عرضا
يلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو محال وان كان جوهرا والفرض ان الجوهر جنس لجواهر فيكون جنسا لهذا الجوهر
ايضا فيحتاج الى فصل فينتقل الكلام فيلزم اما تقوم الجوهر بالعرض وهو باطل او التسلسل في الفصول وهو ايضا محال
والا امتنع تعقل الانواع الجوهرية لامتناع تعقل ما لا يتناهى مفصلا وقد عرفت مثله في بحث كون الوجود
عينا واستدل على ان الجوهر ليس جنسا لما تحته بان حقيقته هو الموجود لا في موضوع فقيدان احدهما
الموجود والآخر لا في موضوع فلو كان جنسا لما تحته كان القيدان ذاتيين للانواع المندرجة تحته وهما

وتسمى الحادة هكذا

الخارجية

لا اصليان للذاتية واما الموجود فلما بينا كون الموجود زايدا ولانه من المعقولات الثانية كما ذكرنا
فكيف يكون ذاتيا للماهية الحقيقية واما الآن موضوع فلانه عدمي وامتناع تركب الموجود من
المعدوم واجيب عن هذا الاستدلال بانا لا نم ان حقيقة الجوهر هذا بل هذا لازم لها سلمنا
ذلك لكن كون شيء من المعقولات الثانية لا يمنع جنسيته اذ كل جنس كذلك سلمنا ذلك لكن
لا يلزم كون الشيء عدميا اذا عبر عنه بامر عدمي لجواز صدق الصفات العدمية على الموجود الثاني انه
لو كان هذا لكان امكان فرض الابعاد واو قابليتها على اختلاف العبارات فصلا له واللازم بط لانهما
عدميان فلا يصلحان لكونهما فصلين للجسم وانما قلنا انهما عدميان اذ لو كانا وجوديين لكانا عرضين
لكونهما من النسب ويلزم من كونهما عرضا احتياج محلهما الى قابلية اخرى ويتسلسل ايضا يلزم ان يكون
الجسم متقوما بعرض لا يقال الحجر هو السنخ المحرزات وهذا التسلسل في الامار لان المتنسب مقول
المنتسبين لانا نقول هذا النوع من البحث هو كون ما لا تناهي محصورا بين الحاصرين محال باتفاق
المتكلمين والحكما واجاب عن هذا الاعتراض الفاضل نصير الدين الطوسي بان فصل الجسم هو القابل
للابعاد والمحمول عليه وهو شيء ما من شانه قبول الابعاد لا القابلية لانها لا تحمل على الجسم وحاصله يراد ان
فلا يلزم من انتفاء كون القابلية فصلا انتفاء كون القابل فصلا واجاب المص عن الاعتراضين بما
يتوقف على تحقيق ما ذكره في كون الفصل علة للجنس وهو ان الجنس على ما زعمهم وانما يحتمل بالفعل
هو علة لحصوله في العقل لا انه علة خارجية وليس شيئا متمايزا في الخارج والا لما امكن حمل احدهما على الآخر
فان المقدار ليس امرا معينا تقترن به انه كونه خطا وتارة كونه سطحا بل السطح الخارج مقدار هو الخط و
مقدار هو السطح نعم المقدار مبهم في العقل يحتاج في تحصيله الى ان يكون احدهما ما لم يقترن به لم يحصل الصورة
الخطية والسطحية اذا تقرر هذا فلوقف تحصيل الاعتراض الاول كون فصل الجسم جوهرا اولى فيحتاج
الى فصل آخر وهكذا لانا نقول فان المحتاج الى الفصل هو الامر المبهم والفصل ليس مبهما ليحصل بفصل
بفصل آخر يكون للفصل فصل آخر بل تصور الفصل هو تحصيل صورة المبهم نوعا معينا او يكونا انه
عرض بوكه يتقوم الجوهر بالعرض فعيا لا امتناع فيه اذ ليس مفهوم الفصل مفهوم العرض لكن حقيقته الامر
الذي هو قابل اي امر يكون سببا لامر خاص كما ان الحس يكون امر اسيا للامار المشتركة ولا امتناع في ان
يحصل نوع من الجوهر بما يكون سببا لعرض خاص وهو في الاعتراض الثاني لا امتناع في كون فصل
الجسم عدميا اذ يجوز ان يكون يحصله في العقل بتصور امر عدمي على انه لا يلزم عن التعبير عن الشيء بامر سلبي
كونه عدميا لما عرفت مرارا وانما يسمى جسما تعليميا وهو من الاعراض يبحث عنه في العلوم الرياضية
الباحثة عن عوارض المقدار منسوبة الى التعليم فانهم كانوا يبتدئون بها في تعاليمهم لانها اسهل لكونها
من العلوم المتسقة المنتظمة التي لا يقع فيها الغلط والاشتباه في التعليم الترقي من الاسهل الى الاصعب
ولان دلائلها يقينية لان صورتها من الشكل الاول او القياس الاستثنائي المتصل ومادتها منتهي

ال

الى الحسابات فالمناسب في التعليم تقديمها لتعتاد النفس بالحكم ان لا تقنع دون برد اليقين
وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا لكن لا على قوائم بخلافه في تعريف
الجسم الطبيعي فانه ليس للاحتراز عن السطح لان الجوهر لا يتناوله كما عرفت بل لبيان ان ما بعد
الجوهر خاصة للجسم اذا قيد بالقيد المذكور لكن ينبغي انه ليس خاصة للجسم الطبيعي بل للجسم المطلق
اعم من ان يكون طبيعيا او تعليميا فلهذا امكن جمعهما في رسم واحد بان يقال الجسم هو القابل للابعاد
الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة ولتمايز الطبيعي عن التعليمي بكونه جوهرا والتعليمي عرضا كما هذا
كله على مذهب الحكما واما عند المعتزلة فخرج الطويل العريض العميق وقال الحكما هذا فاسد من
وجهين الاول ان الابعاد الثلاثة ليست داخلة في حقيقة الجسم والا لما كانت الكرة المصمتة
والجسم الغير المتناهي جسما لفقدانهما الخط والسطح فلا يكون الحد جامعا الثاني ان الجسم ليس جسما بانه
من الابعاد ذات بالفعل لانا لو اخذنا قطعة من الشمع وجعلنا طولها شبرا وعمقها اصبعا
ثم جعلنا على غير هذا الشكل بان جعلنا طولها ذراعين وعرضها اصبعين او غير ذلك فان كل واحد
من هذه الابعاد الثلاثة تغيرت مع ان جسمية تلك الشمعة لم تتغير فليست هذه مقومة للجسم
بل عارضة له سواء كانت لازمة كمقادير الافلاك او مفارقة كمقادير الشمعة المتبدل بها فلا يجوز تحديده
بها اجاب المص عن الوجه الثاني بانه انما يرد اذا كان الجسم مركبا من الهيولى والصورة و
المقدار يكون عارضا له كما هو رايهم اما اذا كان مركبا من الجواهر الافراد فلا يكون المقدار زايدا على الجسمية
كما هو راي المتكلمين فلا يرد اذ لا نم على هذا زوال مقدار وحدوث آخر بل اخذ من طول الى
عرض وعن الوجهين بان المراد يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما في تعريف الحكما وكما ان
الجسم هو المنقسم في المراد انه يمكن ان يفرض فيه الانقسام قال بعض الفاضلين من الحكما لا يصح رسم الجسم بهذا
ايضا لانه يجب ذكر الجوهرية ليمتاز عن الجسم التعليمي ولان هذه الخاصة ليست لازمة بل مفارقة والرسم
انما يكون بالخواص اللازمة ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نم وجود الجسم التعليمي عندنا وبان قبول الابعاد
لازم وان لم يكن خصوصياتها لازمة اذا عرفت هذا فاعلم ان للمعتزلة خلافا في اقل ما يتركب عنه الجسم
بناء على انه الطويل العريض العميق فذهب النظام الى انه لا يكن جسم الا انه يتركب من جواهر فرده لا نهاية
لها بالفعل وسيأتي تقريرا وجوابا وذهب الجبائي واتباعه الى ان اقل ما يتركب منه ثمانية
هذا م
اجزاء وان اقل ما يكون عنه الطول والعرض والعمق فيوضع جزان فيحصل الطول وجزان على جنبها فيحصل
العرض واربعة فوقها فيحصل العمق وذهب ابو الهذيل العلاف الى ان اقل ما يركب منه الجسم ستة
اجزاء بان يوضع ثلاثة واحدا على ملتقاها وهذا سواء ليسمى بالمكعب واما عند اصحابنا فالجسم الذي
هو المؤلف المركب من جوهرين او ثلاثة جسم عندنا وليس بجسم عندهم بل الاجوهر فرد وبالجملة فالنزاع لفظي
في اطلاق اسم الجسم على الفاني آت بعد التي ذكرها والاختلاف فيها راجع الى النزاع في التسمية والاول

منها ما كان موافقا للوضع اللغوي وهو مذهب اصحابنا لان الجسم في اللغة مبني عن التركيب
والتأليف لان العرب اذا ارادوا تفضيل شخص على شخص في التأليف وكثرة الاجزاء
يقول فلان اجسم من فلان اي اكثر منه ضخامة وعبالة وتفضيل تأليف اجزاء ولا يقصدون
بذلك التفضيل في العلم والقدرة ولا في شيء من الصفات العرضية ما عدا التأليف واذا
كانت لفظة اجسم دالة على المفاضلة في التركيب والتأليف فكانت ماخوذة من الجسم
فاصل ذلك اللفظ يدل على اصل ذلك المعنى الذي وقع به الاشتراك بين الفاضل و
المفضول وهو التأليف والتركيب فثبت ان الجسم لغة هو المؤلف لا يقال ما ذكرتم
فهو مبني على صحة قولهم اجسم لغة وسئل ابن دريد عنه فقال لا اعرفه سلمنا صحته لغة لكن
لفظ افعل قد يرد لغير جهة المبالغة والتفضيل منه قولهم هو اهون عليه اي هين سلمنا انه
للتفضيل لكن لا نسلم ان لفظ اجسم للتفضيل في التأليف وكثرة الاجزاء كيف ولو كان كذلك
لصح ان يقال فيما كان اكثر تأليفا وتركيبا من الجمادات بالنسبة الى غيره انه اجسم منه حسب
ما يقال في الحيوانات ولا يقال الجبل اجسم من الخردلة سلمنا صحة وروده في الجمادات
لكن لا نسلم صحة وروده للمفاضلة في كثرة التأليف بل للتفضيل في عظم الشكل والضخامة وانبساط
الاجزاء وان كانت اجزاء الاضخم واقل من اجزاء ما هو دونه في الضخامة وتأليفه اقل ولهذا يقال للخشبة
الطويلة العريضة التي هي اعظم في نظر العين من قطعة الرصاص انها اجسم من تلك القطعة وان كانت اجزاء
الخشبة وتأليفها اقل ولا يقال ان تلك القطعة اجسم وان كانت اجزاؤها وتأليفها اكثر لانا نقول
الجواب عن الاول انه قد اشتهر من العرب فلان جسيم والمراد به المبالغة في التأليف وكثرة
الاجزاء وعدم معرفة ابن دريد لقولهم اجسم لا يدل على عدم اصل لغته وعن الثاني بانا لا ندعي ان لفظة
افعل للمبالغة مطلقا بل اذا وردت كمثبتة فيه لمن وما ذكرناه كذلك بخلاف ما ذكرتم وعن الثالث
بان المشتق لا يجب اطراده وعلى تقدير التسليم يجوز ان يخصص اللفظ ببعض مسمياته عرفا
كالدابة وعن الرابع اطلاق الاجسم على الخشبة لاعتقاد ان تأليف الخشبة اكثر وذلك صحيح بالنظر
الى المقصود اللغوي وان كان المطلق مخطئا في نفسه ولو قيل بان الثقل يرجع الى عرض يقوم
بالجسم لم يبعد ان يقال تأليف الخشبة اجزاء او ثما اكثر وان كانت اخف وقال الصالحي من
المعتزلة هو القائم بنفسه وقال بعض الكرامية هو الموجود وقال هشام هو الشيء وينتقض الثلاثة
بالجوهر الفرد وبالواجب وليست مناسبة للوضع اللغوي ويختص الاخيران بالعرض ايضا فانه
موجود وشيء لقوله تعالى وكل شيء فعلوه في الزبر اراد به تحريفهم وتبديلهم وليس بجسم قال المقصد الثاني
اقول المقصد الثاني في بيان ما قال به بعضهم في تحقيقه وتحقيق التركيب قال النظام و
ضرار والنجار من المعتزلة ماهية الجسم مركبة من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة

وهذا باطل بالضرورة ولان الجسم متقوم بنفسه لكونه جوهرا والعرض لا يتقوم بنفسه والا لكان
جوهرا فلا يكون الجسم عرضا ولهما ان يقولا ان الاعراض اذا اجتمعت تقوم بنفسها وتتحيز
وان كان كل منها لا يقوم بنفسه احتجا بوجهين الاول ان الجواهر من حيث هي متجانسة
متماثلة والاجسام ليست كذلك بل مختلفة ثم الصغرى ممنوعة اذ الجواهر عندنا مختلفة
بذواتها وان اشتركت في القيام بنفسها وايضا التحيز اذ لو كانت متجانسة لكان العرض
داخلا في حقيقتها والعرض لا يبقى زمانين فينبغي ان لا يبقى الجواهر ايضا زمانين وليس كذلك فانها
باقية كما سيأتي ويمكن ان يستدل بهذا على ان الجسم ليس مجموع الاعراض المختلفة ولا يستلزمها
لجواز ان يكون ماهية الجسم الجواهر مع الاعراض اللاحقة واعلم ان الدليل والجواب يستلزمان تغير
لمذهب المستدل والمجيب لان مذهب النظام والنجار ان الجواهر ان تركبت من الاعراض
المختلفة فمختلفة وان تركبت من الاعراض المتجانسة فمتجانسة فالقول بان الجواهر من حيث هي
هي متجانسة ينافي مذهبهما والاشاعرة واكثر المعتزلة قائلون بتجانس الجواهر فالقول بانا لا نسلم
ان الجواهر متجانسة بل هي مختلفة لا يوافق مذهبهم ولهذا ذكر المصنف ما هو الحق في الجواب وقال
من قال بتجانس الجواهر لا محيص له عن جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم ليحصل اختلاف الاجسام
وتنوعها وليكن ما يدل على ان الجواهر من حيث هي ليست جسما وسيكشف لك ان الجسم ليس جواهر من
حيث هي ونحن قائلون به لانه عندنا عبارة عن الجواهر مع الاعراض ولا يدل على ان الجسم هو
الاعراض فهذا الدليل عليكم لا لكم ولنا لا علينا اذ مذهبنا ان الجسم عبارة عن جواهر متلبسة بالاعراض
الثاني انا لو قدرنا انتفاء الجوهر امتنع معه تقدير العرض ولو قدرنا انتفاء الاعراض امتنع معها تقدير
الجوهر وذلك دليل الاتحاد قلنا ما ذكرتموه غايته انه يدل على التلازم بين الجواهر واجناس
الاعراض وليس فيه ما يدل على الاتحاد ثم انه ينتقض بالجنس الواحد من الاعراض التي هي
الاكوان فانه ملازم للجواهر بحيث لا انفكاك لاحدهما عن الاخر ولا يدل ذلك على ان الكون هو الجوهر
والجوهر هو الكون قال المقصد الثالث اقول الجسم اما ان يكون مركبا ان لم يكن جزؤه مساويا
لكله في الحقيقة ولا نزاع في تركيبه من الاجزاء والاعراض وتلك الاجزاء اما مختلفة الصور كبدن
الحيوان او متشابهة الصور كالسرير واما ان يكون بسيطا ان كان جزؤه مساويا لكله في الحقيقة
كالماء الواحد والهواء وقد اختلفوا فيه وضبط المذاهب المعقولة فيه ان يقال ان الجسم على هذا
التقدير قابل للانقسامات فالانقسامات الممكنة اما ان تكون حاصلة بالفعل او لا يكون وعلى
التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية فحصل لنا من هذا التقسيم اربعة اقسام لا مزيد عليها
الاول ان يقال الاجزاء بالفعل متناهية وهو مذهب المتكلمين وهو القول بتركبه من الاجزاء التي
لا تتجزى اذ لو كانت متجزئة لم يكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل وحاصله ان قولنا كل

ما امكن من الانقسامات حاصل بالفعل بل انه يطل نقيض العكس كل ما ليس بحاصل بالفعل
فليس بممكن فالوا تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا قطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها
ولا وهما لعجز عن تميز طرف منها من طرف ولا فرضا لاستلزامه خلاف المفروض الثاني
ان يقال ان الاجسام مؤلفة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية وهو مذهب اختاره
محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل الرابع ان يقال الانقسامات الممكنة
غير حاصلة بالفعل بل بالقوة مع انها غير متناهية اي لا تنتهي الى حد الا ويكون بعد ذلك قابلا
للانقسام كما قيل في معلومات الله ومعلوماته وهو مذهب جمهور الحكماء فانهم قالوا
الجسم بسيط في نفسه واحد كما هو عند الحس وليس فيه شيء من المقاطع والمفاصل اصلا
لكنه قابل للتقطيع والتكسير وكل ما كان بالقوة فانه لا يخرج الى الفعل الا بسبب والاسباب
الموجبة للكثرة التقطيع واختلاف الاعراض اما مضافة كاختلاف محاذاتين او مماستين
او غير مضافة كالبلقة والتوهم وهو ان يتوهم امتياز طرف من الجسم عن طرف اخر منه وهي
ارتفعت هذه الاسباب كان في نفسه واحدا كما هو عند الحس واحد ثم انهم اتفقوا
على ان القسمة الوهمية حاصلة ابدا اما الانفكاكية فقد اختلفوا فيها فزعم بعضهم ان الجسم ينتهي
في الانحلال الى اجزاء صغيرة غير قابلة للتقطيع والتفكيك وهم اصحاب ديمقراطيس وقال
الباقون بقبول الانقسام حاصل ابدا الا ان يمنع عنه مانع كما في الافلاك قال المقصد الرابع
اقول اعلم ان معرفة المعاد موقوفة على معرفة النفس وهي موقوفة على معرفة الجوهر الفرد فلهذا احتجنا
الى اثباته والكلام فيه نوعان النوع الاول ان يبين اولا ان كل ما يقبل القسمة فانه لا بد ان
يكون منقسما بالفعل ثم يبين ان تلك الانقسامات متناهية فنقول اما الاول فلوجوه الاول
القابل للقسمة لو لم يكن منقسما بالفعل لكان واحدا في نفسه كما هو عند الحس ولو كان واحدا في
نفسه لزم انعدام الوصل والانفصال واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الوصل وجودية وليست
نفس الجسم ولا من لوازمه والا لزم من ارتفاع الوصل بالانقسام ارتفاع الجسم فلا يكون ذلك
ح انقساما للجسم بل اعداما له فيكون من عوارضه الحالة فيه فيكون قائمة بالكل فانقسام المحل
يوجب انقسام الحال ضرورة ان الحال في احد الجزئين غير الحال في الجزء الاخر واما بطلان
اللازم فلانا لا نعني بالوصل الا كون الشيء غير منقسم اجاب الحكماء عنه باختيار انه من لوازم
الجسم وكلما ارتفعت الوصل ارتفع الجسم عندنا لان الانقسام اعدام للجسم الاول وايجاد لما حصل
من الاجسام بعده او نختار انها من عوارضه ولا يلزم من انقسام الجسم انقسامها لان ذلك انما
يلزم لو كان قيامها بالجسم على نعت السريان بان يكون حصة منها في الكل وحصة منها في جزء اخر
منه وهو ممنوع وقد عرفت جوابه في بحث العدد الثاني ان القابل للانقسام لو لم يكن منقسما

وهو موقوف النفس ظ

التقسيم

بحث ظ

بالفعل

بالفعل بل كان واحدا في نفسه لكان التفريق اعداما والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية
فلان التفريق ح اعدام لهويته واحداث لهويتين والا فان كانت الهويتان موجودتين
قبل القسمة يلزم ان لا يكون الجسم واحدا في نفسه بل منقسما بالفعل وهو خلاف الفرض وان
لم تكونا موجودتين قبل القسمة بل كان للجسم قبل القسمة هوية ثم صارت هويتين بعده لزم
ان يكون الشيء المعين بانه هوية وبانه هويتين وتعدد الواحد كاتحاد المتعدد باطل بالضرورة
واما بطلان التالي فلانه لولاه يلزم ان يكون شق البعوضة بابرة للبحر المحيط اعداما لذلك
البحر وايجادا لبحرين اخرين وهو ضروري البطلان اجاب الحكماء بان دعوى الضرورة
في محل النزاع غير مسموعة فان عندنا الجسم الواحد اذا انقسم قسمين بطل ذلك الجسم الواحد الذي
كان موجودا قبل طريان الانفصال وحدث جسمان آخران ثم اذا انضم احدهما الى الاخر واتحد
بطل الجسمان الاولان وحدث جسم اخر غاية انه استبعاد ولا يلزم منه الاستحالة قال المتكلمون
نحن نقرر الدعوى ونقول هيولى الجسم قبل ورود الانفصال عليه اما ان يكون مادة واحدة
او متعددة فان كان الاول فان بقيت بعد الانفصال واحدة كما كانت يلزم كون احد
الجزئين عين الاخر ان كانت صورتهما واحدة ضرورة اتحادهما في المادة والصورة وهو مستلزم لاستلزامه
اتحاد الاثنين او حلول صورتين من نوع واحد في مادة واحدة وان كانت صورة احد
الجزئين غير صورة الاخر فهو ايضا محال لامتناع اجتماع المثلين وتداخل البعدين وان لم تبق
بعد الانفصال واحدة بل تعددت بعد القسمة يلزم عدم تلك المادة وحدوث مادتين
اخريين فيكون التفريق اعداما للجسم بالكلية ضرورة اعدامه لمادته وصورته وذلك محال بالضرورة
العقل والحس وان كان الثاني وهو ان تكون مادة الجسم قبل الانفصال متعددة ولا شك ان
تعددها مستلزم لتعدد الجسمية الحالة فيها فلا يكون واحدا في نفسه وهو المط اجاب الحكماء بجواز
انها باقية بعد القسمة على الوحدة وصورة احد الجزئين غير صورة الاخر قولكم يلزم اجتماع المثلين قلنا
انما يلزم لو لم يكن محل احدى الصورتين من المادة الواحدة غير محل الصورة الاخرى وهو ممنوع فان
المادة الواحدة بعد الانفصال يكون محل احدى الصورتين منها غير محل الصورة الاخرى سلمناه
لكن لا نم كون التفريق اعداما بالكلية سلمنا ذلك لكن لا نم امتناعه ودعوى الضرورة في استحالته
غير مسموعة الثالث لو لم يكن قابل الانقسام منقسما بالفعل بل واحدا في نفسه قابلا لانقسامات
غير متناهية لم يتميز مقاطع الاجزاء بالفعل واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه اذا كان واحدا
قابلا لانقسامات غير متناهية على ما هو مذهب الحكماء وغير المتناهي لا يتعين له نصف ولا ثلث ولا غيره من
المقاطع من النصف والربع وغيرهما اذ ليس لغير المتناهي نسبة الى غير المتناهي ولا الى المتناهي بالمساواة
ونحوها فلا يكون له مقطع معين واما بطلان اللازم فلان منقطع النصف معين من الجسم بالحس وكذا

سائر المقاطع لان تلك المقاطع ليست معينة بالفعل بل قابلة للتعين لانا نقول
هذا النحو لا يضرنا لانا نقول الاجزاء متمايزة بحسب قابلية المقاطع ولو كانت غير متناهية
لم يمكن كذلك وهذان الدليلان انما يفيدان نفي قول الحكماء واجاب الحكماء عن هذا بمنع
الملازمة تارة وقالوا هذا انما يلزم اذا كان الجسم منقسما الى غير النهاية بالفعل اما اذا كان بالقوة فلا واما
الثاني وهو ان تلك الاجزاء والانقسامات متناهية بالفعل لا كما هو مذهب النظام فلانها لو كانت
غير متناهية لكانت المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية ولو كان كذلك لامتنع قطعها في زمان متناه
اذ لا يمكن قطع الكل الا بعد قطع النصف ولا يمكن قطع النصف الا بعد قطع نصف النصف وهكذا
الى غير النهاية فلا يمكن قطعها في زمان متناه لان الزمان والمسافة ينطبق كل منهما على الآخر والمنطبقان
بحسب الحاد متساويان وايضا لو كان المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمتنع ان يلحق السريع البطئ
او انه وسط بينهما مسافة ما لتركبها من اجزاء غير متناهية فلا يمكن قطعها في زمان متناه واعلم ان
ابا الهذيل العلاف لما احتج بهذا الدليل على النظام ارتكب النظام ما هو ابدع من مقالته الاول
واظهر في مخالفة العقل فاظهر بان المتحرك حال قطع المسافة لا يماس جميع اجزائها وانما يماس بعضها
بل يماس بعض الاجزاء ويطفر عن البعض وهذا القول بالطفرة وان كان بعيدا جدا الا ان
القول باثبات الجوهر الفرد يلزم عليه تفكك حجر الرحى فاذا جاز لكم التزام ذلك المستبعد فلم لا يجوز
التزام مثل هذا المستبعد واستدل على صحة القول بالطفرة بانا اذا فرضنا بئرا طوله مائة ذراع
ونصبنا في وسط البئر خشبة وفيها حبل مشدود وطوله خمسون ذراعا وطرفه الآخر مشدود الى اسفل
البئر وفيه دلو مشدود في طرف وفرضنا حبلا آخر طوله خمسون ذراعا في طرفه كلاب ارسله
الماتح من اعلى البئر الى حد الخشبة فاذا وضع الكلاب في طرف الحبل المشدود في الخشبة وجذب
فانه يلحق الكلاب والدلو معا الى رأس البئر على ما هو المشاهد ولا شك ان الدلو قد قطع مائة ذراع
والكلاب خمسين ذراعا في زمان اتحاد الحركة والحركتان الا ان الدلو قطع البعض بالمماسة وطفر عن البعض
وهذا القول لا يجديه نفعا اما اولا فلانا ندعي ان قطع المسافة المركبة من اجزاء غير متناهية في زمان
متناه محال سواء ثبت القول بالطفرة او لم يثبت لكن الطفرة لا بد لها ايضا من كون الطافر محاذيا
للاجزاء المطفورة والزمان الذي يقطع فيه البعض بالمماسة غير الزمان الذي يحاذي فيه الاجزاء المطفورة
فيلزم ايضا ان لا يمكن قطعها الا في الزمان الغير المتناهي واما ثانيا فما ذكره من الصورة من ان حركة
الدلو فيها اسرع من حركة الكلاب بالطفرة ليس كذلك لان لو اسقطنا حركة الكلاب يحصل للدلو
حركتان احدهما عين الكلاب والاخرى الى البئر مساوية لحركة الكلاب واما ثالثا فلانا اذا
بللنا الاصبع بالمداد ثم مددناه على المسافة من اولها الى آخرها فانه يحصل هناك خط مستقيم اسود
وذلك يعني ان المتحرك تدحرج جميع اجزاء المسافة بسبب حصول المماسة ولم يحصل له الباقي

[ظ فلا]
[ن]
[طفر طفورا الى وثب]
[ولم يطفر عن بعضها فلو ما تيل لها لا يجوز ان يحصل السواد ظ]

[اسين م]

بسبب الطفرة ثم ان تلك الاجزاء اختلط بعضها بالبعض ولا يميز الحس بينها فلا جرم يرى الكل كسطح
مستو فلو صح القول بالطفرة لكانت الاجزاء التي صارت محسوسة واسود ومتناهية والاجزاء
التي وقعت الطفرة عليها وبقيت غير متناهية توجب ان لا يكتسي الاجزاء القليلة المسودة
في تلك الاجزاء الكثيرة والحس يكذبه واما ثانيا فلان الطافر وان طفر على بعض الاجزاء لكن
لا شك انه يحرك على بعضها فذلك البعض يجب ان يكون متناهيا وهو جسم فيعود جسم
متناه الاجزاء وهو خلاف مذهبه الثاني ان الجسم لو كان مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل
يلزم حصر ما لا يتناهى بين حاصرين اما الملازمة فلان الاجسام متناهية في الحجم والمقدار فقد
حصل لها طرفان واحاط بها حاجبان فلو حصل من مذنب الطرفين الحاجبين اجزاء غير متناهية
لصار غير المتناهي محصورا بين حاصرين واما بطلان اللازم فظاهر الثالث ان الجسم المتناهي
الحجم لا يجوز ان يكون مركبا من اجزاء غير متناهية لان غير المتناهي لا بد ان يوجد فيه الواحد و
المتناهي فنأخذ عددا متناهيا من تلك الاجزاء ونؤلفها فان لم يزد مقدارها على مقدار واحد
فلا يفيد التاليف منها حجما وان زاد زدنا في التاليف من جميع الجهات حتى صار حجما في كل
جهة فهو جسم مؤلف من اجزاء متناهية فيصدق بعض الجسم لا يكون مؤلفا من اجزاء غير متناهية
وقد كان كل جسم مؤلفا من اجزاء غير متناهية هف وهذا اسطل كذب هم يتوقف هذا الجسم الذي
المتناهي نسبته الى الجسم المتناهي الحجم الذي اجزاؤه غير متناهية وفيه البحث نسبة متناه الى متناه
ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة المقدار الى المقدار المتناهي لا نسبته الى غير المتناهي فلا يفي
اجزاء ذلك الجسم غير متناه وهو المطلوب ولما ان نقول الجوهر الفرد لا يوجد بانفراده وكل ما نأخذه فهو
مركب من اجزاء غير متناهية النوع الثاني ان نثبت الجوهر الفرد ابتداء ونبين تركب الجسم
من الجواهر الافراد والذي يدل عليه وجوه الاول ان النقطة موجودة فهي وضع لا تنقسم ولو
كان الامر كذلك لزم القول بالجوهر الفرد اما المقدمة الاولى فمتفق عليها من الجمهور او ليقول
انها مشتملة على ثلاثة قيود الاول انها موجودة والدليل عليه ان الخط انما يلتقي خطا آخر بالنقطة
كما ان السطح انما يماس سطحا آخر بالخط والجسم انما يماس جسما آخر بالسطح وما به يماس شيء غيره لا بد
ان يكون موجودا لامتناع حصول المماسة بالامر العدمي وبهذا اظهر فساد قول من يقول النقطة
لا وجود لها الا في الوهم لانا نقول الملاقاة حاصلة في الاعيان والملاقاة انما حصلت على
النقطة فوجب كون النقطة موجودة في الاعيان والقيد الثاني انها ذات وضع والمراد منه انه
يمكن الاشارة الحسية اليها والعلم البديهي حاصل بان طرف الخط يمكن الاشارة الحسية اليه
والقيد الثالث انها لا تقبل القسمة والدليل عليه ان النقطة طرف الخط وهو لا ينقسم والاطراف
تنقسم في جهة واحدة كما ان خطا او جهتين كان سطحا او في جهات كان جسما فلم يكن طرفا للخط

بل نفسه او قسمه او يتولى طرف الخطان كان منقسما حصل منه نصفان وح لا يكون كل من
النصفين طرفا للخط بل طرف الخط هو النصف الاخير منه وح لا يكون ما فرضناه طرفا للخط طرفا له
ثم ان كان ذلك النصف منقسما عاد الكلام فيه وان لم يكن منقسما فهو المط واما المقدمة الثانية فلان
ذلك الشي الذي هو موجود ذو وضع غير منقسم لا يكون معدوما ولا مجردا ولا جسما بل اما عرضا او جوهرا
فردا والاول بط فثبت الثاني وهو المط وانما قلنا ان الاول بط لانه لو كان عرضا لا بد له من محل
وذلك المحل اما ان يكون منقسما وهو بط لان الحال في المنقسم منقسم فيلزم كون النقطة منقسمة وذلك
بينا استحالته او غير منقسم ونعود الكلام فيه فاما ان يذهب الحكم فيه الى غير النهاية وهو مح او
ينتهي الى محل قائم بنفسه غير قابل للقسمة وذلك هو الجوهر الفرد اجاب الحكما عنه بان النقطة
عرض عندنا ولا يلزم من انقسام محلها انقسامها وانما يلزم ذلك لو كان الحلول على وجه السريان
الملاقاة الكان لا على وجه السريان كاتصاف العشرة بانها عشرة واحدة واتصاف زيد بانه ابو
عمرو واتصاف الخط بكونه متناهيا فلا الثاني ان الحركة مركبة من اجزا لا تتجزى وكلما كان كذلك
كان الجسم مركبا من جواهر افراد فلزم القول بالجوهر الفرد اما بيان كونها من اجزا لا تتجزى فلان
الجسم لم يكن متحركا ثم صار متحركا فلو لم يحدث في الجسم حال بكونه متحركا امر من الامور كان حاله
الحركة كما كان قبل الحركة لكنه قبل الحركة غير متحرك فيكون حال الحركة غير متحرك فالمتحرك غير المتحرك هف
فالحركة امر موجود ثم نقول لا تخ اما ان يحصل شي منها في الحال او لم يحصل والثاني بط لاستلزامه
استحالة حصول الماضي والمستقبل لان الماضي هو الذي كان موجودا في زمان كان حاضرا
والمستقبل هو الذي يتوقع حصوله في زمان مستحضر ولو امتنع ان يوجد في الحال شي من اجزا
الحركة لامتنع ان يصير ماضيا او يكون مستقبلا فينتفي الحركة بذاتها وقد بينا وجودها هف فثبت ان
الحركة الحاضرة موجودة ثم نقول ذلك الحاضر اما ان يمكن فرض جزئين فيه بحيث يكون احدهما
قبل الاخر او لا والاول بط والا كان عند حصول النصف الاول منه لا يكون النصف الثاني
منه موجودا او عند مجي النصف الثاني منه يكون النصف الاول منه فانيا منقضيا وح لا يكون الحاضر
تمامه حاضرا بل الحاضر احد نصفيه فقط ثم انا نعيد التقسيم المذكور في ذلك النصف والحاصل ان كل
ما كان منقسما الى قسمين يكون احد نصفيه سابقا على الاخر فانه يمتنع ان يكون تمامه موجودا
فينعكس بعكس النقيض الى ان ما يكون تمامه موجودا فهو لا يكون قابلا للقسمة المذكورة فثبت
ان الجزء الحاضر من الحركة غير قابل للقسمة ولا شك ان عند انقضائه بعد الجزء الحاضر لا بد ان يحصل
شي اخر يكون هو ايضا عند حصوله غير منقسم وكذا القول في الثالث والرابع الى ان ينتهي الحركة
اذ ما من جزء الا وكان حاضرا حينا فثبت ان الحركة مركبة من اجزا لا تتجزى واما انه كلما كان كذلك
كان الجسم مركبا من جواهر افراد لان الحركة منطبقة على المسافة فلانطباقها انه يلزم من عدم تجزي احدهما

عدم

تجزي الاخر وبالعكس واذ قد ثبت ان الحركة غير منقسمة تكون المسافة ايضا كذلك اذ ثبوت
لو كانت المسافة منقسمة لكانت الحركة ايضا كذلك وليس فليس اجاب الحكما بانا لم
نسلم بالانقسام بالفعل بمعنى انه غير منقسم ولا يلزم عدم كون الحاضر تمامه الحاضر الثالث
انه ثبت في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب اقليدس انه اذا اخرج من طرف
قطر دائرة خط على زاوية قائمة هكذا فان الزاوية التي يحيط بها ذلك الخط مع حدبة
الدائرة اصغر من كل زاوية مستقيمة الخطين ولا يمكن ان يقع بين ذلك وحدبة الدائرة خط
اخر مستقيم يتقاطع طرف القطر لان الخط الاول مماس للدائرة البتة فلو وقع بينهما خط اخر
مستقيم لكان مماسه بنقطة اخرى قبل طرف القطر فلا يستقيم ولا يتصور الا بما ثبت الجز
الرابع انا نفرض كرة حقيقية على سطح مستو لا تفرس عنه فلا شك انها مماسة في موضع المماسة
اما ان يكون منقسما او لا والاول بط لان الانقسام اما في جهة فهو الخط او اكثر فهو السطح
ولا لطبقا تماما على السطح المستوي فكونا مستويين فاذن ذلك الموضع من الكرة مستقيم
ثم اذا زالت الملاقاة عن ذلك الموضع وحصلت على موضع اخر يكون الاول فذلك
الموضع ايضا مستقيم فاذن تصير الكرة مضلعة ثبت الثاني وهو ان موضع الملاقاة
غير منقسم فاذا ادرنا الكرة على السطح تم الدائرة فلا شك انه متى زالت الملاقاة بنقطة حصلت
الملاقاة بنقطة اخرى فاذن لا يرتسم الخط عن تلك النقطة والسطح يحصل من الخطوط و
الجسم عن السطوح فيكون الجسم التعليمي مركبا من اجزا لا تتجزى فكذا الطبيعي من جواهر افراد
لكونه محله مواسه لا يكان الكرة والسطح والمماس اشار الى جواب اعم اضافات
احدها لا نم امكان الكرة الحقيقية على تقدير القول بالجوهر الفرد لان كل واحد من الجواهر الافراد
اما كرة وان ضم بعضها الى بعض بحيث يتركب منها ايح يكون كل فرج اصغر من جوهر فرد وما وجد شي
اصغر منه يكون منقسما واما مضلع فيكون تبوك القسمة اقوى لان جانب الزاوية يكون لا محالة
اضيق واقل حجما من جانب الضلع فثبت انه على تقدير القول بالجوهر الفرد لا يمكن الكرة فما بها لا نم
امكان وجود السطح المستوي فانها لا نم وجود موضع المماس والجواب عن الاول
ان الشكل الذي تقتضيه جميع الطبائع البسيطة على اصول الملاسفة كرى ووجود البسيط غير
ممتنع والا امتنع المركب وخلو البسيط عن العوارض المانعة ممكن والموقوف على الممكن ممكن
فوجود الكرة هي ممكن وعن الثاني وجود السطح المستوي ممكن لان سبب الحدبة الزاوية وهي
لا بد ان يحصل من سطوح صغار متلس والا ذهب الزوايا الى غير النهاية فاذا جاز وجود
سطح صغير مستو فقد حصل امكان كل المقدمات التي ذكرناها وثبت ان الجوهر الفرد
بتقدير وقوعها لازم في بطل المقصود وعن الثالث ان موضع المماس نقطة وهي موجودة

حتى هم

الاقسام ح ظ
اي وان عنيتم الانقسام بالفعل
فلا يلزم من الانقسام الى الحاضر بالفعل

على ما بينا اجاب الحكما بان موضع التماس غير منقسم بالفعل ولا يلزم منه القول
بالجوهر الفرد اي الجسماني انا اذا فرضنا خطا قائما على طرف خط اخر وفرضنا حركة
ذلك الخط من موضعه الى الطرف الاخر من الخط الاخر فلا شك ان الخط المتحرك يلتقي
بطرفه الذي لا ينقسم كل الخطوط المتحرك عليه فيوجب ان يكون الخط المتحرك عليه مركبا من
الامور التي يلتقيها طرف الخط المتحرك والذي يلقاه النقطة نقطة فاذن ذلك مركب
السادس لولا انتهاء الاجسام الى اجزاء لا يتجزى لكانت اجزاء جميع الاجسام غير متناهية
فيجب ان لا يحصل التفاوت بين الصغير والكبير كالخردلة والسما لان التفاوت بين
الجسمين يوجب التفاوت بين الاجزاء لكن الاجزاء لا تقبل التفاوت اذ غير المتناهي لا يقبل
الاكثر والاقل السابع لولا الجزء لكان الجسم يقبل تقسيمات غير متناهية فيصح ان يقسم الخردلة الى
صفايح يغطي بها وجه الارض ويغطي به السموات السبع ويفضل عنها لا الى نهاية وذلك محال فما ادى
اليه ممتنع وجوابها ان الاجزاء التي تقبل القسمة الفعلية في الخردلة متناهية واقل منها في السما فلا
يلزم ما ذكرتم والاجزاء الممكنة في السما والارض اكثر من الاجزاء الممكنة في الخردلة وان كانت
غير متناهية اذ يجوز زيادة غير المتناهي على غير المتناهي كالالوف الغير المتناهية والاحاد الغير
المتناهية قال المقصد الخامس اقول المقصد الخامس في حجج الحكما على ان الجسم واحد في نفسه
كما هو عند الحس قابل لانقسامات غير متناهية لا انه مركب من اجزاء لا تتجزى وهي اربعة انواع النوع
الاول ما يتعلق بالمحاذاة وذلك دليلان الدليل الاول ان ثبوت العلم الضروري حاصل بان
كل متحيز يمينه غير يساره وفوقه غير تحته فلو وجد الجزء الذي لا يتجزى لكان متحيزا ولو كان متحيزا
لتعددت جهاته ولو تعددت جهاته لكان منقسما لتعدد الجوانب بتعدد الجهات ينتج لو
وجد الجزء الذي لا يتجزى لكان منقسما متجزيا وكلما يلزم من وجوده عدمه فهو محال فالجزء محال والدليل
الثاني انا اذا ركبنا سطحا من اجزاء لا يتجزى ثم اشرقت الشمس عليها حتى صار احد وجهيه مستضيئا
دون الاخر لزم من ذلك تغاير الوجهين ولزم منه انقسام الجزء الذي لا يتجزى بحسب اجاب
المتكلمون عنهما بانه لا يلزم من تعدد المحاذاة تعدد الذات لان النقطة في المركز تحاذي جملة اجزاء
الدائرة ولا يلزم انقسامها بحسب انقسام الدائرة اذ اختلاف العوارض سيما الاضافية لا يدل
على اختلاف الموضوعات النوع الثاني ما يتعلق بالمماسة وهو ايضا دليلان الدليل الاول
انه لو تركب جسم من اجزاء لا يتجزى يلزم تجزي ما لا يتجزى بيان الملازمة انا لو قدرنا اجزاء ثلثة
فالوسط اما ان يمنعهما عن التلاقي او لا يمنعهما فان منعهما فالوجه الذي يلاقيه احد الطرفين غير
الذي يلاقيه الاخر فاذن هو منقسم وان لم يمنعهما عن التلاقي كان الطرفان متداخلين في
الوسط والتداخل محال بالضرورة ولان الاجزاء لو تداخلت بطل الترتيب والوسط لان

الاجزاء متساوية في طبيعة نوعها ولوازمها فاذا تداخل يعني تساوت في العوارض ايضا فلا
يبقى بينها تميز فيصير الكل واحدا ولم يحصل ازدياد الحجم فاذا جاز ان يحصل جزءان في حيز واحد
جاز ان يوجد ثلاثة واربعة فلا يكون اجتماعها موجبا للزيادة في الحجم فكان يجب ان لا يحصل
الحجم واللازم باطل فالملزوم مثله على انا وان جوزنا التداخل الا انه يوجب التجزية ايضا لانه اذا
كان مقدار الجزئين مساويا لمقدار الجزء الواحد ومجموع الجزئين قابل للقسمة فما يساويه كذلك
ولان الشي اذا دخل في الشي فانه يلقاه بطرفه اولا ثم انه يحصل النفوذ فالذي يلقاه قبل ذلك
النفوذ مغاير للذي يلقاه حال النفوذ والذي يلقاه حال النفوذ اقل من الذي يلقاه عند
تمام النفوذ وذلك يوجب التجزية واجاب المتكلمون عنه بان المماسة من باب الاضافة
وتكثر الاضافة لا يوجب تكثر الذات والا لكانت الوحدة التي هي ابعد الاشياء عن الطبايع
الكثرة اكثر من كل كثير لانه ما من كثير الا وللواحد نسبة اليه خاصة ولكان الباري سبحانه متكثر الاجزاء
بسبب كثرة الاضافات قال الحكما لا نقول ان تكثر الاضافات يوجب تكثر المضاف
بل نعني ان المماسة التي هي نوع من الاضافة وذلك لان المماسة انما يحصل بالجوانب فاذا تمايز
جانب عن جانب فقد احتمل القسمة ويجوز ان يقتضي نوع من جنس حكما ولا يقتضي الجنس ذلك
الحكم الدليل الثاني لو وجد الجزء لجاز ان يحصل جزء على ملتقى جزئين ولو حصل جزء على ملتقى جزئين
لزم انقسام الجزء ينتج لو وجد الجزء لزم انقسامه بيان الملازمة الاولى فلان الجزء الذي على
الملتقى لا يجوز ان يماس بكليته الكل من كل من الجزئين الاخرين والكل من احدهما لامتناع التداخل
بل يماس بعضه بعض احدهما وبعض اخر بعض الاخر فيلزم انقسام المجموع واما الملازمة الاولى فلو صح
الاولى انا لو ركبنا خطا من جزئين ووضع على احد الجزئين من طرفيه جزء اخر فتحرك الجزء الفوقاني يصح
عليه الحركة لتساوي الجزئين التي يتحرك فيهما ولعدم المانع من الحركة فاذا اتصف بالحركة اما عند كونه في الجزء الاول
وهو ممتنع لانه بعد ما شرع في الحركة او عند كونه على الجزء الثاني وهو ايضا ممتنع لانه عند ذلك قد انقطعت
الحركة فاذن انما يكون متحركا عند ما يكون فيما بين الجزئين وهو الملتقى الثاني انا لو ركبنا خطا من اجزاء
شفعية ستة ونضع فوق الطرف الايمن جزءا وتحت الطرف الايسر جزءا اخر ثم نفرض انهما ابتدأا
بالحركة على السوا دفعة ومتحركان الى اخر الخط دفعة واحدة فلا شك انه كل منهما لصاحبه سبيل
ذلك الا بعد ان يحاذيهما ويستحيل التحاذي الا على ملتقى الثالث والرابع واذا فرضنا الحركتين
سوا فيحصل الجزء الفوقاني فوق ملتقاهما والجزء التحتاني تحت ملتقاهما فينقسم الكل الثالث
انا ركبنا خطا من اجزاء وترا خمسة ونضع جزئين على طرفي الخط كالاحمار فوق ثم تحرك الجزءان الطرفان
فيلتقيان في وسط الخط وهو الجزء الثالث فيكون هو على ملتقاهما قال المصنف وربما يمنع هذا
التوجيه بان الجزء الثالث يمنع ان يكون على ملتقى الجزئين لتوقف الالتقاء على فراغ بينهما والجز

قال الثالث لا يسع الجزئين المتحركين فالجزء الثالث لا يكون على ملتقاهما بل يتماسان قبله
النوع الثالث أقول النوع الثالث ما يتعلق بالسرعة والبطء وهو وجه واحد
حاصله أنا ندعي أنه يصدق مانعة الخلو إما أن ينتفي التفاوت بين الحركة السريعة والبطيئة
وإما أن ينتفي الجزء الذي لا يتجزى ثم نستثني نقيض الجزء الأول فنقول إن التفاوت بين السريعة
والبطيئة ثابت فينتج عين الجزء الثاني وهو انتفاء الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب أما الاستثنائية
فظاهرة وأما المنفصلة فبيانها من وجهين أحدهما أنه لو ثبت الجزء وشرع السريع والبطيء في
الحركة معا وتحرك السريع جزءا في مقدار من الزمان ففي مثل ذلك الزمان لا يجوز أن يتحرك البطيء فيه
جزءا منه ويقف في جزء آخر وإلا كان البطء لأجل تخلل السكنات وهو باطل لما ذكرنا أنا إذا فرضنا
فرسا شديد العدو بحيث يسير من البكرة إلى الظهر عشرين فرسخا ولا شك أن الفلك
الأعظم قد دار في مثل هذه المدة ربع مدار فلو كان البطء لتخلل السكنات لكان مقدار زيادة
سكنات هذا الفرس على حركاته مساويا لمقدار زيادة حركات الفلك الأعظم على حركات
هذا الفرس لكن زيادة حركات الفلك على حركات الفرس أكثر من ألف ألف مرة فيلزم أن يكون
زيادة سكنات هذا الفرس على حركاته كذلك ولو كان كذلك لما ظهرت هذه الحركة القليلة
في أثناء هذه السكنات الكثيرة فوجب أن لا يظهر تلك الحركات أصلا في الحس والواقع بخلافه
لأنا إنما نحس بالحركات المتوالية المتعاقبة من الفرس ولا يجوز أن يتحرك البطيء في مثل ذلك الزمان
أكثر من السريع وهو ظاهر بل يتحرك البطيء إما مثله فيلزم عدم التفاوت أو أقل منه فيلزم تجزي الجزء
الذي لا يتجزى أو نقول لو تحرك السريع جزءا في مقدار من الزمان فالبطيء إما أن يتحرك ذلك الجزء
في ذلك القدر من الزمان فيلزم عدم التفاوت أو أقل منه في ذلك القدر فيلزم التجزئة أو أكثر
وهو ظاهر البطلان وهذا بناء على أن الحركة البطيئة حركة في جميع الأحياز وأن البطء كيفية قائمة
بالحركة وأما على أصلنا فلا معنى لكون الحركة بطيئة إلا أن الجسم يتحرك في بعض الأحياز ويسكن في
بعضها فيختلط الحركات بالسكنات فالحس يدرك ذلك المختلط حركة موصوفة بالبطء
كما إذا سحقنا الاسفيداج وسحقنا المداد وخلطنا بعض تلك الأجزاء بالبعض أيضا فإن
القوة الباصرة يدرك ذلك الجسم المخلوط متوسطا بين السواد والبياض لا لأجل أنه حصل
هناك لون متوسط لأنا فرضنا كون تلك الأجزاء لما كانت في غاية الصغر عجز الحس عن الوقوف
على كل واحد منها بصفته المخصوصة وإنما حصل له الشعور بذلك المجموع على لون متوسط من
السواد والبياض فكذا ههنا لما تحرك الجسم في بعض الأحياز وسكن في بعضها وعجز الحس عن
الوقوف على كل واحد بعينه لا جرم أحس بالأمر المختلط من الحركة والسكون وذلك هو الحركة البطيئة منهام
وقولهم لو كان البطء لتخلل السكنات لوجب أن يكون سكنات الفرس أكثر من حركاته ولا

يظهر تلك الحركات فيما بين السكنات ممنوع على أصلهم لأن الحركات صفات موجودة وأما
السكنات فإنها عبارة عن عدم الحركات والأعدام لا تكون محسوسة ولا مرئية البتة وثانيهما أن
نبين أن ثمة حركة سريعة وبطيئة متلازمتين لا ينفك إحداهما عن الأخرى ومع حصول البطء
بأن البطء ليس لأجل تخلل السكنات وإلا لزم الانفكاك ومع ذلك نبين في إثبات الملازمة
إذا قطع الحركة السريعة جزءا من المسافة فالبطيئة الملازمة لها لا يجوز أن تقف وإلا لزم الانفكاك
فإن قطعت هي أيضا جزءا لزم عدم التفاوت بين السريعة والبطيئة وإن قطعت أقل
من جزء لزم تجزئة الجزء الذي لا يتجزى وبيانها الوجه هو أنا إذا أخرجنا من مركز الرحى
إلى المحيطة خطا واحدا فإنه يجب أن نفترض في ذلك الخط نقطة كثيرة على عدد ثبوت الجزء
فإذا استدارت الرحى ارتسم من كل واحد من تلك النقط دائرة وكل نقطة كانت أقرب
إلى المركز كانت الدائرة المرتسمة منها أصغر وكل نقطة كانت أقرب إلى المحيط كانت
الدائرة المرتسمة منها ~~أصغر وكل نقطة كانت~~ أعظم وإذا ثبت هذا فنقول إذا استدارت
الدائرة التي هي طرف الرحى واستدارت أيضا الدائرة القريبة من القطب فإما أن
يقال كلما تحرك الدائرة العظيمة جزءا تحرك الدائرة الصغيرة جزءا وذلك محال لأنه يلزم أن يكون
مدار الدائرة الصغيرة مساويا لمدار دائرة عظيمة وهو محال أو أكثر وهو ظاهر البطلان أو أقل
فيلزم التجزئة وإما أن يقال إن الدائرة العظيمة تتحرك جزءا وأن الدائرة الصغيرة لا
تتحرك فيلزم تفكك أجزاء الرحى وانقسامها دوائر بحسب أجزاء الخط ولو كانت من حديد أو
أشد منه ثم التصاقها عند الوقوف بحيث لا يمكن أن ينفك جزء منها بأبلغ سعي وهذا وإن
كان مما لا يمتنع في قدرة الله تعالى لكنا نجزم بامتناعه كما في سائر العادات ومن المعلوم بالضرورة
أن الله تعالى لم يخلق كل هذه العجائب في الرحى لتثبت مذهبكم كما قاله صاحب التلويحات
الثالث أنا نفرض فرجارا له شعب ثلاثة فتوضع شعبة منها على مركز الدائرة والشعبة
الثانية على دائرة مدارها خمسون جزءا والشعبة الثالثة على دائرة مدارها مائة جزء فعندما تحرك
الشعبة الثالثة جزءين وجب أن تحرك الشعبة المتوسطة جزءا واحدا وذلك يوجب حصول المحيطة م
البطء لا بسبب تخلل السكنات وإلا يلزم انفكاك شعب الفرجار والمحسوس بخلافه الرابعة
أن الإنسان إذا وضع عقبه على الأرض ودار على عقبه فإنه يرتسم دائرتين إحداهما بعقبه
والأخرى بأطرافه فإن ثبتت فإذا فرض ما دار به قوس أصبعه يرتسم دائرة أكبر بكثير مما يرتسم
عقبه فعندما يقطع أصبعه جزءين لا يقف عقبه وإلا يلزم تقطعه جزءا جزءا وتفرق الاتصال
يوجب الألم بحيث لا يتألم وعند المعتزلة افتراق البنية يوجب الموت ويمكن أن يفرض
مثل هذا في الفلك ويقال إذا تحركت المنطقة فقد تحركت الدائرة القريبة من القطب

ابطا منها وليس البطوء لتخلل السكنات والا يلزم التفرق والتخرق على الافلاك ووجب ان لا يكون
موصوفة بالشدة والاحكام وقد قال الله تعالى وبنينا فوقكم سبعا شدادا وايضا قال الله تعالى فى نفى التفرق
فارجع البصر هل ترى من فطور الرابعة انا اذا غرزنا خشبة فى الارض فاذا طلعت الشمس يقع
ظلها فى جانب المغرب ثم من المعلوم ان الظل لا يزال ينتقص عند ما ياخذ الشمس فى الارتفاع الى ان
تنتهى الشمس الى غاية ارتفاعها ثم ان الظل ياخذ فى التزايد من الجانب المقابل فنقول لا يجوز
ان يتحرك الشمس الى الارتفاع مع انه لا ينتقص من الظل شى اما اولا فلانه لو جاز ان يرتفع الشمس
جزءا ولا ينتقص من الظل شى جاز ذلك فى الجزئين وفى العشرة حتى تنتهى الشمس الى غايتها فى الارتفاع
مع انه يكون الظل باقيا كما كان واما ثانيا فلان الخط المرتسم فيما بين الشمس وطرف الظل اذا تحرك
الطرف المتصل بالشمس دون الطرف المتصل بالظل فانه يحدث لذلك الخط المستقيم راسان
وذلك محال لانه يوجب ان يكون الزائد مساويا للناقص فيكون الحركتان متلازمتين الخامسة
البير التى عمقها مائة ذراع مثلا اذا كان فى منتصفها خشبة وعلق عليها حبل مقداره خمسون ذراعا مقداره
وعلق بالطرف الاخر من الحبل دلو فاذا ارسلنا حبلا اخر خمسين ذراعا من راس البير وشددنا
على الطرف الثانى من هذا الحبل الثانى معلاقا فاذا علقنا ذلك المعلاق على طرف الحبل الاول
ثم جررناه الى راس البير فان الدلو يمشى من اسفل البير الى اعلاها فى الزمان الذى يمشى المعلاق
فيه من وسط البير الى اعلاها فيلزم كون احدى الحركتين اسرع من الاخرى مع الخلو عن تخلل السكنات
واعلم انا اذا قدرنا بيرا يكون طولها مقدارا ينتهى عند التنصيف الى الواحد يمكننا ان نبين حركتين
متلازمتين احديهما من مقدار ذراع الى راس البير والاخرى من عمق البير الى راسها مثلا قدرنا بيرا
طولها اربعة وستون ذراعا فاذا نصفنا عمق البير بالخشبة المذكورة بنصفين بحيث يكون
طول كل واحد من هذين النصفين اثنين وثلثين ذراعا وشددنا بها حبلا وعلقنا على اسفله
دلوا ثم نصفنا النصف الفوقانى ووضعنا فى منتصفه خشبة بالصفة المذكورة وعلقنا عليه
حبلا مقداره ستة عشر ذراعا ثم علقنا على اسفله معلاقا ثم علقنا على طرف الحبل الاول ثم نصفنا
النصف الفوقانى بالطريق الذى تقدم وعملنا بالنصف الثانى ما ذكرناه الى ان ينتهى الى الذراع
الواحد فاذا اخذنا حبلا بمقدار ذراع وعلقنا على طرفه معلاقا وارسلناه الى البير وعلقنا معلاقه
بالحبل المشدود بالخشبة الاولى فاذا جر ذلك المعلاق الى راس البير انجر الدلو من اسفل البير الى
اعلاها فى الزمان الذى انتقل المعلاق الاعلى الى راس البير وهو مقدار ذراع انتقل الدلو من اسفل
البير الى اعلاها وهو اربعة وستون ذراعا ويمكن هذا العمل ولو فرضنا طول البير مائة الف
ذراع السادسة انا نفرض جزءا فوق جزء اخر متصل به يلزم من تحركه تحركه ويبتديان بالحركة معا
على السوية فيكون حركة الفوقانى اسرع لكونه متحركا بحركتين احديهما ذاتية والاخرى عرضية والتحتانى

البطا

ابطا وليس البطوء لتخلل السكنات والا يلزم الانفصال مثلا نفرض اب ج خطا ونفرض ده خطا
على اب وزجرا على ده هكذا اـ ب ج فاذا تحرك د من ا الى ب فقد تحرك ه من
الى ج ونفرضنا تحرك ز من ده وكان مقابلا لا الى ه وهو الان مقابل ج فقد تحرك ز من
حين تحرك د جزءا لحين تحرك ز جزءا فيكون ز بحركته اقل من د فيلزم الجزء سابعا اذا فرضنا سفينة
طولها خمسون ذراعا وفى موخرها رجل وفرضنا حركة السفينة خمسين ذراعا وفرضنا حركة الرجل
من موخرها الى جهة مقدمها مثل حركة السفينة فانا نعلم ان السفينة اذا انتهت الى مقرها انتهى الرجل
بحركته الى ذلك المقر الذى انتهى راس السفينة اليه فيكون السفينة قد قطعت خمسين ذراعا و
الرجل مائة ذراع وهى مسافة طول السفينة والمسافة التى قطعتها السفينة وعند ذلك اما ان يكون
كلما قطع الرجل بحركته جزءا قطعت السفينة مثله فيلزم قطعها مائة ذراع وهو خلاف الفرض او اكثر منه
ويلزم منه ايضا خلاف الفرض او اقل منه ويلزم التجزى قال النوع الرابع ابطال اعلم ان السطح اما
اما ان يكون دوايرا او مضلعات واول المضلعات هو المثلث ثم المربع وهكذا على ترتيب
الاعداد والمعروف من الدلايل الهندسية ستة ولنبدا منها بشكل المربع فنقول الاول فى المربع وهو انه
لو ثبت الجزء لكان قطر المربع مساويا لضلعه او نصف ضلعه او لزم الانقسام والكل باطل اما الملازمة فلانا
نفرض اربعة خطوط كل واحد منها مركب من اربعة اجزاء ووصلنا البعض الى البعض
على الوجه هكذا فلا شك ان الجزء الاول من الخط الاول والثانى من الثانى والثالث من الثالث
والرابع من الرابع هو القطر فلا يخلو الاجزاء التى فى جانب القطر اما ان يكون متلاقية او لا فان كانت متلاقية
متلاقية فى جانب القطر اما ان يكون اعظم مقاديرها فى جانب الطول والعرض اولا والاول باطل لان
الجزء الذى فى الطول هو بعينه الجزء الذى فى القطر ولانه يلزم تجزى الجزء الذى فى القطر وهو المطلوب والثانى
لا يستلزم الا ان يكون القطر مساويا للضلع والحس يكذبه وان لم يكن الاجزاء متلاقية فى جانب القطر
بل يكون بينها فرج حصل فيها من تلك الاجزاء الاربعة نوع مثله فى جانب القطر فكل واحد من تلك
الفرج اما ان يتسع لجوهر فرد فيلزم ان يكون مقدار القطر مثل سبعة اجزاء فمجموع الضلعين الفاصلة
اجزاء فيكون القطر مساويا للضلعين والحس يكذبه واما ان لا يتسع له فيكون كل واحد من تلك الفرج
اصغر من الجوهر الفرد فيكون الجوهر الفرد منقسما الثانى فى المثلث وهو انه ثبت بالشكل العروسى
مجموع ان وتر الزاوية القائمة لا بد ان يكون جذر مربعى الضلعين المحيطين بتلك القائمة اى اذا ضربنا كلا من الضلعين
فى نفسه يكون الحاصل من المجموع مساويا لما يحصل من ضرب الوتر فى نفسه واذا ثبت هذا لزم الشك
ببطلان الجزء الذى لا يتجزى لانا اذا عملنا مثلثا قائم الزاوية وجعلنا كلا من الضلعين المحيطين بالقائمة
جزءين يلزم ان يكون وتر هذه القائمة جذر الثمانية لكنه اصم لانه فوق الاثنين واقل من الثلاثة فينقسم الجزء
الذى لا يتجزى وان جعلنا احد الضلعين اثنين والثانى ثلاثة لزم ان يكون وتر القائمة جذر ثلثة عشر

ظ
نسخة اخرى

وهو ايضا اصم وان جعلنا احد الضلعين اثنين والثاني خمسة كان وتر القائمة جذر تسعة و
عشرين وهو ايضا اصم وان جعلنا الاول ثلثة والثاني اربعة كان وتر القائمة جذر اربعة وثلثين
وهو اصم ايضا وهكذا يمكن اعتبار حال ساير المراتب حتى اذا جعلنا كل واحد من الضلعين
المحيطين بتلك القائمة عشرة عشرة كان وتر تلك القائمة جذر مائتين وانه اصم لانه فوق
اربعة وعشرين واقل من خمسة عشر فيلزم انكسار الجزء الثالث في المثلث وهو انا اذا
طبقنا راس وتر هذا المثلث على احد الضلعين وجدنا رجله من الضلع الاخر فلا شك
ان طرف الخط الوتر من هذا الضلع يخرج من الضلع الاخر فاذا فرضنا الخط من هذا الضلع مقدار
جزء فلو خرج من الضلع الاخر مقدار جزء لزم ان يكون الوتر مثل احد الضلعين اي بالقطع رجل الوتر
مثل ما يقطعه راس الوتر وهو احد الضلعين والحس يكذبه ويلزم ان يكون الوتر مثل المنطبق
على الضلع الذي خرج رجله منه وهو عشرة اجزاء وهو مثل الفاضل على هذا المنطبق وهو المسافة التي
تحرك عليه رجله وهو ايضا عشرة اجزاء لانا فرضنا انه كلما ترك جزء من الضلع الذي عليه راسه خرج
جزء من الضلع الذي عليه رجله وان كان اقل لزم تجزي الجزء الذي لا يتجزى هذا ان وجه يليق بما سبق
من عدم الحركة وبطوها ولنمثل بمثال للتوضيح نفرض سلما موضوعا على جدار بحيث يكون من الطرف
الاعلى لذلك السلم الى اسفل الجدار عشرة ومن اسفل الجدار الى الطرف الاسفل من ذلك السلم عشرة
فمعلوم انه يجب ان يكون ذلك السلم بجذر المائتين ثم اذا جررنا ذلك السلم من الطرف الاعلى بمقدار
جزء واحد وجب ان يجر من الطرف الاسفل بمقدار اقل من جزء لانه لو كان بما يلزم ان يصير احد الضلعين
المحيطين بتلك القائمة تسعة والضلع الثاني احد عشر ومربعهما اثنان ومائتان فوجب ان يكون ذلك
السلم جذر اثنين ومائتين مع انه بعينه كان جذر مائتين فيكون الشي الواحد ازيد من نفسه فثبت انه
لما انجر ذلك السلم من الطرف الاعلى جزءا وجب ان يجر من الطرف الاسفل اقل من جزء وذلك يوجب
انقسام الجزء الرابع في الدائرة وبيانه انه كلما كان القول بالدائرة حقا كان القول بالجزء الذي
لا يتجزى باطلا اما الاستحالة فلانا نتخيل سطحا مستويا ونتخيل خطا مستقيما مناسبا في ذلك البسيط
حول ذلك الطرف الى ان يعود الى الموضع الذي فيه بدا بالحركة فيحدث من تلك الحركة دائرة لان
راس الخط لما تحرك على الاستدارة الى ان عاد الى موضعه الاول فلا شك ان طرفه المتحرك قد تحرك
على مسافة ما فتلك المسافة طول لها والنقطة لا مساحة لها فتلك المسافة التي تحركت عليها النقطة
ليس لها عرض فهي اذن خط محيط بذلك السطح والطرف الثابت الساكن من هذا الخط حاصل في وسط
هذا السطح المستدير وكل الخطوط المستقيمة الخارجة من ذلك الوسط الى ذلك المحيط متساوية لان
كل خط يخرج من ذلك الوسط الى ذلك المحيط فانه ينطبق عليه الخط الفاعل للدائرة بحركته والاشياء
المساوية لشيء واحد متساوية ولا نعني بالدائرة الا شكلا هذا شانه واما المتصلة فلانه لو كانت مركبة

من

من اجزاء لا تتجزى فلا يخلو ان يكون محدب الدائرة اكثر من مقعرها اولا والثاني محال لانه لو احاطت
بهذه الدائرة دائرة اخرى كان محدب الاولى مساويا لمقعرها ومقعرها لمحدب الثانية ومحدب
الثانية لمقعرها فلو فرضنا انه احاطت الثانية دائرة اخرى لزم ان يكون محدب الاولى مساويا
لمقعرها لما عرفت وهكذا الى ان ينتهي الى الدائرة القطبية فيلزم ان يكون الدائرة الطوقية دائرة
بالدائرة الاولى وكذا المحيط بكل دائرة اخرى حتى يبلغ ذلك النحو الى ان يصير مساويا لمحدب العرش
والكرسي مع انه لا يزيد عدد اجزائها على عدد الدائرة الصغيرة الاولى ومعلوم ان ذلك باطل والاول
ايضا محال لان الاجزاء اما ان يكون متلاقية اولا فان كانت متلاقية يلزم تجزية الجزء الذي لا يتجزى
لان ظاهره اكثر من باطنه وان لم يكن متلاقية بل يثبت فيما بينها فرج متباينة عنها فرج فلا يخلو من ان
يسع كل واحد من تلك الفرج جزءا اولا والاول يستلزم ان يكون محدب الدائرة ضعف
مقعرها والحس يكذبه والثاني يستلزم تجزية الذي لا يتجزى لان كل واحد من الفرج اصغر من
الجزء الخامس في الزاوية وهو ان الزاوية المستقيمة الخطين قابلة للقسمة الى غير النهاية فينتفي
الجزء وبيانه مسبوق بمقدمات الاول ان اول المضلعات هو المثلث لان السطح الذي يحيط به
خط واحد هو الدائرة والذي يحيط به خطان مستقيمان ممتنع وجوده والذي يحيط به الاضلاع الثلثة
هو المثلث واما باقي المضلعات فهي في الحقيقة من المثلثات فالمربع مؤلف من مثلثين وكذا
والمخمس من ثلث مثلثات وكذا والمسدس من اربع مثلثات والضابط في معرفة عدد المثلثات
الحاصلة من كل مضلع ان يحذف من عدد الاضلاع اثنين فما بقي فهو عدد المثلثات فالمسبع
عدد اضلاعه سبعة فيكون عدد المثلثات الواقعة فيه خمسة وعلى هذا الثانية ان الزوايا الثلث
من المثلث مساوية لقائمتين ولما كان المربع حصل فيه مثلثان وجب ان يكون زواياه الاربع
قوائم ولما كان المخمس حصل فيه ثلث مثلثات وجب ان يكون زواياه المخمس معادلة لست قوائم
وقس الباقي عليه والضابط في معرفة عدد القوائم الواقعة في المضلعات ان يعرف عدد المثلثات
الواقعة في ذلك المضلع ثم تضعف فما بلغ فهو عدد القوائم الحاصلة في ذلك المضلع فالمخمس فيه ثلث مثلثات
فيكون القوائم الحاصلة فيه ستة وكان مقدار كل واحد من زوايا المخمس قائمة وخمس قائمة والمسدس
مثلثاته اربعة قوائمه ثمانية وكل واحد من زواياه قائمة وسدسان والمسبع مثلثاته خمسة
قوائمه عشرة وكل واحد من زواياه قائمة وثلاثة اسباع قائمة والضابط في معرفة الكثير المضاف
الى القائمة ان تنسب كثير المضلع بعد طرح اثنين الى القائمة فاول المضلعات التي كل واحد من زواياه
ازيد من القائمة هو المخمس فزاويته قائمة وسدسان والمرتبة الثالثة المسبع فزاويته قائمة وثلثة
اسباع هذه الثالثة ان كل شكل مسطح مستقيم الاضلاع سواء كان مثلثا او مربعا او غير ذلك
اذا اخرج كل واحد من اضلاعه في جهة واحدة فان مجموع الزوايا الحادثة في الخارج من ذلك المضلع

طاهره
الجزء

يساوي اربعة قوائم لا ازيد ولا انقص لان كل مضلع فانه يمكن اخراج كل واحد من اضلاعه على الاستقامة
فاذا اخرجنا ذلك حصل بسبب ذلك زاويتان متساويتان لقائمتين احديهما واقعة في داخل المضلع
والاخرى خارجة واذا كان كذلك وجب ان يكون عدد القوائم الحاصلة في الداخل والخارج ضعف
عدد اضلاع ذلك المضلع واذ قد عرفت ان القوائم الحاصلة في داخل كل مضلع ضعف عدد المثلثات
الواقعة فيه والمثلثات الواقعة فيه انقص من عدد الاضلاع باثنين والقوائم الحاصلة بسبب المضلعين اربعة
فلما لم يوجد منه الاربعة في داخل المضلع وجب حصولها في الخارج فثبت ان جميع الزوايا الحاصلة في
الخارج لا ازيد على اربع قوائم والرابعة ان كل مضلع فلا بد ان يتصل كل واحد من اضلاعه بالضلع
الذي يليه لا على الاستقامة والا صار الكل خطا مستقيما لا يحصل منه الضلع الخامسة اما اذا اخرجنا
ذلك الضلع على الاستقامة الى الخارج حدث بين ذلك الخط وبين الضلع الثاني من اضلاع ذلك
المضلع زاوية خارجة المضلع فان كان المضلع مربعا متساوي الاضلاع كانت الزوايا الحادثة في
الخارج باسرها حادة وكذا القول في سائر المضلعات الحاصلة بعد المخمس الى غير النهاية السادس
انه كلما كانت الاضلاع اكثر عددا كانت الزوايا المنفرجة الحادثة في داخل ذلك المضلع اوسع وكانت
الزوايا الحادثة في خارج ذلك المضلع اضيق واذا عرفت هذه المقدمات فنقول اعتبار هذه
المضلعات يدل على بطلان القول بالجزء لان كل نقطة في السطح فانه يمكن ان يحصل حولها اربع قوائم ولما كانت
القوائم الاربعة الحاصلة عند مركز المضلع قابل للقسمة الى غير النهاية كانت المثلثات الواقعة في المضلعات
قابلة للتزايد الى غير النهاية فكانت القوائم الاربع الحاصلة عند مركز المضلع قابلة للقسمة الى غير النهاية
فيبطل القول بالجزء السادس في الخط وهو ان اقليدس برهن على ان كل خط يقبل التنصيف
فالخط المركب من الاجزاء الفردة يقبل التنصيف فينقسم الجزء وكذا بين ابو علي ابن الهيثم ان كل خط فانه يقبل المركب م
يقبل التثليث فالخط المركب من الاربعة والخمسة وجب ان يقبل التثليث فيلزم تجزي الجزء البسيط
قال الفصل الثاني اقول الفصل الثاني في تحرير مذهب الحكماء قالوا لما تقرر ان الجسم ليس
تركبه من اجزاء لا تتجزى فقد ثبت انه متصل واحد بالحقيقة كما هو عند الحس وليس فيه شيء من المفاصل و
المقاطع اصلا لكنه قابل للتقطيع والتكثير الى غير النهاية لا بمعنى انه يقبل التقسيمات دفعة واحدة
فانهم اتفقوا على انه يمتنع حصول اجزاء لا نهاية لها بالفعل بل بمعنى ان الجسم لا ينتهي الى حد الا وهو
بعد ذلك يقبل التقسيم فالتقسيمات الحاصلة بالفعل متناهية ابدا ولا ينتهي الى حد يقطع الامكان ظ
كما ان مقدورات الله تعالى غير متناهية لا على انه قادر على ايجاد امور غير متناهية بل بمعنى انه لا
ينتهي الى حد الا وهو قادر على ازيد منه فالقسمة حاصلة بالقوة وكل ما هو بالقوة فانه لا يخرج الى
الفعل الا بسبب والاسباب المؤدية للتكثير ثلاثة الاول الفك والتقطيع الثاني اختلاف
الاعراض القائمة به سواء كانت قارة غير متغيرة كالسواد والبياض في البلقة او كانت متضادة

كاختلاف

كاختلاف المماستين والمحاذاتين وما اشبههما الثالث التوهم والفرض وهو ان يتوهم
امتياز طرف عن طرف اخر من جسم ثم انهم اتفقوا على ان قبول القسمة الوهمية حاصلة لا الى
نهاية واما القسمة الانفكاكية فقد يمتنع عنها نوع لا من ذاته بل من خارج كالصورة النوعية في
الافلاك الغير القابلة للخرق والالتئام وكاتصال بعض الاجسام وكتفتت الاثر وكالعنق قال الفصل الثالث
اقول الحكماء لما اتفقوا في كون الجسم مركبا من الجواهر الافراد زعموا انه مركب من الهيولى والصورة
والهيولى هي الجوهر القابل للصورة المتعلقة بالمقادير التي باعتبارها يصح ان يشار اليه بانه شاغل
للحيز واستدلوا عليه بانه قد ثبت ان الجسم متصل واحد في نفس الامر كما هو عند الحس لكنه
وهو قابل للانفصال الحسي فثم اتصال يسمونه بالصورة الجسمية فذلك الاتصال اما تمام حقيقة الجسم
او خارج عنه او داخل فيه والاولان باطلان والثالث يستلزم المطلوب اما بطلان الاول فلان الجسم
قابل للاتصال والانفصال نفسه امر يقبل الانفصال بالذات والانفصال اولى وشيء مع كل منهما والانفصال
نفسه ليس قابلا للشيء منهما اما للاتصال فلعدم قابلية الشيء لنفسه واما للانفصال فلان الانفصال
ان كان وجوديا كان ضدا للاتصال والشيء لا يجامع ضده فكيف يكون قابلا له وان كان عدميا فليس عدميا
مطلقا بل عدم الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا فيستدعي محلا والانفصال لا يكون محلا له
اذ الشيء لا يكون محلا لعدم نفسه او نقول قابل الانفصال يجب اجتماعه مع المقبول والا لكان
منافيا له لا قابلا والاتصال لا يبقى مع الانفصال فلا يكون الاتصال قابلا للانفصال ولان الاتصال
منه ظ لو كان تمام حقيقة الجسم لكان متصلا بذاته لا باتصال زائد ومادام ذات الشيء لا ينعدم عنه ولم يكن كذلك
واما بطلان الثاني فلان الاتصال لو كان خارجا عن ماهية الجسم لم يتوقف تعقل ماهيته على
تعقله اولا اذ المتقدم في التصور انما هو من خواص الذاتي واللازم بين بالضرورة يتوقف تعقل
الجسم على تعقل الامتداد والاتصال وسيجيء ما فيه واما استلزام الثالث للمطلوب فلانه اذا كان داخلا
ل فيه فهو جزء منه فكان ما لا جزء له جزء آخر للجسم هو اخر غير الاتصال وهو قابل للانفصال بالذات وللانفصال
اولى ويجتمع مع كل من المتقابلين وذلك القابل يسمونه بالهيولى فالجسم مركب من الهيولى والصورة
وهو المطلوب وفيه نظر ثم الاتصال الذي حقيقة الجسم اتصال وليس خارجا عنه ونوقش بهذا القول و
يدعى انه ليس تمام حقيقة الجسم حيث يوجد الشيء التمام وهو قابل له امر اخر يقوم به الاتصال لا يريد بالتمام
هيهنا معناه المطابقي لان الهيولى لا تقوم بالصورة بل الامر بالعكس بل يريد به معناه التضمني اي الكل
فيه لان الصورة حالة في الهيولى والحاصل بعد التلخيص ان الجسم المتصل يتوارد عليه اتصالات
مختلفة بالتشخص مع بقاء امر فيه بالضرورة قابل للتواردات فيكون فيه امر اخر غير الاتصال قابل له فهو
القابل هيولى والمقبول اتصالا وصورة كما مر في بحث الكم ان الجسم الواحد يتوارد عليه المقادير المختلفة
مع بقاء جسميته المخصوصة وهي صورة الاتصالية القابلة لتلك المقادير فاذا اخذنا شمعة وشكلناها باشكال

محلها فان نصير طوله ازيد من عمقه وما زاد بالعكس لا متغير ذاتها في حد جسميتها فذلك يقتضي كون
تلك المقادير غير جسميته والزائدة عليها اذا عرفت هذا فاعلم ان الاتصال يطلق على معان
احدها هو كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء يشترك في الحدود والحد المشترك بين الشيئين
هو ذو وضع يكون نهاية لاحدهما وبداية للآخر كاشتراك السطح بين قسمي الجسم والخط بين قسمي السطح
والنقطة بين قسمي الخط والمتصل بهذا المعنى فصل الكم يفصله عن الكم المنفصل الذي هو العدد وما بها
الجسم التعليمي والمتصل بهذا المعنى هو الصورة الجسمية لانها مستلزمة لا تنفك عنه وما لنها الصورة
الجسمية وهي جوهر من شأنه ان يخرج به محله من القوة الى الفعل سميت بالاتصال تجوزا تسمية للملزوم
باسم اللازم لانها مستلزمة للجسم التعليمي المسمى بالاتصال والمتصل بهذا المعنى هو الجسم وثالثها كون
المقدارين متحدين في النهاية كاضلعي الزاوية والمتصل بهذا المعنى هو المقدار وخامسها كون الجسم
يتحرك بحركة جسم آخر والمتصل بهذا المعنى هو كون ذلك الجسم فقوله هم اتصال اراد به الجوهر المذكور واراد
بالمتصل الصورة الجسمية اعني الجسم قال وربما عارض المعارضة اقول عارض بعضهم الحكماء
بقلب دليلهم مستدلا على نفي الهيولى وذلك لان الهيولى لو ثبتت فهيولى الجسم البسيط تكون واحدة
قبل الانقسام ثم يصير كثيرة بعد انقسامه فاذا كانت واحدة كانت متصلة لان الانفصال عبارة
عن كون الجزئين في الحيز بحيث لا يتخللهما ثالث واذا كانت كثيرة كانت منفصلة فتكون قابلة
للاتصال والانفصال فلو كان قبولها مقتضيا لوجود الهيولى لكان للهيولى هيولى اخرى وتسلسل
وهذا ضعيف لان المتصل او المنفصل انما يكون مقتضيا للهيولى اذا كان فيه شيئان احدهما الاتصال
او الانفصال والآخر القابل لهما المغاير بحيث يزول عنه احدهما ويطرأ الآخر عليه كما في الجسم
والهيولى اذا كانت متصلة لم يكن فيه شيئان بل كانت بمجرد القابل فاذا قارنتها الصورة عرض
لها الاتصال والانفصال او الوحدة والكثرة وهي في نفسها لا متصلة ولا منفصلة ولا واحدة ولا كثيرة
بخلاف الجسم فانه في نفسه متصل واحتج الامام الرازي على نفي الهيولى بان هيولى الجسم البسيط
اما ان تكون واحدة او كثيرة فان كانت واحدة فعند انقسام الجسم ان بقيت على وحدتها
لزم ان يكون الماء المنقسم الى جزئين احدهما بالمشرق والآخر بالمغرب ذات احد جزئيه عين الآخر
وهو ضروري البطلان وان لم تبق على وحدتها بل انعدمت وحدثت كثيرة متجددة لزم ان يكون
تفريق الجسم اعداما له بالكلية وان كانت كثيرة فيكون للجسم بحسب كل قسمة ممكنة وروده عليه هيولى
على حدة وتكون الصورة الحالة في كل واحد من تلك الهيوليات غير الصورة الحالة في الاخرى فيجب ان
يكون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى وبان الهيولى هو الشيء الذي يقبل الاتصال والانفصال وهما عبارتان
عن كونين فلا يعقلان الا في ما له اختصاص بالحيز وما له اختصاص بالحيز فهو جسم فلو كان للجسم هيولى
لكان الهيولى غير الجسم وهذا باطل والجواب عن الاول انها واحدة وان وحدتها وكثرتها بواسطة عروض

الانفصا

الانفصال وليس لها في نفسها وحدة ولا كثرة فعند انقسام الجسم يعرض لها كثرة ويزول عنه الوحدة
ولا يلزم كون تفريق الجسم اعداما له بالكلية وعن الثاني لا نسلم ان كل ما له اختصاص بالحيز فهو جسم اذ
المختص بالحيز يجوز ان يكون اختصاصه بالحيز بواسطة حلول الغير فيه وهو الهيولى قال
واعلم ان هذا اقول اعترض على الدليل الذي ذكره الحكماء في اثبات الهيولى بانا لا نسلم على تقدير
بطلان الجزء الذي لا يتجزى ان الجسم متصل واحد في نفس الامر كما هو عند الحس كذلك ولم لا يجوز
ان يكون مبادي الاجسام اجزاء تتجزى في الوهم غير قابلة للتجزي بالفعل كما هو مذهب ديمقراطيس
واصحابه فانهم ذهبوا الى ان الاجسام المحسوسة ليس لها اتصال حقيقي بل اتصالها عبارة عن
اجتماع تلك الاجزاء وانفصالها عبارة عن تفرقها وكل واحد من تلك الاجزاء متصل بالحقيقة لكنه
غير قابل للانفصال الا في الوهم فان قيل ما تقبل قسمة الانفصال فهو غير متصل بالحقيقة وما هو متصل
بالحقيقة فهو غير قابل للانفصال فليس ثم امر قابل للاتصال والانفصال واجاب عنه ابن سينا
في الاشارات بان القسمة الوهمية تحدث في كل جزء من هذه الاجزاء اثنينية باعتبار تحاذي الحيز
او بموازاة امرين او مماستين او غيرها بحيث يكون طباع كل واحد من هذين الاثنين طباع
الآخر وطباع الكل المركب منهما وطباع الخارج عن الكل الموافق له في الطبيعة النوعية لانهم زعموا
ان تلك الاجزاء متحدة في الطبيعة فالانفصال الحاصل بين طرفي الجزء بحيث يمتنع ارتفاعه اما ان
يكون لطبيعته او للشيء من لوازمها او للشيء من العوارض الغير اللازمة فان كان الانفصال لنفس الطبيعة
او لازمها والتقدير ان طبيعته وذلك الحيز متحدة مع طبيعة سائر الاجزاء وطبيعة الكل ومعنى الطبيعة
الواحدة ولازمها لا يختلف فيجب ان يتصل كل جزء بجزء آخر مثل ما اتصل احد نصفيه بنصفه الثاني فيجب
ان يكون الجسم متصلا واحدا في نفسه على ما تقرر لكن ما تقتضي طبيعته او لازمها الانفصال يكون نوعه
منحصرا في شخصه كما في الافلاك فلا يوجد له افراد وهو خلاف المقدر وان كان ذلك الانفصال لعارض
غير لازم امكن ارتفاعه وبتقدير ارتفاعه لا يبقى وجوب ذلك الانفصال فيقبل كل جزء منها الانفصال
الفعلي كما يقبل الاتصال ويلزم تركبه من الهيولى والصورة وهو المطلوب هذا بيان ما ذكره والمراد
بالطباع مبدأ اول لصفة ما هو فيه بالذات غير ارادي سواء كانت تلك الصفة حركة او سكونا او كلا وهو اعم
من الطبيعة قال الامام الرازي مدار هذا الجواب على ان تلك الاجزاء متساوية في الطبيعة وهو ممنوع
لجواز ان يكون كل واحد منها مخالفا للآخر في الطبيعة وانه لا يوجد جزآن في الطبيعة الا ان يكون
كلاهما الزاوية ويكون خارجا عن المقاصد الحكمية سلمنا تساويها في الطبيعة لكن كل واحد
منها ليس بمجرد الطبيعة النوعية بل له اتصال يقتضي فجاز ان يكون تشخص بعضها مانعا عن ذلك
او شرطا فيه وان شارك سائر الاجزاء في الطبيعة واجيب عنه بان ذلك التشخص ان كان
لازما لطبيعته كان نوعها منحصرا في الشخص فلم يوجد اجزاء تشاركه في الطبيعة وهو خلاف المقدر

وان كان مفارقا كان بحسب الطبع قابلا للانفصال وهو المطلوب قال وربما يقال اقول
هذا اعتراض آخر على الدليل المورد لاثبات الهيولى وبيانه انه انما يلزم لو كان الاتصال
داخلا في ماهية الجسم وهو ممنوع لجواز ان يكون الاتصال هو الوصل والانفصال هو التعدد والوصل
والتعدد عرضيان لا يجوز قيام الجسم الذي هو جوهر بهما فلا بد من اقامة دليل على ان الاتصال
جوهر داخل في ماهية الجسم حتى ينظر في صحته وفساده فانا من وراء المنع وقائلون بان مورد
الاتصال هو حقيقة الجسم لكونه لو كان الاتصال خارجا عن ماهية الجسم لم يتوقف تعقل ماهية
الجسم على تعقله اولا واللازم باطل فلبطلان اللازم ع لان كثيرا من العاقلين يعقلون الجسم ويغفلون
عن الهيولى والصورة قال المص وعلى هذا يرجع النزاع في ثبوت الهيولى لفظيا لان الرئيسين
المتقدمين والمتأخرين يتفقان على ان للجسم شيئا قائما في الحس وهو اول ما يدرك من جوهرية الجسم
ولا احتياج في اثباته الى ذلك ولا بد له من قابل يحل فيه وهو المحتاج الى دليل فالقائلون بالجزء
ذهبوا الى ان ذلك القابل هو الجواهر الافراد وهو تمام حقيقة الجسم والاتصال عرض قائم
يسمى بالمقدار عند الحكماء والقائلون ذهبوا الى ان ذلك القابل هو الهيولى والاتصال جوهر حال
فيها ويعبرون عنه بالصورة الجسمية والجسم مركب منها ومن الصورة الاتصالية الا افلاطون و
اشياعه فانهم ذهبوا الى ان الصورة الاتصالية تمام حقيقة الجسم والذي يدل على ان هذا النزاع
لفظي ان الامام في المطالب العالية اتفق جمهور العقلاء على ان هذه الاجسام العظيمة المحسوسة لا بد لها
من هيولى الا انهم اختلفوا في ان تلك الهيولى ما هي فالقائلون باثبات الجزء قالوا هي الجواهر
الافراد وهو تمام حقيقة الجسم وجمهور المتأخرين من اتباع ارسطو كالشيخ وابن سينا قالوا هي ما
يحل فيه الصورة الجسمية والجسم مركب منهما قوله والصورة الاتصالية اول ما يدرك من جوهرية
الجسم نريد به ان الاتصال الذي هو من باب الكم اول ما يدرك ويحس به من الجسم لان الحس انما يتعلق
بالاعراض القائمة بالجسم ثم يدرك بمعاونة الحس واما اطلاق الصورة الاتصالية على الاتصال
الذي يحس به فيجوز انه من باب اطلاق اسم الملزوم على اللازم لان الصورة مستلزمة للجسم التعليمي
الذي هو الكم المتصل وهو يشهد على جوهر القوم به فيدل على جوهرية الجسم سواء كان ذلك الجوهر
تمام حقيقة الجسم او كان جزءا كما هو عند مثبتي الهيولى ولا نريد بالصورة الاتصالية هنا الا
الجوهر الذي يخرج به محله من القوة الى الفعل لان ثبوته متنازع فيه فكيف يصح دعوى الضرورة
ونفي الشك فيه قال ويشكل بان اقول اعترض الامام الرازي على كون الجسم مركبا من
الهيولى والصورة الاتصالية بان الصورة الاتصالية لو كانت جزءا للجسم للزم من انتفائها انعدامه
واللازم باطل بالحس لان الماء الذي في الجرة اذا حملناه في الكيزان لا ينعدم حقيقته ولانه لو زال حقيقة
الجسم بزوال الاتصال لما كان الجسم قابلا لزوال الاتصال لان القابل يجب ان يوجد مع مقبوله وذلك مم

انه قابل للاتصال والانفصال او نقول لو كان الاتصال جزءا للجسم لصدق قولنا كلما يزول
الاتصال يزول الجسم اذ لو صدق هذا الصدق عكس نقيضه وهو كلما بقي الجسم بقي الاتصال والتالي
كذلك لانه يبقى الجسم مع زواله استصعب بعضهم هذا الاعتراض ثم اجاب عنه بانه من مغالطة
وقعت لاجل الاشتراك اللفظي وذلك لان الاتصال يقال للصورة بها يقبل الجسم الابعاد الثلاثة
وهو لا يزول عن الجسم بحال ويقال لنفس الابعاد الثلاثة وهو عرض من باب الكم وليس جزءا للجسم بل عارضا
فلا يلزم من زواله زواله وفيه نظر لان الصورة غير مستلزمة للابعاد الثلاثة فكيف يصح ان يقال
انها لا تزول اصلا بل الحق في الجواب ان يقال بزوال الاتصال يزول هوية الجسم فلا يرد الاعتراض
وان لم يزل ماهيته اما الاول فلان الجسم لما لم يتركب من الاجزاء فعند خلوه عن جميع الاسباب
المكثرة يكون واحدا حقيقيا وله وحدة وهوية باعتبارها يمتاز عن سائر الافراد المشاركة في الماهية
فاذا وردت القسمة عليه امتنع ان يبقى بتلك الوحدة فامتنع ان يبقى تلك الهوية والا لكان الواحد
بالشخص واحدا واثنين بالشخص واما الثاني فلانا نعلم ان الماء الذي في الجرة اذا حملناه في
الكيزان يبقى بعينه ام يسقط ماهية ذلك الماء مع عوارضها الكلية مغايرة للهويات التي تتوارد عليه
وتتجدد بالاتصال والانفصال وهو القابل بالحقيقة ولذلك لم يكن نسبة هذه المياه التي في الكيزان
الى تلك الجرة كنسبة غيرها اليه ولو لم يبق حقيقة هذا الصنف من الماء لم يكن كذلك
نعرفه الماهية الجسمية اراد به الماهية الصنفية لا النوعية لانها متحدة في جميع المياه قال ربما قالوا جسمية م
هذا دليل آخر لهم على اثبات الهيولى قالوا كل جسم فهو من حيث هو موجود بالفعل و اقول
من حيث انه مستعد اي مستعد لشيء فهو بالقوة والشيء الواحد من جهة واحدة لا يستحق
قوة وفعلا لما ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فالجسم يكون مركبا مما عنه القوة ومما
عنه الفعل وههنا اعتراضات الاول ما عرفت في ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الثاني
ان الهيولى موجودة بالفعل لكونها قابلة للصورة والقابل للشيء وجوده قبل وجود المقبول
انها مستعدة لقبول الصور فيجب ان يكون لها هيولى وهو تسلسل واجيب بان المراد صدور
الكثير عن الواحد من جهة واحدة وليس الامر كذلك في الهيولى لان مبدأ كونها بالقوة من ذاتها
فان حقيقتها الاستعداد المحض ومبدأ كونها بالفعل الصورة كما سيأتي في تعلق الهيولى
بالصورة الثالث النفوس الناطقة موجودة بالفعل ومستعدة للعلوم وليس لها مادة و
اجيب بان الاستعداد لا بد له من سبب زائد على ذات النفس وهو البدن ولولا تعلقها
بالبدن لامتنع ان يحصل لها كمال بعد ما لم يكن لكنها لا تحتاج في الوجود الى البدن احتياج الصورة الى
المادة كما سيجيء في بحث تجردها الرابع الشيء الواحد انما يمتنع ان يكون بالقوة والفعل بالنسبة
الى شيء واحد اما بالنسبة الى الشيئين فلا وههنا كذلك اذ الفعل بالنسبة الى الوجود والقوة

بالنسبة الى الصورة واجيب بان نفس القوة والفعل اثران سواء كانا بالنسبة الى
امرين او امر واحد ممتنع صدورهما عن الواحد واستدل ايضا على اثبات الهيولى بالكون
والفساد وبيانه ان الجسم قد يخلع صورة ويلبس اخرى كالتراب يصير ماء والماء يصير هواء
بالتسخين فيه شي باق في الحالتين وهو الخالع واللابس وشي يفسد ويكون بدله مثله فالباقي
هو الهيولى والكائن الفاسد هو الصورة واستدل عليه ايضا بالتخلخل والتكاثف وبيانه ان
الجسم قد يزيد حجمه بلا زيادة جزء عليه وهو المعنى بالتخلخل وقد ينتقص حجمه بلا نقصان جزء منه وهو المسمى
بالتكاثف فلو كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى لم يتصور ذلك فيجب ان يكون فيه شي قابل للمقدار
الصغير والكبير وهو الهيولى هذا بيان ما ذكروه في اثبات الهيولى وكون الجسم مركبا من الهيولى و
الصورة واما دليلنا على نفيه فالمعقول ان الهيولى اما ان يكون لها حصول في الحيز او لا فان كان
لها الحصول في الحيز فاما على سبيل الاستقلال او على سبيل التبعية والاول يقتضي كون الهيولى متحيزة
وذلك مح لانها ح يكون جسما لان المتحيز بالذات عندكم هو الجسم ولانه يلزم اجتماع المثلين عند
حلول الجسمية فيها ولانه لا يكون ح احدهما بكونه حالا والاخر بكونه محلا اولى من العكس ولانا ننقل
الكلام الى محلها ويلزم التسلسل والثاني يقتضي كون الجسمية تحصل بذاتها في الحيز والهيولى تحصل في
ذلك الحيز تبعا لحصول الجسمية وذلك ايضا مح لانه ح يكون الهيولى صفة حالة في الجسمية والجسمية محلا لها
موصوفا بها فينافي دعوى ان الجسمية حالة في الهيولى وان لم يكن لها حصول في الحيز لا استقلالا ولا تبعا فح
ان الجسمية مختصة بذلك الحيز استحال ان تكون الجسمية حالة في الهيولى لانا نعلم بالضرورة ان المختص
بالحيز بالذات يستحيل ان يكون حاصلا فيما لا اختصاص له بذلك الحيز لا بالذات ولا بالتبعية توضيحه
وان لم تختص الجسمية بها لانه معقول محض لا مرية اذا لم يكن الهيولى في الحيز فح ان الجسمية في الحيز
يكون عقلية محضة لان النفس مع البدن كذلك مع انه ليس عقليا محضا بل المراد ان الجسم ح لا
مركبا منها كا قررنا واحتج بعضهم على ذلك بان الجسم عالم تركبه عنهما من غير برهان لان الدال
لا يعلم ولا احتياج في اثباته كذات الالة الى برهان واجيب بان هذا انما يلزم اذا عقلنا حقيقة
الجسم وهو مح لانا لا نعقل منه الا انه شي قابل للابعاد الثلاثة قال الفصل الرابع اقول
الفصل الرابع في تفريعات الكلام على الهيولى وهي ستة الفرع الاول اثبات الهيولى
لكل جسم اعلم ان تلك الحجة اي الحجة الاولى وهي الحجة المشهورة يقتضي ان كل جسم قابل للاتصال
والانفصال مركب من الهيولى والصورة لكن الفلك غير قابل للانفصال فلا يجري فيه الحجة والاستدلال
بالكون والفساد والتخلخل والتكاثف ايضا لا يجري في الفلك لعدم قابليته لها واما لم ينعرض له لانه
مرجعها الى الحجة الاولى فاذن لا بد من بيان كيفية اثبات هذه الحجة لكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة
مطلقا فقال ابن سينا اذا اثبتنا بدليل في موضع واحد احتياج الجسمية الى المحل فنقول تلك الحاجة

187

اما ان تكون من لوازم تلك الماهية بحيث تحققت بتحقق تلك الحاجة لان الجسمية طبيعة نوعية فلا تختلف
لوازمها فلا يجوز ان تكون حاجة هذا تها تارة وتارة غنية بالغير اخرى كالا يجوز ان تكون شي جوهرا وعرضا او لا تكون
واما ان لا تكون من لوازمها فتكون الجسمية في حد ذاتها غنية عن المحل والغني عن المحل لا يحل فيه والا
احتاج اليه بالذات واجيب بمنع كون الجسمية طبيعة نوعية ولا سبيل الى اثباته كيف وهي
مقولة بالتشكيك لان بعض افرادها اقدم عندكم كالفلكيات سلمنا كونها طبيعة نوعية لكن لا نم انها
لو كانت مقولة بالذات غنية عن المحل لما حلت فيه لجواز ان يعرض لها الاحتياج او تعرض الجسمية
الجسمية من حيث هي هي مستغنية ولا محتاجة وكل منهما يعرض لها عن علة خارجية وبعض ابعاضها
بالطبيعة الجنسية لان الحيوانية التي في الانسان احتاجت لذاتها الى الناطقية وجب احتياج
كل الحيوانات الى الناطق والا لكانت تلك الحيوانية في حد ذاتها وحقيقتها غنية عن الناطق
ويلزم المحال المذكور وهذا النقض ليس بوارد لان الجنس يجوز ان يختلف مقتضى انواعه وقد عرفت
هذا الجواب في بحث المكان حيث قيل البعد يقتضي القيام بالمحل والا استغنى عنه فلا يحل فيه
وانه يقتضي ان يكون كل بعد كذلك فتنفذ هذا مبني على تماثل الابعاد وانه ممنوع الفرع الثاني
استحالة خلو الهيولى عن الصورة استدلوا عليه بوجهين الاول لو كانت الهيولى عارية
عن الصورة فاما ان تكون مشارا اليها اولا والاول بط لانها ح اما ان لا تكون قابلة للقسمة فيلزم الجزء
الذي لا يتجزى وقد ابطل او يكون قابلة للقسمة اما في جهة واحدة فيكون خطا او في جهتين فيكون سطحا
وليس لها وجود الا بعد تمام الجسم والا يلزم القول بالجزء الذي لا يتجزى والهيولى وجود قبل وجود
الجسم او في ثلث جهات فيكون جسما او حالة فيه وقد فرضناها مجردة هف وكذا الثاني لانها قابلة للصورة
بالضرورة فاذا حصلت فيها صورة فاما ان تحصل في جميع الاحياز للعناصر والافلاك وهو مح او لا
تحصل في شي من الاحياز وهو ايضا مح لان كل جسم لا بد له من حيز او تحصل في حيز دون حيز فيلزم التخصيص
بلا مخصص ولو قيل انه انما يلزم ذلك لو قررنا مصادفة الصورة الجسمية للهيولى وحدها فلم لا يجوز ان تقارن
ان الصورة الجسمية متى صادفت المادة لزمتها صورة اخرى يخصص الجسم بالحيز المعين وايضا فاذا كان
مختصا بالحيز المعين من الارض فان جميع اجزاء حيز الارض بالنسبة اليه على السواء ومع ذلك قد
يخصص بجزء واحد من حيز الارض بلا مخصص قلنا الجواب عن الاول ان المخصص اللازم لا بد
ان يكون صورة ما من الصور النوعية ونسبتها الى جميع اجزاء حيز الكل على السواء فاما ان تحصل الهيولى
حال المقارنة في جميع اجزاء الحيز او لا في شي منها او في بعض دون بعض ويعود المحالات او نقول
نسبة جميع الصور اليها على السواء فاما ان تحصل لها جميع الصور فيحصل في مظان مختلفة او لا
تحصل شي منها او يحصل بعض معين ويتم كلامنا والثاني ان السبب في اختصاص الجزء المعين من
الارض بذلك الجزء من اجزاء حيزه هو ان مادة ذلك الجزء كانت قبل ذلك ايضا بالصورة الارضية

في صورة اخرى فكان لها بسبب تلك الصورة وضع تقتضي حصولها في ذلك الحيز مثلا الجزء
من المواضع التي زالت الهوائية عنه وصارت المائية او الارضية فانه ينزل على خط مستقيم ويسقط
على حيز معين من حيز الماء مقابله والحاصل ان الوضع السابق الحاصل بسبب الصورة السابقة
علة لحصول الوضع اللاحق مع الصورة اللاحقة وهذا يقتضي ان يكون قبل كل صورة صورة لا الى نهاية صورة اخرى
ولقائل ان يقول ان هذه الحجة على طولها لا تفيد هذا الغرض فانه يمكن ان يقال الصورة الجسمية
اذا حصلت في المادة تخصص الجسم بحيز معين بقصد قاصد مختار والداعي الى ايجاد تلك الصورة
في ذلك الجسم داع الى تخصيص ذلك الجسم بحيز معين نعم لو ثبت ان لا مخصص الا للصورة الموجودة
وتوابعها لحصل مطلوبهم وان ابهم ذلك الثاني لو كانت الهيولى مجردة لكان لها وجود بالفعل
ولكان لها استعداد لقبول الصورة وقد بينا ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا وقد عرفت
الكلام عليه الثالث ان الهيولى والنصف لو تجردتا فان تساويا لزم ان يكون الشيء مع غيره كهو لا
مع الغير وان اختلفا فذلك الاختلاف لا يكون لاجل الماهية او لازمها بل لعارضها وهو كون احدهما
كلا والاخر جزءا وذلك انما يكون بسبب التفاوت في المقدار وهو الصورة الجسمية فتكون المادة
قبل اتصافها بالصورة الجسمية متصفة بها هف وجوابه ان الاختلاف بالكل والجزء لا يقتضي
المقدار والا لاحتاجت الهيولى الى المقدار فيكون اكثر من هيولى بعضه فيكون لها مقدار في نفسها فيقتضي هيولى اخرى
ويتسلسل بل يجيء في نفسها استعداد وليس لها قبل اتصال الجسمية بها مقدار يستقبل المساواة و
عدمها العارضين للكم التفريع الثالث ان الصورة لا تخلو عن الهيولى لوجوه الاول لو فرضنا
صورة مجردة فاما ان تكون مسارة الابعاد او لا وكلاهما باطل اما الاول فلانها اما متناهية او غير متناهية
لا سبيل الى الثاني لما عرفت ان الابعاد متناهية ولا الى الاول لانه حينئذ يكون متشكلا لان الشكل
عبارة عن الهيئة الحاصلة من احاطة حد او حدود بالمقدار فنقول ذلك الشكل لا يجوز ان يكون لازما
لنفس الجسمية او لما يلزمها والا لكان جميع الاجسام متشكلة بهذا الشكل فيساوي شكل الجزء والكل وهو
ضروري البطلان بل يكون عرضا مفارقا لها فيجوز ان تتبدل بشكلها شكلا آخر وذلك التبدل انما
يكون بالفصل والوصل فيلزم ان تكون الصورة المجردة قابلة للفصل والوصل وكل ما هو قابل
للفصل والوصل مركب مقارن للهيولى فالصورة المجردة تكون مقارنة للهيولى هف واما الثاني
فلان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد يريد بالامتداد الكم الذي هو محل الامتداد
اطلاقا مجازيا على المحل كما مر في بحث الاتصال ومع تكون عقلية محضة فيمتنع مقارنتها للهيولى الى حصله
في الحيز لحصول الجسمية فيه فان ورد على هذا الدليل اعتراضات احدها انه لو كان الشكل لنفس الجسمية
كان الجزء مساويا للكل منقوض بالفلك فان شكله معلول طبيعته وجزؤه مساو لكله في الطبيعة
لوجوب كون الفلك بسيطا مع ان شكل جزئه ليس مساويا لشكل كله واجيب بانه لولا المانع

الفرض نحو الفلك لكان شكله مساويا لشكل كله لكن ثمة مانع وهو ان الصورة الفلكية
حلت اولا في مادتها وقبلت المادة عنها ذلك الشكل تم الفرض التجزئة لحصول ذلك
الشكل للكل يمنع ان يحصل مثل الشكل للجزء المفروض بعد وهي مشتركة بين الكل والجزء يمتنع
اختلافها في امر من الامور حتى في الكلية والجزئية فكيف يمكن اختلافهما في الشكل ثانيهما ان الشمعة
تبدل اشكالها من غير فصل فيبطل قولكم التبدل انما يكون بالفصل والوصل واجيب عنه
بانا بينا ان كل ما يقبل الانفصال الوهمي فهو قابل للانفصال الحقيقي فيلزم الحجة المذكورة وورد بان
هذا التقرير يكفيكم في بيان امتناع خلو الصورة عن الهيولى بان يقال الصورة الجسمية لو فارقت
المادة لكانت اما قابلة للقسمة الوهمية فتكون قابلة للقسمة الحقيقية لكنها وحدها لا تقبل القسمة الحقيقية
فيمتنع عليها مفارقة المادة فلا حاجة الى التقسيم المذكور فيضيع باقي المقدمات ولقائل ان يقول صحة
هذا الكلام لا ينافي صحة التقسيم المذكور وحقيقته الثاني الجسمية حالة في المادة فلو كانت غنية عن
المادة لاستحال ان يعرض لها ما يحوجها الى المادة وقد عرفت الثالث مثل ما ذكرنا في الهيولى جواب م
سواء نفرض الكل بمقدار صورته قبل التجزئة وبعدها وصورة الكل ان ساوى صورة الجزء لزم ان
يكون الشيء مع الغير كهو لا معه وان خالفها فالاختلاف ليس لنفس الجسمية ولا لما يلزمها بل للمادة
فان الاشكال انما تمايز بها كما عرفت في امتناع اجتماع المثلين فيلزم ان تكون الصورة المجردة
مقارنة للهيولى هف وقد عرفت جوابه التفريع الرابع في كيفية تعلق الهيولى بالصورة
قد علمت ان الماهية الحقيقية اذا كانت مركبة لا بد ان يحتاج بعض اجزائها الى الاخر لان كل شيئين
متلازمين في الوجود لا في الماهية كالمتضايفين يجب ان يكون احدهما محتاجا الى الاخر
والا لكان كل واحد منهما غنيا عن الاخر فلا يتوقف وجود احدهما على وجود الاخر فلا يكون بينهما ملازمة
فاذا لا بد في المتلازمين من ان يكون لاحدهما حاجة الى الاخر فان قيل لم لا يجوز ان يحتاج احدهما الى ما لم م
يحتاج اليه ذلك الاخر بان يكونا معلولين لعلة واحدة وقد يكون بينهما تلازم في الوجود قلنا
ان لم يجب صدور المعلولين عن العلة الواحدة فيكون صدور احدهما عن العلة بدل صدور الاخر
عنها فلا يكون بينهما تلازم في الوجود وان جاز صدور المعلولين عن العلة الواحدة لم يكن الملازمة
بين المعلولين ذاتية لعدم احتياج احدهما الى الاخر بل كانت اتفاقية بل كما كان الانسان
ناطقا فاطلاق التلازم مجاز والملازمة بين الاجزاء ذاتية اذا مهد هذا فاعلم ان الهيولى ليست علة موجدة
للصورة لوجوه الاول ان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فلو كانت الهيولى علة للصورة لكانت
متقدمة بالوجود على الصورة لكنا بينا انها انما تكون بالفعل بسبب الصورة فيلزم كون البسيط
مصدرا للفعل والقبول من جهة واحدة وقد عرفت ما فيه الثاني ان الهيولى من حيث هي قابلة
للصورة فلو كانت علة لوجود الصورة كانت فاعلة لها فيلزم ان يكون البسيط قابلا وفاعلا

بالنسبة الى شي واحد وانه مح وقد عرفت ما فيه الثالث ان الهيولى قابلة للصورة لا لذاته
لها فلا تكون علة لصورة معينة وليست الصورة ايضا علة فاعلة للهيولى لوجوه الاول
انها حالة فيها فتحتاج اليها والمحتاج الى الشي لا يكون علة له الثاني انا بينا ان الصورة الجسمية لا توجد
الا مع التناهي والشكل وهما من توابع المادة فتكون الهيولى متقدمة عليهما فتكون متقدمة على الصورة
ايضا لان مع المتقدم متقدم فلا تكون الصورة لها علة للهيولى الثالث ان الصورة
الجسمية عند ورود الانفصال تبطل وكذلك سائر الصور قابل للتبدل ولو كانت الهيولى معلولة
لتلك الصورة لوجب عدمها عند عدم تلك الصورة لكن عدمها مح واذا ابطل علية احدهما
للاخرى فنقول حاجة الهيولى الى الصورة في بقائها الا انها بتوارد الصور عليها فهي محفوظة فهي
كالدعائم تزال واحدة وتقام اخرى ولو فرضنا زوال صورة وعدم اقتران صورة اخرى لعدمت
الهيولى وحاجة الصورة الى الهيولى في التشخص لان شكلها انما هو بالمادة والعوارض المكتنفة
بها فعلم ان كلا منهما محتاج الى الاخر من وجه ولا دور والنوع الخامس في اثبات الصورة
النوعية لكل جسم صورة نوعية لان كل اجسام مختلفة باللوازم ومتى كان كذلك كانت مختلفة
بالصور النوعية اما انها مختلفة باللوازم فلان كلا منها يطلب حيزا غير ما يطلبه الاخر فالارض
تطلب المركز والنار تطلب المحيط وعلى هذا وايضا بعضها لا تقبل الانقسام الفعلي اصلا كالفلكيات
وبعضها تقبله كالعنصريات اما بسهولة كالماء واما بعسر كالحديد وايضا بعضها حار وبعضها
بارد واما انه يلزم من هذا الاختلاف انها بالصورة النوعية فلان لزوم هذه اللوازم اما ان يكون
للمادة وهو مح لانها غير متحيزة بذاتها ولا متكيفة بكيفية فلا تستدعي الحصول في معين ولا الكيفية معينة
مع ان هيولى العناصر مشتركة للكون والفساد واما ان يكون للجسمية العامة وهو مح والا لزم
الاشتراك في الطبيعة الاختلاف في المعلول ولامر اخر وذلك اما ان يكون لازما للجسم الذي يخصه
هذا اللازم اولا والثاني مح والا لزم تبا المعلول مع ارتفاع العلة وهو مح فتعين ان يكون الامر
لازم فان كان مقوما للجسم ثبت المط والا عاد الكلام ويتسلسل قال الامام الرازي الذي
حصل لنا بالدليل استناد هذه الاعراض من الاين والكيف وغيرهما الى قوى موجودة في الجسم
فاما ان تلك الامور هل هي اسباب لوجود الجسمية حتى تكون من قبيل الصور المقومة او ليس كذلك
حتى تكون من قبيل الاعراض فذلك مما لم يثبت بالبرهان والاقرب عندنا ان نجعل هذه الامور ما خ
اسبابا للجسمية وان لا تكون معدودة من الصور بل من الاعراض لان اختصاص صورة معينة
بجسم لا بد له من مخصص فلم لا يجوز ان يخصص تلك المخصص الجسم بالاين والكيف المعينين قال
المصنف يمكن منع بطلان التسلسل في اللوازم بان يقال يجوز ان تكون اللوازم متعاقبة لم توجد
معا ويستند كل منها الى ما قبله فانه لما لم يمتنع تعاقب صور بلا نهاية لم يمتنع تعاقب اعراض بلا

نهاية وقد استدل بعضهم على اثبات الصورة النوعية بان الجسم اذا ازيل كيفيته المخصوصة
ثم تعود تلك الكيفية اليه بالطبع تقتضي تلك الكيفية باقي في الحالين كما ان الماء اذا سخن يعود
بالطبع باردا فثم امر باق مبدا الكيفية البرودة وهو الصورة النوعية قلنا سلمنا ان هيهنا
امرا باقيا مبدا الكيفية لكن من اين يلزم كونه مقوما للجسم ولم لا يجوز ان يكون قوة موجودة
محفوظة الذات في الحالين يعيد الجسم الى تلك الكيفية عند زوال العائق والمانع وايضا
هذا الدليل انما يتم ان لو كان الباري تعالى موجبا بالذات تعالى عن ذلك اما اذا كان
فاعلا بالاختيار عز شانه وجلت قدرته فلا يتم لجواز اختلاف الاجسام باللوازم
وعود الكيفية الاولى بفعل الفاعل المختار وهذا النوع اصل له فروع كثيرة في العنصريات
والفلكيات واذا عرفت بطلانه فاحفظ كيلا تحتاج الى التنبيه على بطلان ما يفرع عليه
النوع السادس في ان لكل جسم حيزا طبيعيا وبيانه ان كل جسم لو خلي وطبعه وفرضنا
خلوه عن كل ما يصح خلوه عنه فاما ان يحصل في جميع الاحياز او لا في حيز وكلاهما مح او في حيز معين وذلك
الحيز لا يكون مقتضى الجسمية المشتركة بل مقتضى امر زائد على جسميته وذلك الامر هو الذي نسميه
الطبيعة فاذن لكل جسم حيز يقتضيه طبعه وهو المط الاعتراض عليه من وجوه الاول لا نم ان
كل جسم لو خلي وطبعه لا بد له من مكان وانما يمتنع ان يحصل لا في حيز فان المجرد ليس له مكان وحيز والا
الذي لم يكن مجردا وهذا ليس بوارد عليهم لان منهم من فسر المكان بالبعد المفطور ينفذ فيه الجسم وهولاء
جعلوا الحيز مرادفا للمكان وقالوا كل جسم لا بد له من حيز ومكان والمجرد في مكان على مذهبهم فلا يرد
الاعتراض الثاني لا نم انه لو خلي وطبعه وحصل في حيز كان ذلك الحيز مقتضى طبعه لم لا يجوز ان
يكون الجسم اذا خلي وطبعه يكون نسبته الى جميع الاحياز على السواء واختصاصه بحيز معين يكون
بارادة الفاعل المختار فانا لو فرضنا الاحياز خالية ثم خلق الارض لم يكن حصولها في المركز دون المحيط لمقتضى
الارض بطبعها المركز بل يكون نسبتها الى جميع الاحياز على السوية حتى يخصصها الفاعل المختار
اذ اختصاصه بحيز معين يكون لعارض خارج عن طبعه كما نقول انتم بناء على انه لو فرضت
الاماكن كلها خالية ثم خلقت الارض باسرها في ايها اتفق وجب ان تقف فيه ولا تنتقل الى
غيره لان نسبة جميع الاماكن سواء والسبب في حصول كلية الارض في الوسط والنار في المحيط و
الهواء والماء فيما بينهما ليس طباعها بل ان المبدع للفلك يجب ان يكون ما لسطح مماسة
الفلك ثم لما كان البعد من الفلك كان البعد من المضاد كذلك فيلزم من ذلك ان يكون الجسم المجاور
للفلك نارا او كان اسخن الاجسام والطفها وان يكون البعيد عنه ابردها واكثفها وهو
الارض وان يكون المتوسط بين التراب والهواء متوسطا في الكيفيتين ولو توهم انه وضع
بقرب الفلك جسم غير النار يحترق بمرور الايام لطف الاجسام واسخنها فيكون نارا فان قيل

الدليل على ان لكل جسم حيزا طبيعيا سواء لو لم يكن كذلك لكنا اذا رفعنا مدرة الى علو لم
يرجع الى المركز لان استهاج تحركه الى جميع الاحياز على السوية فاما اذا ط فاثبت
في جواب السبب انا اذا رمينا المدرة عادت الى جانب الارض مع ان نسبتها الى جميع
الاحياز على السواء لان جزء كل عنصر يطلب سائر الاجزاء من ذلك العنصر لذاته طلب الشي
شبيهه فانك لو توهمت ان الاماكن كلها خالية ثم جعلت بعض اجزاء الارض في موضع من
الخلاء وبعضها في موضع اخر وجب ان يجذب الكبير منها الصغير ولو توهم ان الارض كلها قد
رفعت الى فلك الشمس ويكون حجر في المركز لا يرجع ذلك الحجر اليها لطلبه للشي العظيم الذي هو شبيهه
لا يقال لو كان الامر كما ذكر لكان الحجر المرسل من راس البئر العميق يتشبث ولم يذهب الى
عمقه لان الاتصال بكلية الارض حاصل هناك لانه انا نقول ان كل جزء من اجزاء الارض
الا انه لما تعذر ذلك تبع بالممكن الاولى وهو ان يكون قربه من الكل اشد او اصل وذلك انما
يحصل عند حصوله في وسط الاجزاء فلو التصق الحجر بشفير البئر لم يكن طالبا للقرب من الكل بل الغرض
من ذلك الحجز عن استيلاء الاجزاء في الطبيعة وهو مرجح وربما يجعله لا يجوز ان يكون كل جسم لو خلي
وطبعه لكان يقتضي حيزا مبهما لم يخصصه بحيز معين لاسباب عرضية غير لازمة للجسمية كما ان الجسمية
لذاتها تقتضي صورة مبهمة ثم تخصصها بكون ما لاسباب الغير اللازمة للجسمية وكما ان كل جزء
من الارض يستدعي حيزا مبهما من اجزاء المكان بكلية الارض ثم تخصصه بذلك الجزء من الحيز باسباب
خارجة قال برهان اقول برهان على ان لكل جسم حيزا طبيعيا الاول انه لم لا يجوز ان
يكون لجسم واحد حيزان طبيعيان لوجهين احدهما انه اذا حصل في احدهما فاما ان يطلب الثاني
او لا يطلبه فان طلبه لم يكن الاول طبيعيا وان لم يطلبه لم يكن الثاني طبيعيا لان الحيز الطبيعي اذا
كان الجسم حاصلا فيه لم يطلب الانتقال عنه واذا خرج عنه يطلب الانتقال اليه وثانيهما انه
اذا كان خارجا عنهما لم يكن توجهه الى احدهما اولى من توجهه الى الاخر فاما ان يتوجه اليهما
معا وهو محال او لا يتوجه الى شي منهما فلا يكون واحد منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فلا يكون الاخر
طبيعيا الثاني في المكان الطبيعي للمركب عن البسائط اما ان يكون بسائطه متساوية
او لا فيكون مكانه الطبيعي على الثاني مكان البسيط الغالب فيه لانه يقهر البسيط الاخر و
يجذبه الى حيزه فيكون الكل طالبا لحيزه وعلى الاول المكان الذي اتفق فيه المركب لعدم اولوية
غيره قال المص فيه نظر لان المكان الطبيعي هو الذي لو خرج الجسم عنه لعاد اليه طبعا وههنا ليس كذلك
لعدم المرجح وايضا المتساويان مقدارا لا يجوز ان يختلفا قوة لان المعتبر هو المتعادل في القوة
فالاولى ان يقال المركب ان كان تركيبه من بسيطين فاما ان يكونا متساويين او احدهما
اغلب فان تساويا فاما ان يكون كل واحد منهما مانعا للاخر من تركبه او لا يكون فان كان مانعا
بقي

بقي المركب هناك وان لم يكن مانعا افترقا وان كان احدهما اغلب المركب وان كان مركبه
من ثلثة فان غلب احدها حصل المركب في حيز الوسط لانه يكون بعد الطرفين عن حيزيهما على
السوية وان كانت غير متساوية ثم تساوى الجذب من الطرفين فيحصل في الوسط والا ففي حيز
الغالب قال الفصل الثاني اقول المقصد الثاني في اقسام الجسم واحكام كل قسم منها
وفيه مقدمة واقسام اما المقدمة ففي بيان حقيقة البسيط والمركب اعلم ان الجسم البسيط يقال
على وجهين احدهما ما يكون جزؤه مساويا للكل في الاسم والحد وهذا الرسم صحيح على مذهب
من يقول الجسم غير مركب من الهيولى والصورة واما من يقول انه مركب منهما فلا بد ان يزيد
فيه قيدا ويقول جزؤه المقداري لان المادة والصورة لا يساويانه في الاسم والحد وثانيهما ما لا
تتركب حقيقته من اجسام مختلفة الطبائع ثم كل واحد من الوجهين اما ان يعتبر بحسب الحقيقة او
بحسب الحس فهذه اربعة اعتبارات الاول ما يكون جزؤه الحسي مساويا للكل في الحد والاسم
كالاركان الاربعة بخلاف اعضاء الحيوان كاللحم والعظم والعكس الثاني ما يكون جزؤه المحسوس
مساويا للكل في الاسم والحد كاللحم والعظم لا كالفلك فانه موضوع بازاء هذه الحقيقة لكن بشرط
شكل مخصوص ولذلك لا يسمى جزء الفلك فلكا الثالث ما لا يتركب حقيقته من اجسام مختلفة
الطبائع كالفلك لا كالعظم واللحم الرابع ما لا يتركب من اجسام محسوسة مختلفة الطبائع كالعظم و
اللحم والفلك واعلم ان لكل جسم شكلا طبيعيا لانه يجب ان يكون متناهيا فلو خلي وطبعه
لاحاط به حد واحد او حدود ويكون مشكلا بالطبع لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة حد
واحد او حدود بمقدار والشكل الطبيعي للبسيط الكرة لان البسيط له قوة واحدة وهي لا
تفعل في المادة الواحدة الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة فانه يكون
جانب منه خطا والاخر زاوية والاخر نقطة فاذن لا بد ان يكون شكل البسيط هو الكرة اذ فيها واحد
لا اصلا ومختلفة وعليه شكوك الاول ان الارض بسيط وليس شكلها الكرة ولوازم التضاريس
الواقعة على ظاهرها لا تخرجها عن الكرة لان الخشونات الفلكية الواقعة على ظاهر الكرة العظيمة فان
جبلا طوله فرسخ بالنسبة الى كرة الارض كخمس سبع عشر شعيرة على كرة قطرها ذراع تقريبا فالجواب
لا ننفي كون الشي كرة ذا رابع من الاعراض التي لا تقبل الاشد والاضعف فيكون الخشونات
باسباب قادحة في حقيقة الكرية وقد يجاب بان التضاريس ليس مقتضى طبعها بل حصلت باسباب
خارجية فانها لما انتقل منها الخشونات بسبب الرياح والامطار وغيرها هو سريعا قطعة بشكل
بقي ذلك الاصلاح ولم يعد الى الشكل الكري الذي هو مقتضى طبعها فحصلت الخشونات قال
الآمدي هذا الجواب ضعيف لان الطبيعة كما انها مقتضية لليبس المقتضي لحفظ الاجزاء على هيئاتها
يقتضي ايضا ذلك الشكل الكري وليس العمل باحد الامرين اولى من الاخر ويمكن ان يقال لانم

عدم الاولوية اذ الدفع اولى من الرفع لكونه اسهل الثاني الافلاك المكوكبة لكون الكواكب
غايرة في ثخنها فيكون مواضع منها في ثخنها ثم ان تلك الثقبة موجودة في موضع دون موضع و
مقدارالثقبة مختلفة فهذا يحصل بطبيعة الفلك وقد مر الاشارة الى هذا في بحث
الامكان الثالث ان الفاعل للاشكال اعضاء الحيوان والنبات وعظمها ومقدارها وملاستها
وخشونتها هي المصورة وهي قوة طبيعية مع انها افادت لموادها اشكالا مختلفة لا الكرة قال المص
لم لا يجوز ان يكون المادة التي يتخلق منها الحيوان غير بسيط بل مركب من اجزاء مختلفة الطبا
والبسيط يجوز ان يفيد اثارا مختلفة في قوابل متعددة والكلام فيما اذا كان واحدا الرابع ان الا
فلاك الخارجة المراكز لا بد لها من متممين مختلفي الثخن احدهما رقيقة في جانب الاوج وغليظ في جانب
الحضيض والاخر بالعكس فقد فعلت الطبيعة في كل واحد من المتممين افعالا مختلفة في الثخن وفيه
ان المتمم ليس جسما مستقلا بنفسه ليكون له طبيعة بل هو جزء من فلك وكلية الفلك لها
طبيعة مستقلة يقتضي كريته وهو كرى والقائل ان يقول لو لم يكن لكل من المتممين طبيعة تحفظ
شكله ووضعه لامكن ان يتبدل شكله وان يحصل في موضع اخر واللازم باطل فكذا الملزوم
هذا وقد فرع الحكماء على كون الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة فرعا وهو ان الماء فيما كان
اقرب الى المركز اكثر احتمالا للماء مما اذا كان بعيدا عن المركز مثلا الماء الذي يملأ به الكوز
في اعلى الجبل اقل مما يملأ به عند كونه في اسفل الجبل لان ظاهر سطح الماء الذي في الاناء قطعة
من دائرة مركزها مركز العالم فاذا وضعنا الكوز في اسفل الجبل وتوهمنا دائرة اخرى حول
مركز الارض يمر بطرفي الكوز فلا شك ان الدائرة الثانية اعظم من الاول فيكون القوس
الذي يحصل من طرفي الكوز منها اقل تحدبا من القوس الذي يحصل بين طرفي الكوز من الدائرة
الاولى اذا كان وترهما واحد وهو الكوز مثلا وحيث كان القوس اقل تحدبا كان اقل احتمالا
للماء وكلما كان اكثر تقعيرا كان اكثر احتمالا للماء فثبت ان احتمال الكوز عند كونه في اسفل الجبل
اكثر من احتماله عند كونه في اعلاه وهذه المسئلة مما تستغرب من لا وقوف له على طبيعة الماء وكريته
وان شئت زيادة توضيح فاستمع لما نقول الماء ثقيل مضاف كما اذا وجد موضعا اعمق من
الموضع الذي هو فيه يجري اليه بالطبع والموضع الاعمق هو الاقرب من المركز فرسم على مركز العالم
او نرسم دائرة على هذا المركز ثم نخرج منه خطين متساويين الى المحيط وهما اب اج ونصل بين
طرفيهما وهما نقطتا ب ج بخط ب ج في داخل الدائرة حتى يحصل شكل مثلث ونفرض هذا
الخط مار المركز براس الاناء اذا كان في اسفل الجبل ونخرج من نقطة آ خطا مستقيما بين خطي
اب اج الى خط ب ج وهو اد فيصير خط اد اقل من كل واحد من خطي اب اج لان الخطوط الثلاثة
كلها خارجة من مركز واحد وخطات اج مثلا يباين الخط ملك الدائرة وخط اد لا يلاقي المحيط

191 بل يقطع دونه واذا كان خط اب اقل من خطات اج فناحيته خط اد اعمق واقرب الى
المركز من الخطين اللذين عن جنبتيه وهما خطا اب اج فيجب ان يجري الماء الى جهته خط اد
الى ان يميل ويساوي طرف اد طرفي خطي اب اج اذا اردنا على طوله الى ان يصل الى
المحيط واذا اب وانما لم يكن ناحية اعمق فلم يجرانيه الماء بعد ذلك اكثر مما جرى بل يجري الى
موضع اعمق حتى يمتلي الجوانب ولا يكون في ناحية من النواحي عمق واذا عرفت هذا فاذا
رسمنا دائرة اخرى في داخل الدائرة الاولى وهي الدائرة التي يمر براس الكوز اذا كان في
اسفل ونفرض خطا يخرج من المركز ويمر بوسط الكوز الى راسه ونترك الى ان ينتهي الى دائرة
صغيرة فالخط المنتهي الى راسه اقصر من خط نفرض خروجه من المركز وينتهي الى طرفيه لما عرفت
انها يلاقيان المحيط دونه واذا كان اقصر كان اعمق واقرب الى المركز فيجري الماء الى راسه الكوز
حتى يرتفع ويساوي الخطين المنتهيين الى طرفي الكوز وكلما كان الاناء اعلى واقرب من محيط الدائرة
الاولى كان الخط المنتهي الى راس الاناء قصره اقل من الخطين المنتهيين الى طرفيه فيكون احتماله للماء
اقل واعرفت هذا فاعلم انهم فرعوا على هذا الاصل مسئلة اخرى وهي ان الاشخاص التي تتوهم
على الارض على اطراف الكفار كما ان المتعددين رؤسها اكثر من المتعددين ارجلها لانا نتوهم دائرتين
حول مركز الارض احدهما يمر رؤسها والاخرى يمر بارجلها فان الدائرة الاولى يكون اعظم من الثانية فما
بين رؤسها يكون اعظم مما بين ارجلها قال ثم الجسم البسيط اقول لما فرغ من بيان حقيقة الجسم واما
اقسامه فجملة لان الجسم اما بسيط واما مركب ونعني بالبسيط هنا ما لا يكون حقيقته مركبة من
اجسام مختلفة الطبايع والبسيط اما فلكي او عنصري كالعناصر الاربعة والفلكي اما الافلاك
او الكواكب فالبسيط ثلاثة اقسام والمركب ينقسم الى ما له مزاج والى ما ليس له مزاج القسم الاول في
الافلاك زعم الحكماء ان الافلاك الثابتة بالرصد اربعة وعشرون فلكا تسعة منها كلية وخمسة عشر افلاك
التداوير وثمانية خارجة المراكز وواحد للبطن اما التسعة الكلية فعلك الافلاك ويسمى به لانه محيط
بجميع الافلاك ويسمى بالفلك الاطلس لانه غير مكوكب وبالكرسي الجليل في لسان اهل الشرع ثم فلك
الثوابت ويسمى به لتسميتهم كواكبه بالثابتة اما لبعد حركاتها الثابتة فكانها لا تتحرك او لثبات اوضاعها عنها
ابدا ويسمى بفلك البروج ايضا لان البروج الاثني عشر فيه اولانهم يفرضون في الفلك الاعلى وغيره من
توهم قطع الدوائر المحيطة بالبروج اياها اذا انبسطت ويسمى في لسان اهل الشرع بالكرسي ثم فلك
زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر
وهو المراد بالسماء الدنيا في قوله انا زينا السماء الدنيا بمصابيح واستدلوا على وجود لها بالحركات
المختلفة المشتهدة عليها لحال تعدده وذلك لان الكواكب باسرها تتحرك من المشرق الى المغرب لانه
يطلع منها ما يطلع من المشرق ويسير الى المغرب ويخفى فيه ثم بعد ذلك يعود الى المغرب ثانيا

ويطالع كما يطلع اولا وهكذا دايما فلابد لها من فلك يحركها وهو الفلك الاعظم وهو جسم كرى يحيط به
سطحان متوازيان مركزهما وهو مركز الكل مركز العالم الاعلى منهما لا يماس شيئا اذ ليس وراءه خلاء و
لا ملاء بل هو نهاية العالم والاخرى منهما يماس محدب فلك الثوابت وهو يتحرك بما في حشوه من الافلاك
من المشرق الى المغرب في كل يوم وليلة دورة واحدة تقريبا ثم ان اهل الرصد وجدوا جميعها غير
الفلك التاسع يتحرك حركة بطيئة من المغرب الى المشرق فلابد لها من محرك اخر وهو الفلك الثامن وهو جسم
كرى يحيط به سطحان متوازيان مركزهما وهو مركز العالم السطح الاعلى منهما مماس لمقعر الفلك الاعظم
والادنى منهما مماس لمحدب فلك زحل فانه يتحرك بما في حشوه من الافلاك من المغرب الى المشرق ويقطع في كل
مائة سنة درجة واحدة فيقطع برجا في ثلثة الاف سنة ويتم دورة في ست وثلثين الف سنة لان كل برج
من البروج الاثنى عشر ثلثون درجة وفيه خلاف يجيء انشاء الله تعالى ثم انهم وجدوا الكواكب السيارة
لا تحفظ نسبتها الى الكواكب الثابتة بل كلما قارنت سيارة كوكبا من الثوابت صيرته وراءه وتقدمته
نحو المشرق ولا تحفظ ايضا نسبة بعضها الى البعض بل كلما قارن كوكب منها كوكبا اخر تقدم الاسرع
منهما حركة نحو المشرق وهذا في القمر ظاهر جدا فانه اذا اجتمع مع الشمس في ناحية المغرب يظهر بعد منها
ويزداد ذلك البعد كل ليلة الى ان يقابلها في قريب من نصف شهر فعلمنا ان لكل منها فلكا خاصا يحركها من المغرب
الى المشرق واستدلوا على ترتيب هذه الافلاك التسعة ونضدها على الوجه المذكور بحجب وخسف
بعضها بعضا وبيانه موقوف على ان الكواكب التي تحجب غيرها ليست شفافة ولها لون مستور اما القمر فظاهر
فيه اللون وهو القتمة الترابية من السواد عند الكسوف ولانه يستفيد النور من الشمس ولو لم يكن له لون لاستحال
ان يقبل النور من غيره لان ما لا لون له من الاجسام لا يقبل النور من غيره ولا يستقر النور على سطح الشفاف
واما زحل فلها الكمودة والمشتري لها بياض زاهي(?) والمريخ له حمرة وعطارد صفرة والزهرة لها
واختلفوا في ان للشمس لونا ام لا اذا عرفت هذا فنقول انهم وجدوا المريخ يكسف المشتري والمشتري
يكسف زحل وزحل يكسف الثوابت فحكموا بان فلك الثوابت فوق فلك زحل وفلك زحل فوق فلك
المشتري وفلك المشتري فوق فلك المريخ ووجدوا القمر يكسف عطارد وعطارد يكسف الزهرة فحكموا
بان فلك الزهرة فوق فلك عطارد وهو فوق فلك القمر واما الشمس فان كانت لا تنكسف الا بالقمر
فقد حكموا انه في الفلك الاوسط من افلاك هذه الكواكب استحسانا لما فيه من حسن الترتيب ووجود
النظام كما ان شمس القلادة في وسطها وقد حكى ابن سينا انه وجد الزهرة في بعض اوقات اجتماعها بالشمس
عند تلة(?) شعاع الشمس كعارض عرض ... كانها شامة على وجه الشمس فحكم ان فلك الشمس فوق فلك الزهرة
وزعم بعض المهندسين ان فلك الشمس تحت فلك الزهرة لان الشمس لا تنكسف الا بالقمر ولم يصدق ابن سينا
فيما حكى وهذا ضعيف لان عدم انكسافها بعطارد والزهرة انما يكون لصغر جرميهما ... واما العنصريتان(?) فمما
يكثر بالنسبة اليها ... الكثيف هذا بيان الافلاك التسعة الكلية ولكل من السيارات عدة افلاك تركب

بها

منها فلكها الكلي ويسمى بتفصيلها انشاء الله تعالى قال وبينا ان الافلاك اقول اعلم ان الدليل المذكور لتعدد
الافلاك من ان الكواكب يتحرك جميعها من المشرق الى المغرب ثم يتحرك الثوابت وكل من السيارات من المغرب
الى المشرق حركة خاصة فلابد من فلك يحرك الجميع بالحركة الاولى وللثوابت ولكل من السيارات من فلك اخر
يحركها بالحركة الثانية انما يتم لو امتنع الخرق والالتيام على الافلاك اذ لو جاز ذلك جاز ان تكون الافلاك الكلية
التي عليها الكواكب ساكنة وتتحرك الكواكب فيها بانفسها من المغرب الى المشرق كالسابح في الماء وهذا تفسير
قوله تعالى كل في فلك يسبحون ولكن امتناع الخرق على الافلاك ممنوع والذي ذكروه في بيانه ان تم لا يقتضي الا في
المحدد وسلمنا امتناع الخرق على الافلاك مطلقا لكن لا يلزم من هذا كون الكواكب ساكنة والافلاك متحركة اذ
يتصور تحرك الكوكب بنفسه مع كون فلكه ساكنا بدون خرق و(?) ... ان ينفصل عن ثخن الفلك جسم شبيه بحلقة
يكون قطر ثخنه مساويا لقطر الكوكب ويكون مركزه خارجا عن مركز العالم ... منفصل عنه ... على الوجه المذكور
وهي المراد بالنطاقات ههنا وهي في عرف ... عبارة عن سطح الفلك الخارج المركز باربعة اقسام
مختلفة كل قسمين من الاوجين والحضيضين متساويان ... بمركزه ومركز العالم وينتهي الى الطرفين
الى نقطتي البعدين المختلفين ويتوهم خط اخر على ذلك الخط مار بمركز العالم وينتهي في الطرفين الى ...
يسميان بنسب التعديل فكذا لم يكون الكوكب على تلك النطاقات تتحرك هي بانفسها او باعتماد الكواكب عليها
بان يحرك الكوكب بنفسها معتمدا عليها فيتحرك الكوكب والنطاقات معا ويكون الفلك الكلي ساكنا ولا يعرض
له خرق اصلا وليس هذا ابعد مما ذهبوا اليه من اثبات فلك خارج المركز والتشابه الى قسمين مختلفين في الغلظ
والرقة وغلظ كل منهما في مقابلة رقة الاخر بحيث يحصل من مجموعهما فلك متساوي الاجزاء ويسميان بالمتممين سلمنا
ان الفلك يتحرك والكوكب انما يتحرك بحركته لكن لا اضطرار الى اثبات الفلك التاسع اذ من الجائز ان يكون حركة
الكل من حيث كل غير حركة كل واحد فيجوز ان يتحرك جميع الافلاك الثمانية المكوكبة من حيث هو جميع من المشرق
الى المغرب بحيث يتم دورة في يوم بليلة تقريبا ويكون هو الحركة اليومية ويتحرك كل واحد منها من المغرب الى
المشرق حركة خاصة وذلك بان يتعلق نفس بمجموع الافلاك الثمانية يحركها حركة ويتعلق بكل منها نفس يحركه حركة خاصة
بل لا حاجة الى اثبات الثامن ايضا لجواز ان يرصن(?) الثوابت ودواير البروج على محدب ممثل زحل و
يتصل نفس بمجموع ويتعلق بكل نفس سلمنا وجود التاسع لكن لا يلزم من هذا انحصار الافلاك في التسعة لجواز ان
يوجد فوق الثامن او دون الفلك غير مكوكب يحيط بعضها ببعض ولجواز ان يكون كل من الثوابت يكون
حركات افلاكها متوافقة فلا يختلف اوضاعها وعلى هذا يكون ما ذكروه في ترتيب الافلاك ونضدها ممنوعا
لجواز ان يكون بعض الافلاك الغير المكوكبة تحت القمر وحكاية الكسف على تقدير تسليمها لا تنفع لانه لا يجري في الكواكب
التي هي قريبة من القطبين لانه لا يمر على مداريها شيء من الكواكب السبعة السيارة فلا ينكسف شيء
منها بتلك الكواكب فيجوز ان يكون تحت القمر افلاك اخرى مكوكبة بالكواكب التي هي قريبة من القطبين وتساوي
حركتها حركة الفلك الثامن فلا يختلف وضعها مع الثوابت قال المقصد الثاني اقول المقصد الثاني

في بيان وجود المحدد واحكامه اما بيان وجوده فنقول الجهة منتهى الاشارة الحسية ومقصد المتحرك
بالحصول فيه وكل ما كان كذلك كان موجودا ينتج هذا القياس ان الجهة موجودة اما الصغرى
فظاهرة واما الكبرى فلامتناع ان يكون العدم المحض متعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالحصول
فيه لا يقال كبرى القياس الثاني ممنوعة لان الجسم يتحرك من البياض الى السواد وهو غير موجود
مع انه مقصد للمتحرك لانا نقول لكن ما ادعينا ان كل ما هو مقصد المتحرك فهو موجود بل ادعينا ان
كل ما هو مقصد للمتحرك بالحصول فيه موجود وهو ضروري وقد نبهنا عليه بان العدم المحض لا يكون كذلك
والسواد ليس مقصدا للجسم بالحصول فيه بل بالتحصيل فلا يلزم وجوده بل يمتنع ان يكون موجودا والا
لكانت الحركة طلبا لتحصيل الحاصل وانه محال واذا ثبت ان الجهة موجودة فنقول لا شك انها
ذات وضع لان المفارق لا يكون متعلق الاشارة الحسية ولا مقصدا للمتحرك بالحصول فيه وانها
غير منقسمة لكون ماخذ الاشارة والحركة بالطبع وانتهاءهما لانها لو انقسمت فاذا وصلت الاشارة
والحركة بالطبع الى جزئها الاقرب فان انتهتا فذلك الجزء هو الجهة دون ما وراءه لانا لا نعني بالجهة
الحقيقية الا ما يطلبه المتحرك بالطبع ويسكن فيه فلو تحرك الجسم عنه يكون الحركة منه من الجهة وان تجاوزتا
عنه الى ما وراءه فالجهة ما وراءه دونه لطلب المتحرك اياه بالطبع فالحركة عن الجزء الاقرب اليه يكون
حركة الى الجهة وما لجهة لا مدخل لاحد الجزئين فيه في الجهوية بل لاحدهما تمام حقيقتها فلا ينقسم لا يقال
الجهة لو كانت منقسمة لمنعت الحركة الطبيعية اليها يمكن على هذا رجا الحركة عنها والحركة اليها والحركة فيها
والنهاية مما يطلبهما الا التقسيمين الاولين فلا يتم دليلكم لامكان كون الجهة منقسمة ويكون الحركة اذا وصلت
الى احد جزئيها ولم ينقطع وانفصل الجهة لا عنها ولا اليها لانا نقول هذا التقسيم غير محتمل لانه مناف
لماهية الجهة مساق وانه لا نرجح واذا ثبت ان الجهة موجودة ذات وضع غير منقسمة لزم كونها نهاية
وحد للجسم والا لكانت متحيزة بالاستقلال فيلزم انقسامها لانا لو فرضنا حركة بين جهتين لا يجوز
ان يكون الواسطة غير مانعة عن تلاقي الطرفين لاستلزام التداخل بل يجب ان يكون مانعة عن
تلاقي الطرفين فما به يلاقي احدهما يكون غير ما به يلاقي الاخرى بالضرورة فينقسم وقد بينا انها لا تنقسم
وايضا فلو لم يكن نهاية وحدا للجسم لكانت اما في خلاء وهو ممتنع او في ملاء فيتشابه ولكونه عدم نهاية
واحدة فاختصاص بعض اجزائه بكونه مطلوبا بالطبع الى مقصد الحركة الطبيعية وبعضها بكونه متروكا
بالطبع يكون ترجيحا بلا مرجح واذا ثبت كون الجسم فلا بد من محدد وذلك المحدد يجب ان يكون كريا
لان جهة العلو والسفل حقيقيتان وانما كان مما ذكرنا اعتبارية لمحدد جهاتها الى
يكون كرة لتتحدد بمحيطه غاية القرب وهو العلو وبمركزه غاية البعد وهو السفل لان غير الكرى لا يتحدد
به الا غاية القرب واما البعد منه فلا غاية له فلا يتحدد به السفل فذلك الجسم الكري يجب ان يكون واحدا
لانه لو تعدد الاجسام الكرية التي بها تتحدد الجهات فاما ان يحيط بعضها ببعض فيكون المحيط هو النهاية

الجهة عدم

الحقيقة

الحقيقة ويكون كافيا لتحدد الجهتين بمحيطه ومركزه فلا يكون للمحاط مدخل في التحديد فرجع هذا التقدير
الى كان المحدد جسما واحدا ولا يحيط بل يكون كل منهما في جهة من الاخر وهو ايضا باطل لان لكل واحد منهما
جهات لا يتناهى بحسب فرض الانقسامات الخارجة عنه فوقوع الاخر في جهة من تلك الجهات دون غيرها
تقدير تعيين فيه دون سائر الابعاد والممكنات ان كان يقتضي طبعه يكون الجهة متحددة قبله لا به والمفروض
خلافه وان كان بالقسر والقسر فرع الطبع في ذلك ان يتحرك من حيث الطبع الى جهة الطبيعي بالحركة المستقيمة
ويستلزم خلاف ان المحدد ليس بقابل لها واذا ثبت هذه المقدمات تقررت وجود كرة واحدة
محيطة بالكل بها تحدد جهة العلو بمحيطها وهو سطحها الاعلى واذ اليه منتهى الاشارة وجهة السفل بمركزها
وهو المركز واعلم ان فرقا بين محدد الجهة ومحدد المكان اذ محدد الجهة لا يكون الا واحدا محيطا بالكل
على ما بينا اذ لو فرضنا متحركا بالطبع محاذرا على خير النار لا يجوز ان ينصف الى غير النهاية لوجوب تناهي
الامتدادات بل يجب ان ينتهي الى حد لا حد ولا وراء ولا وراء ولا فوقه وهو السطح الاعلى من المحدد ومحدد
المكان يجوز ان يتعدد فان النار محدد لمكان الطبيعي للهواء وفلك القمر محدد للمكان الطبيعي للنار فاذا
وصلت النار اليه سكنت بالطبع ويتوهم الخفيف المطلق يطلب جهة الفوق على الاطلاق ليس بشيء
انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط قال وهو الاطلاق اقول
لما فرغ من اثبات الفلك المحدد للجهات شرع في بيان احكامه فمنها انه بسيط لانه لو كان مركبا لجاز
الانحلال واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان كل مركب لا بد ان يكون فيه اجزاء بسيطة وكل من احدهما
يلاقي باحد طرفيه جزءا وبطرفه الاخر جزءا اخر وكل ما لا بد ان يكون فيه اجزاء بسيطة كذلك يجوز ان يلاقي
بسيط باحد طرفيه شيئا يلاقيه بطرفه الاخر لان الطرفين متساويان في تمام الماهية والطبيعة والامور
المتساوية في تمام الماهية والطبيعة يجب اشتراكها في الاحكام فيجب في كل مركب يجوز ان يلاقي بسيط
باحد طرفيه شيئا يلاقيه بالطرف الاخر فجاز عليه الانحلال ينتج ان المحدد لو كان مركبا جاز عليه الانحلال
واما بطلان اللازم فلانه لو جاز عليه الانحلال لجاز على اجزائه الحركة المستقيمة بالضرورة والتالي باطل لان
الحركة المستقيمة انما يكون من جهة الى جهة اخرى فيلزم ان يكون الجهة متحددة قبله لا به هف وكذا المقدم
لا يقال ما ذكرتم لازم على تقدير بساطة المحدد ايضا لانه وان كان بسيطا فيه الاجزاء لكنه يفرض
فيه الاجزاء البسيطة المتلاقية لانا نقول الجسم البسيط واحد في نفسه كما هو عند الحس ولا حكم بالفعل
حتى يلاقي غيره بل انما يعرض جزؤه باعتبار امور خارجة عن ذاته كالمماسة والمحاذاة وذلك بعد حصول
صورة الكل المانع عن الانفصال ولقائل ان يقول سلمنا ان الفلك ليس له اجزاء بالفعل ملاقية
لكن لا نسلم ان يلاقي احد مماسا شيئا لا ملاقيه بالاخر فلو لزم من مماسة البسيط باحد طرفيه شيئا لا ملاقيه
بالاخر جواز ملاقاته بالطرف الاخر لزم جواز ملاقاة فلك عطارد لمحدب ملتقره وذلك اظهر ولزم منه جواز الخرق
والالتيام والحركة المستقيمة على الفلك وهو ممنوع عندكم قال ومنها انه من احكام المحدد انه شفاف

لا يكون لها لون وكذا ساير الافلاك لانها لو كانت ملونة لحجبت الابصار عن روية ما ورائها ضرورة كون
كل ملون كذلك واللازم باطل لانها لو كانت حاجبة للابصار عن روية ما ورائها لوجب ان لا نرى
الكواكب التي فوق فلك القمر واللازم منتف فكذا الملزوم وانت تعرف ان هذا الدليل لا يمشي في
المحدد لانه ليس وراءه شيء فضلا ان يرى كذا لا يمشي في فلك الثوابت ايضا اذ لا يرى وراءه شيء فان قيل
الدليل على انها غير ملونة انه لو كانا ملونين لرأينا اللون لما عرفت ان الافلاك التي هي تحت الفلك التاسع لست لونا
غير ملونة فلا يكون حاجبة عن الابصار واللازم باطل لانا لا نرى لها لونا اصلا قلنا بطلان التالي ممنوع
لجواز ان يقال الزرقة التي نشاهدها هي لون الفلك الثامن او المحدد فلم قلتم انه ليس كذلك لا بد له من دليل
فان قالوا الدليل على ان هذه الزرقة للمحدد ولا الفلك الثوابت انها لون يتخيل في الجو الذي هو بين السماء
والارض لانه يشاهد بعد عمقه والشفاف اذا بعد عمقه يتخيل انه ازرق كما في ماء البحر واذا ثبت انها
لون يتخيل في الجو فيكون الزرقة المحسوسة في الجو حقيقية لا تخيلية محضة اذ لا دليل على ان الشفاف اذا رؤي
ازرق لا يكون حدوث ذلك الاحساس فيه الا لبعد عمقه ولا يكون ذلك الا للانعكاس قال ومنها انه
اقول ومن احكام المحدد انه لا ثقيل ولا خفيف وكذا الكل من جنسه وكذا القول في ساير الافلاك استدل
عليه بان الثقل قد يراد به الميل الهابط وقد يراد به مبدا الميل الهابط وكذلك القول في الخفة بالنسبة
الى الصاعد فلو كان الفلك او شيء من اجزائه ثقيلا او خفيفا او واحدا من الكيفيتين يصح على كله او على شيء
من اجزائه الحركة المستقيمة لان الصعود والهبوط لا يكونان الا كذلك فيكون الجهات متحددة قبله
لا به هف وشنع الحجة لا تعم الافلاك اذ الجهة متحددة قبل فلك الثوابت وافلاك السيارات فلا تتم الحجة فيها
اذ بطلان التالي فيها ممنوع في الحجة العامة ان يقال تدل الرصد على ان الافلاك متحركة بالاستدارة فيكون من اجزاءه
فيها ميل مستدير فلو كانت ثقيلة او خفيفة في شيء على كلها او شيء منها الحركة المستقيمة فيكون فيها ميل
مستقيم لما مر من ان عديم الميل يمتنع عليه الحركة فيجتمع فيه الميلان وهو ممتنع لتنافيهما اذ الميل المستقيم
يقتضي توجه الجسم الى جهة معينة والميل المستدير يقتضي صرفه عنها فلو اجتمعا في شيء لزم التوجه الى شيء
والصرف عنه دفعة واحدة وهو محض وفي البطلان هكذا ذكره الامام الرازي وقال المصنف لو كانت
الافلاك متحركة بالاستدارة كان فيها مبدا ميل مستدير فلا يكون فيها مبدا ميل مستقيم والا لحصل المنافاة بين
مبدا الميلين يورد عليه انا لا نسلم المنافاة بين المبداين فان الحجر المرمي بالقوة القاصرة الى فوق
اذا احلقنا في الصغر والكبر تفاوتا في قبول الحركة لان فيهما مبدا الميل الصاعد فلولا مبدا الميل الهابط فيها
لما تفاوتا وتقرينه ذكرنا في لا يعتمد دفع المنافاة بين الميلين بمعنى المدافعين اللهم الا ان يجعل
الاضافة في مبدا الميل بيانية فيرجع العبارتان الى واحد وقيل لا منافاة بين الميلين ايضا لان
الحبل الذي تتجاذبه جاذبان متساويان في القوة من الطرفين تعاد وجد كل واحد منهما ميلا لو وجب حركته
في نفسه للحركة التي يقتضيها الميل الذي اوجده الاخر فيه لانه لو لم يوجد فيهما ميل اصلا لزم سقوط الحبل

على الارض وان اوجد واحد منهما ميلا دون الاخر يجب ان ينجذب الى جانبه من غير ان يبقى وسط
فاذن اوجد كل واحد منهما فيه ميلا فقد اجتمع الميلان الموجبان لحركتين المتضادتين في سمتي وسط
بيانه لانا لا نسلم اجتماع الميلين فيه بل كل واحد منهما انما اوجد الميل في الجانب الذي يليه وذلك يمنع وجود
الاخر في جانبه ولذلك كان الحبل اذا استوى اجزاؤه ومن كل واحد منهما انما اوجد الميل في الجانب
الذي يليه وذلك يمنع وجود الاخر في جانبه في القوة والضعف وقوي الجذبان معا انقطع من وسطه
ثم حجة عليه ما اورده المصنف من انا لا نسلم التنافي بين الميلين اذ يجوز ان يجتمعا في جسم ويحصل من اجتماعهما حركة
مركبة كالمتدحرج وكما في العجلة واذ يجوز ان يكون حركة الكل غير حركة كل واحد من اجزائه فيجتمع الميلان ن
وايضا الميلان وان كانا متنافيين فاذا اجتمعا في جسم اوجبا توقفه وجهه الى جهة انفراد عنها وان
كانا مختلفين في الفصل بينهما ويكون التوجه الى مقصد ما صالحين وايضا انتقض ذلك على ان الفلكيات
ليس لها حركة عرضية والا [illegible] وجميع الكواكب يتحرك الى التوالي والى خلافه فيكون لكل منها حركتان ذاتيان
ولكل منهما مبدا الميل فيجتمع الميلان قال ومنها انه لا حار اقول ومن احكام المحدد انه لا حار ولا بارد وكذا ساير
الافلاك قال ابن سينا مستدلا عليه الثقل مع البرودة متلازمان متعاكسان وكذا الخفة مع الحرارة فانا
نجد المادة اذا سخن فيها الشيء خفت واذا خفت سخنت واذا استبرد ثقلت واذا ثقلت واضح ظ
بردت بحيث لا ثقل ولا خفة وجب ان لا يكون فيه الا ثقل برد ولا خفة قال الامام الرازي لقائل
ان يقول هب ان الثقل مع البرودة والخفة مع الحرارة متلازمة متعاكسة في العناصر فما الدليل على انها متلازمة
في ساير الاجسام فان قيل الدليل عليه ان الحرارة علة الخفة والبرودة علة الثقل فان كانا موجودين في الافلاك
لوجب ترتب المعلولين عليهما وعدم تخلفهما عنهما نقول لا نسلم ذلك لانه يمكن حصول الشيء حصول علته الا عليه
بل لا بد من حصول العلة التامة [illegible] ايضا من الجائز ان لا يكون الفلك ثقيلا ولا خفيفا لعدم قابليته الفلك لهما
لا لعدم الاتصاف بما عليهما اعني الحرارة والبرودة وهذا كان الحركة فانها فاعلة تسخن المتحرك ثم ان حركات
الافلاك لا توجب تسخينها لعدم القابلية ثم قال والمعتمد ان الفلك ليس بحار ولا بارد ان يقول لو كانت
الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة واللازم باطل اما الملازمة فلان طبيعتها اذا كانت مقتضية للحرارة في
مادتها وهي بسيطة لا عايق فيها ولا مانع وجب ان يبلغ كمال السخونة لان المتسخن اذا احدث حدا من السخونة
لم يبعد بعد ذلك سخونة لكان ذلك اما لخلل في المقتضي او في القابل وكلاهما باطل اذ الفرض ان طبيعة الفلك سخن ظ
تسخنه ومادته قابلة واما بطلان اللازم فلانها لو كانت في غاية الحرارة لوجب ان يكون الاقرب اليه كرة
الجبال الشامخة اسخن مما هو اقرب الى الارض لانه اقرب الى المتسخن وليس كذلك بل كان من الواجب
ان يحرق الارض لان الارض بالنسبة الى الافلاك ليس لها قدر محسوس وكانت كالنقطة بالنسبة الى كرة
عظيم ولانها لو كانت في غاية الحرارة لظهر تاثيرها في الاسخان كما يظهر تاثير الشمس في الاسخان عند الطلوع
بل لم يظهر اثرها في مقابلة اثر السموات لانها اضعاف اضعافها والموثر الضعيف الجسماني لا يظهر اثره

عند حصول المؤثر القوى ولما بطل اللازم ثبت انها ليست حارة وهكذا الكلام في انها ليست باردة
واعترض على هذا الدليل من وجوه الاول منع الملازمة اذ مراتب السخونة مختلفة بالنوع فيجوز ان يكون
طبيعة الافلاك مسخنة ولا تجعل مادتها الا مرتبة ضعيفة منها كما في الهواء فانه بسيط وطبيعته مسخنة مع انه
ليس في غاية الحرارة واجاب الامام الرازي عنه بان مادة الفلك اذا كانت قابلة للسخونة المعينة
فاذا اثرت فيها ما تقتضي بالزيادة ذلك القدر من السخونة كالطبيعة فلا تم اثرها بسبب اثرا ايضا بالزيادة
ذلك القدر من السخونة كالحركة فعند اجتماعهما اما ان لا يحصل السخونة اصلا فيلزم خلو المادة عن السخونة مع
حصول السببين للسخونة منها او يحصل سخونة اقوى من السخونة التي يقوى على افادتها القوة الموجودة في
المادة فيكون في المادة قبول الازيد من السخونة المحدودة فيجب ان ينتهي تلك السخونة الى حيث
لا يمكن الزيادة عليها لوجود الفاعل وقابلية المحل من غير عائق اذ لو كان لها عائق فاما طبيعي فهو
مح والا لزم كون الطبيعة الواحدة مقتضيا للسخونة ومانعة عنها واما قسري وهو ايضا مح لان ذلك
انما يكون لملاقاة جسم اخر والجسم الملاقي للفلك هو النار وهي مما يعين على السخونة فلا يكون عائقة عنها وهو ضعيف
لانا نختار انه لا يحصل عند اجتماع المؤثرين الا القدر المعين من السخونة لكن يكون المؤثر ح هو المجموع من
حيث هو مجموع ثم قوله فيلزم اجتماع المؤثرين على اثر واحد وقد مر بطلانه قلت الذي مر بطلانه هو ان
يحصل اثر معين لكل واحد من المؤثرين لا ان يحصل لمجموعهما من حيث هو المجموع كما اذا حمل اثنان حجرا كل منهما
يقدر على حمله منفردا الثاني منع بطلان اللازم قوله لو ثبت اللازم لكان الاقرب اليه كرؤس الجبال اسخن
قلنا هذا انما يصح فيما يصل اليه اثر التسخين اما فيما لم يصل اليه اثر التسخين فلا فلم لا يجوز ان تكون الافلاك حارة
واثر تسخينها لا يصل الى الطبقة الزمهريرية وما دونها فلهذا لا يجد رؤس الجبال اسخن ولا يحترق الارض الثالث
ان هذا الدليل منقوض بتسخين الشمس لانا نعرف بان الشمس حارة ويظهر اثر تسخينها في العناصر فنقول هذا
نقول لهم انك بالدليل الذي ذكرت على ان الافلاك ليست حارة ان لا يكون الشمس ايضا حارة والا لكان
الاقرب اليها كرؤس الجبال اسخن وليس كذلك الرابع ان قياس الافلاك عند برودتها اذ الشمس ليست
مسخنة ولا مسخنة بعين ما ذكره في بطلان التالي اذ لو كانت مسخنة لكان الاقرب اليها كالطبقة الزمهريرية
ورؤس الجبال اسخن واما السخونة التي تظهر في الارض عند طلوع الشمس فانما تحصل من انعكاس شعاع
الشمس من الارض فان الشعاع اذا وقع على جرم كثيف وانعكس منه يحدث فيه الحرارة وان لم يكن الشعاع
حارا لا سيما اذا كان ما ينعكس منه جرما صقيلا ولذلك اذا توجهت مرايا صقيلة وانعكس شعاع كل منها
الى ناحية حدث حرارة عظيمة بحيث احرقت ما فيها من نحو القطن المندوف مع ان المرايا ليست
حارة وان كانت في غاية الحرارة لان مادتها قابلة لها وطبيعتها مقتضية لها واللازم بط فالا لكان
الاقرب اليها كرؤس الجبال اسخن وليس كذلك وما كان ان يختلف الحكم عن هذا الدليل في كرة النار علمنا
انه بط ويمكن ان ينقض الكلام ايضا بكرة الهواء اذ لو صح هذا الدليل لما تخلف الحكم عنه في الهواء وقد

سخن م

يحلف لانه حار مع انه ليس في غاية الحرارة وليس الاقرب اليها اسخن **قال** ومنها انه لا رطب **اقول**
من احكام المحدد انه ليس برطب ولا يابس لان الرطب هو الذي يقبل الاشكال بسهولة واليابس
هو الذي يقبل ذلك بعسر ولا يتصور ذلك الا بالحركة المستقيمة لاجزائه وقد عرفت ان الحركة المستقيمة عليه
وعلى اجزائه محال قد عرفت ما فيه وهكذا الحكم في سائر الافلاك **قال** ومنها انه لا يقبل **اقول** ومن احكام
المحدد انه لا يقبل الكون والفساد وكذا سائر الافلاك وليس مرادهم بامتناع الكون والفساد على
الافلاك في هذا الموضع انها ازلية ابدية بل مرادهم ان الاجسام التي تكونت افلاكا لا تقبل الا تلك الصور
الى ما دامت موجودة كانت متصورة بتلك الصورة وان لم تكن متصورة بتلك الصورة كانت معدومة لا انها
تكون متصورة بصورة اخرى واحتجوا عليه بانه لو صح الكون والفساد على الافلاك لزم اما صحة التداخل
في الاجسام او صحة الحركة المستقيمة على الافلاك على تقدير منع الخلو وكلاهما بط واما الملازمة فلان كل مكون
جسم وكل جسم له صورة نوعية وكل ما له صورة نوعية يقتضي حيزا طبيعيا لان الصورة الاتصالية لا تستلزم اهيا
الابعاد والاشكال يقتضي حيزا طبيعيا بحيث لو خليت وطبعها لحصلت في ذلك الحيز فان اقتضى كل من الصورة
الكائنة والفاسدة حيزا واحدا لزم صحة التداخل ان حصلا في حيزهما الطبيعي اذ يمكن ان تحدث الصورة
الكائنة وان لم تفسد الصورة الفاسدة فيحصل جسمان في حيز واحد وصحة الحركة المستقيمة ان حصل
كل منهما او احدهما في الحيز الغير الطبيعي وان اقتضى كل واحد منهما حيزا غير حيز الاخرى فلا بد ان يكون الجسم المتكون
حالة كونه في احدى الصورتين مقتضيا للخروج من الحيز الى الحيز الاخر لانه يلبس الصورة الكائنة حيث
يخلع الصورة الفاسدة فان كان الحيز الحاصل فيه الجسم غير طبيعي لكل من الصورتين يقتضي الجسم في كل من
الصورتين الخروج الى الحيز الطبيعي وان كان طبيعيا لاحدهما غير طبيعي للاخرى يقتضي الجسم في احدى
الصورتين الخروج الى الحيز الطبيعي وذلك انما يكون بالحركة المستقيمة واما بطلان اللازم فلان صحة التداخل
يفضي الى امكان ان لا يكون ازدياد الحجم مفيدا لازدياد الحجم وهو ضروري البطلان وصحة الحركة المستقيمة
يفضي الى اجتماع مبدأ الحركة المستقيمة والمستديرة في الفلك وهو مح والجواب بعدما مر من ابطال
امتناع اجتماع الميلين لجواز ان يحدث منهما حركة مركبة انا نختار ان الصورتين يقتضيان حيزا واحدا بعينه
ونمنع لزوم التداخل والحركة المستقيمة على الافلاك ح لانه يمنع جواز اجتماع الصورتين وهو مح بل انما يجوز
حدوث احدى الصورتين عند عدم الاخرى فلا يلزم التداخل ولا الحركة المستقيمة على الفلك والذي يدل
على ان الصورتين يجوز ان يقتضيا حيزا واحدا انه لا يمتنع اشتراك المتباينين في لازم واحد فيجوز ان يشترك
الصورتان في اقتضاء حيز واحد كما يشترك الانسان والفرس في كونهما حيوانين وماشيين بالقوة
قال ومنها انه لاحرك **اقول** ومن احكام المحدد انه يمتنع عليه الحركة في الكم وكذا سائر الافلاك اما المحدد
المحدد فيمتنع عليه ذلك فلانه لو جاز ازدياده بالنمو او التخلخل لكان خارج العالم مكانا يتحرك اليه المحدد وبطلانه
واللازم بط لانه ليس وراءه خلاء وملاء والا لما كان محددا ولو انتقص لزم خلو مكانه اذ ليس وراءه شيء ينتقل

البدله واذا ثبت امتناع الازدياد والانتقاص على محدبه فيمتنعان على مقعره ايضا [illegible] بسيط
على ما مر بيانه فيكون جميع جوانبه على طبيعة واحدة واذا استحال ذلك على بعض جوانبه وهو المحدب فيمتنع
على مقعره ايضا وسائر الجوانب واذا ثبت امتناع الازدياد والانتقاص على مقعره بمحدبه فيمتنعان ايضا
على محدب الفلك الثامن الذي هو فلك الثوابت اذ يلزم من جواز ازدياده التداخل ومن جواز انتقاصه الخلا
واذا استحال ذلك على محدبه استحال ايضا على مقعره لبساطته وتشابه اجزائه في الطبيعة وعلى هذا القياس
تبين امتناع الحركة في الكم على محدب كل فلك ومقعره حتى يلزم امتناعها على جميع الافلاك التسعة ولقايل
ان يقول ان ادعيتم ان امتناع الازدياد على محدب المحدد لذاته فممنوع وما البرهان عليه وان ادعيتم
ان امتناعه لعدم شرط النمو وهو حيز ما زاد من المقدار فمسلم لكن لم قلتم بانه يلزم من امتناعه على محدبه لذلك
وجوب امتناعه على مقعره ايضا وان يمتنع ذلك لو لم يكن هناك حيز ما زاد من جوده او هو مع الحواز ان يرداد مقعر
المحدد ومحدب الفلك الثامن حتى يحصل لما زاد على مقعر المحدد بسبب حركته في الكم مكان وهكذا في ساير
الافلاك هذا سوا المنع على راي الحكما واما على راي المتكلمين الفائلين بجواز الخلا وراء العالم لو ازداد محدبه ولجواز
ان يخلق الله حيزا من الاشي لو انتقص محدبه فخلا مكانه قال ومنها ان فيه اقول ومن احكام المحدد ان
فيه مبدا ميل مستدير وكذا ساير الافلاك لان الفلك بسيط لما مر والبسيط يقتضي كونه متحركا بالاستدارة
لان الاجزاء المفروضة فيه متشابهة في تمام الماهية والامور المتشابهة في تمام الماهية يستحيل ان يجب لبعضها
وضع خاص ويستحيل ان يجب لشي من اجزاء الفلك حيز خاص بل يكون نسبة كل جزء من الفلك الى كل جزء
من حيزه على السوا فاما ان لا يحصل شي من اجزائه في حيزه وانه ممتنع بالضرورة او يحصل الكل في الكل بمعنى
الكل الافرادي الى يحصل كل جزء في كل جزء من حيزه فاما معا وهو محال واما على سبيل البدل وذلك انما
يكون بالحركة المستديرة فيمتنع على الفلك الحركة المستقيمة وكل ما يمتنع عليه الحركة المستقيمة ففيه مبدا ميل
مستدير فيكون في الفلك مبدا ميل مستدير وهو المطلوب لا يقال ان الافلاك ليست بسيطة
وما ذكرتم في بيان بساطتها ان تم فانما يدل على بساطة المحدد لعدم تحدد الجهات قبله واما الافلاك
الباقية فالجهات متحددة قبلها فلا يمتنع الانحلال والحركة المستقيمة على اجزائها فلا تركب وسلكم فيها سلمنا
ذلك لكن ما ذكرتم في بيان ان بساطة الفلك يقتضي كونه متحركا بالاستدارة ممنوع لانه اما ان يقتضي حركته الى جميع
الجوانب معا وهي ممتنعة لكون الصادق وهو بساطة الفلك مستلزما للكاذب وهو الحركة الى جميع الجوانب
معا واما ان يقتضي حركته الى البعض الجوانب وهو ممنوع لان نسبتها الى جميع الجهات على السوا فاقتضاؤها
الحركة الى البعض منها دون بعض ترجيح بلا مرجح وايضا لو تحرك الفلك بالاستدارة لكان له قطبان ساكنان وهما
نقطتان معينتان فيه لا لرجحان من جزئهما ويدور عليها الفلك ودواير حول القطبين مختلفة بالسرعة والبطو
لانه اذا تحرك الكل بالاستدارة يتحرك كل نقطة يفرض فيه سوى القطبين بالاستدارة ايضا ويتوهم من
حركتها دوائر اذ اعادت تلك النقطة الى حيزها الاول وهكذا الدوائر مختلفة بالصغر والكبر لان كل

196

نقطة يكون اقرب الى قطب وابعد من قطب يكون الدائرة التي ترسمها اصغر مما ترسمها نقطة يكون
ابعد منه ثم تزداد عظم الدائرة بحسب بعد النقطة التي ترسمها من القطب الى ان ينتهي الى دائرة ترسمها
نقطة يكون بعدها من القطبين على السوا فهي اعظم الدوائر فيه واذا كانت الدوائر مختلفة بالصغر و
الكبر فالنقطة التي ترسم الصغيرة يكون ابطا مما ترسم الكبيرة فح يلزم الترجيح بلا مرجح لان البسيط تتشابه
اجزاؤه وما يصح على جز منه يصح على ساير الاجزا فتعيين جز منه للتقطب والسكون وجز يرسم الدائرة
الصغيرة وبطو الحركة وجز يرسم الدائرة العظيمة وسرعة الحركة ترجيح بلا مرجح فان قيل نحن لا نقول
ان الفلك بسيط يقتضي بطبيعته الحركة حتى يرد ما ذكرتم بل الفلك وان كان بسيطا لكن حركته ليست طبيعية
بل ارادية ولم نفس مجردة يستند اليه الحركة المستديرة على الاطلاق وتعيين ما ذي يستند اليها الحركة المخصوصة
من كونها على قطبين معينين وسرعة وبطو مخصوصين الترجيح بلا مرجح لان ذات الفلك وان
كانت قابلة للحركة الى جميع الجهات وكل نقطة يجوز عليه ما يجوز على ساير النقط الا ان النفس لما
اقتضى حركته الى جهة معينة تعينت نقطتان منه للقطبين ونقطة لسرعة الحركة ونقطة لبطوها لذلك
الاقتضا لا لذواتها فلا يلزم تعيين الفلك ان كان موجبا بالذات فاقتضاؤه الحركة الى جهة معينة يكون
ترجيحا بلا مرجح وان كان فاعلا مختارا فالمعتزلة قالوا بان الله فاعل مختار وهو يرجح على ما يشا فانه
يمتنع عليهم كثيرا من الموهومات التي يتكلفونها لبيان الاحكام الفلكية واثبات قواعد الحكمة لابتنائها
على كون الواجب موجبا بالذات قال ومنها انه ليس اقول اي ومن احكام المحدد وساير الافلاك
انه يمتنع ان يكون فيها ميل مستقيم لان فيها ميلا مستديرا لكونها متحركة بالاستدارة ويمتنع الحركة بالاستدارة
بلا ميل مستدير فلو حصل فيها ميل مستقيم لزم اجتماع المتنافيين لان المستقيم يقتضي توجه الجسم الى نقطة
معينة والمستدير يقتضي صرفه عنها والتوجه والصرف عنها متنافيان ومنافي اللوازم يدل على تنافي
الملزومات وقد عرفت ما فيه من عدم المنافاة كما في الدحرجة وحركة العجلة قال ومنها ان اقول
ومن احكام المحدد انه يتحرك بالحركة اليومية اي يتحرك من المشرق الى المغرب في كل يوم وليلة دورة تامة
تقريبا ويحرك جميع ما في ضمنه من الافلاك بهذه الحركة واعلم ان تقريبا لانا نبين ان للشمس حركة من المغرب الى
المشرق فاذا فرضنا ان المحدد تحرك من نقطة معينة وضعه بعينه الى المغرب وتحركت الشمس الى خلاف
جهته فاذا رجع المحدد الى نقطة ابتداء حركته فيها بعد تمت الدورة ولم يتم يوم وليلة بعد الى ان يحصل الشمس
نقطة يتحرك المحدد عليها الا ان المسافة التي بين النقطتين ولا يتم لاجل البطو حركة الشمس بالنسبة الى
حركة المحدد وهذا كما يتحرك الرحى ويتحرك نملة عليها الى خلاف جانبها فاذا ابتدات النملة بحركة معا ووصلت الرحى
الى نقطة يحاذي ما انتهى اليه حركة النملة لا يكون دورة تامة بعد الى ان ينتهي الى النقطة المبتداء منها و
لم يتم دورة تامة للنملة بالحركة الوضعية الى ان يصل الى حركة النملة الى النقطة التي تحرك منها الرحى ومن احكامه
ايضا انه هو الفلك الاعظم لا يراد به انه يسمى بهذا الاسم لانه من الاشيا الا من الاحكام بل انه محيط بجميع الافلاك

والا لم يكن محددا او حركته قسرية بالحركة اليومية اذ بها توجد وتحدد الايام والليالي وبالحركة الاولى لانها اول ما يدرك
من حركات الافلاك بالحس ومحدد وبحركة الكل اذ جميع الافلاك مشتركة فيها مع الحركة وبالحركة الى خلاف التوالي
على ما سنحكيه ثم ان كل كرة تدور على نفسها لابد لها من محور ثابت وهو خط خارج من جانبي المركز الى المحيط
تدور عليها الكرة وبين نقطتين ثابتتين وهما النقطتان اللتان لا تخرجان عن حيزهما طرفا المحور واذا دارت الكرة
على نفسها يرسم كل نقطة تفرض عليها سوى القطبين دائرة وتختلف تلك الدوائر بالصغر والكبر بحسب
قربها من القطب وبعدها واعظم تلك الدوائر هي المنطقة اعني الدائرة التي بعدها عن القطبين بعد واحد
تنصف الكرة اذ باقي الدوائر بعضها من القطبين يختلف بالقرب فقطبا محدد هما قطبا العالم احد القطبين
ظاهر ابدا على ساكني ناحية الشمال ولذلك يقال القطب الشمالي وهو يقرب بنات النعش الصغرى والقطب
الاخر خفي عنهم ظاهر لساكني ناحية الجنوب ويقال له القطب الجنوبي وهو يقرب سهيل ومنطقة البروج يسمى
معدل النهار لان الشمس اذا سامتتها بحركتها الخاصة بها اعتدل الليل والنهار في جميع النواحي المعمورة من
الارض ومنطقة الحركة الاولى ايضا قال وهي حيز لجميع اقول اعلم ان للشمس حركة خاصة من المغرب
الى المشرق وليس مدارها موازيا لمعدل النهار واما ان لها حركة خاصة غير الحركة اليومية فان حركتها تختلف
يميل تارة الى الشمال وتارة الى الجنوب ولو لم يكن لها الا الحركة اليومية لم يكن كذلك واما ان مدارها ليس
موازيا لمعدل النهار فلانا نرصد الراس حيثما يكون لجميع الكواكب فيه طلوع اعني في خط الاستواء ومدار
الشمس ليس كذلك لان الشمس تسامت خط الاستواء ثم تميل عن سمت الراس الى الشمال متباعدة قليلا قليلا
الى غاية ما ثم ترجع متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامته ثم تميل عن المسامتة الى الجنوب متباعدة قليلا قليلا
الى غاية مثل الاولى ثم ترجع متقاربة قليلا قليلا الى ان تسامته وهكذا ابدا حتى تسامته ثم ليس دائما فنعلم ان مدار
الشمس ليس موازيا لمعدل النهار فانا لو فرضنا معدل النهار انبسط منشارا الى الارض حتى صار سطحا
لا يكون مدار الشمس في سطحه واما حركتها من المغرب الى المشرق فلانها اذا قارنت كوكبا من الثوابت اي
اجتمعا في درجة واحدة من برج واحد خلفته الى المغرب اي صيرته وراءه وتقدمته نحو المشرق فنعلم
ان لها حركة من المغرب الى المشرق اسرع من حركة الثوابت لانها تدرك الثوابت التي كانت متقدمة عليها
الى جهة المشرق فتقارنها ثم تجاوزها مخلفة اياها الى المغرب وهكذا تدرك كل سيارة في تطاما من الشمس قال
ونفرض اقول يريد بان الفلك ينقسم الى البروج الاثني عشر وبيانه ان الحكماء توهموا دائرة
عظيمة على سطح الفلك الاعلى موازية لمدار الشمس قاطعة للعالم كله كان مدار الشمس انبسط منبسطا حتى الى سطح
الفلك الاعلى ومنشارا الى مركز العالم بحيث تحدث في كل فلك دائرة على موازاتها وسموا تلك الدائرة
منطقة البروج لانها تتوسط البروج وفلك البروج ومنطقة الحركة الثانية الى خلاف التوالي وهذه الدوائر
لا بد ان تقطع دائرة معدل النهار بنصفين اذ لو لم تقطعها لكانت على موازاتها او تقرب الى احد القطبين
فلا تكون عظيمة وقد فرضت عظيمة هف وهكذا كل دائرتين عظيمتين مفروضتين في كرة فانهما تتقاطعان

على نصفين والا لم يكونا عظيمتين ثم ان تقاطع الدائرتين العظيمتين على كرة انما يكون على نقطتين متقابلتين
مشتركتين بين الدائرتين اي يكون ما بين جز من الكل منهما ويسمى النقطتان اللتان تتقاطع عليهما معدل
النهار ومنطقة البروج نقطتي الاعتدال ويقال لاحديهما وهي ما يجاوز الشمس الى جانب الشمال نقطة الاعتدال عدال
الربيعي لان الشمس اذا انتهت الى موازاة تلك النقطة اعتدل الليل والنهار واعتدل الزمان من الشتاء
الى الربيع وهي ما يجاوز الشمس الى جانب الجنوب نقطة الاعتدال الخريفي لان الشمس اذا انتهت الى موازاتها وللاخرى ظ
اعتدل الليل والنهار واعتدل الزمان من الصيف الى الخريف ثم ان تقاطع ما بين الدائرتين على زوايا قائمة
تتباعدان بعد التقاطع الى حد هو غاية البعدين دائرتين عظيمتين متقاطعتين في كرة بل الى حد معين
لكن بينهما غاية البعد منها ثم تتقاربان بعد ذلك الى ان تتقاطعا مرة اخرى ثم تتباعدان في الجانب الاخر
الى الحد المعين يساوي ذلك الحد ثم تتقاربان الى التقاطع لهذا ان الحدان من منطقة البروج وهما سن
نقطتان منها على منتصف القوسين المواقعتين بين نقطتي الاعتدالين حيث يكون غاية البعدين
المنطقتين يسميان نقطتي الانقلابين فالتي في جانب الشمال عن معدل النهار يسمى نقطة الانقلاب
الصيفي لان الشمس اذا انتهت الى موازاتها انقلب الزمان من الربيع الى الصيف والتي في جانب
الجنوب عن معدل النهار يسمى نقطة الانقلاب الشتوي لان الشمس اذا انتهت الى موازاتها انقلب الزمان
من الخريف الى الشتاء وبهذه النقط الاربع اعني نقطتي الاعتدالين ونقطتي الانقلابين تنقسم منطقة
البروج اربعة اقسام متساوية ثم قسموا كل قسم من هذه الاقسام الاربعة الى ثلثة اقسام متساوية فحصل
من ضرب الثلاثة في الاربعة اثنا عشر قسما سموا كل قسم منها برجا وتوهموا ست دوائر تحيط بالبروج
الاثني عشر بحيث يتصل كل قسمين منها نصف دائرة عظيمة منطقتي الانقلابين ويسمى الدائرة المارة
بالاقطاب الاربعة لانها تمر بقطبي منطقة البروج وقطبي العالم وقطعا من الدائرة بقطعا الاعتدالين ثم
توهموا دائرتين عظيمتين تخرجان من قطبي فلك البروج ويمران على موضع القسمة بين نقطة الاعتدال
الربيعي ونقطة الانقلاب الصيفي ويمران ايضا في الربع المقابل لهذا الربع وهو ما بين نقطة الاعتدال
الخريفي ونقطة الانقلاب الشتوي على موضعي القسمة الشطرين للاولين ثم توهموا دائرتين عظيمتين تخرجان ن
من قطبي فلك البروج على موضعي القسمة في الربع المقابل لهذا الربع وهو ما بين نقطة الانقلاب الشتوي
ونقطة ~~الاعتدال الربيعي ونقطة الانقلاب الصيفي ويمران ايضا في الربع المقابل لهذا الربع وهو ما~~
~~بين نقطة الاعتدال الخريفي ونقطة الانقلاب الشتوي~~ على موضعي القسمة الشطرين للاولين فاذا توهمنا
سطوح هذه الدوائر قاطعة للعالم العظيم الفلك الاعلى بما يتضمنها من الافلاك الشاملة للارض ما في عشر
تسامتا كل قسم منها محصورا بين نصفي دائرتين من الدوائر الست المذكورة وابتدا وا في اعتبار البروج
ما يلي الاعتدال الربيعي من جانب الشمال الى ان يتم الدورة في الربع الذي بين نقطة الانقلاب الصيفي
وبين نقطة الانقلاب الخريفي فهو ان ايضا الى جانب الجنوب ثلثة منها يسمى بروجا ربيعية لان الربيع

عبارة عن كون الشمس فيها وابتداؤها من نقطة الاعتدال الربيعي الى نقطة الانقلاب الصيفي وهي
الحمل والثور والجوزاء وثلثة تسمى بروجاً صيفية لكون الصيف عبارة عن كون الشمس فيها وابتداؤها
من نقطة الانقلاب الصيفي الى نقطة الاعتدال الخريفي وهي السرطان والاسد والسنبلة وثلثة
منها تسمى بروجاً خريفية لمثل ما مر وابتداؤها من نقطة الاعتدال الخريفي الى نقطة الانقلاب الشتوي
وهي الميزان والعقرب والقوس وثلثة منها تسمى بروجاً شتوية لمثل ما مر وابتداؤها من نقطة الانقلاب
الشتوي الى نقطة الاعتدال الربيعي وهي الجدي والدلو والحوت واعتبار البروج على هذا
الترتيب يسمى التوالي وهو من المغرب الى المشرق وعكسه يسمى خلاف التوالي وهو من المشرق
الى المغرب وانما سميت البروج بهذه الاسامي لان الكواكب الموازية لها في تلك الثوابت
حين التسمية تتشكل باشكال مختلفة تصورها الحكماء بصور مسميات هذه الاسماء وسموا البروج
بها ليسهل تعريفها وان زالت تلك الكواكب عن موازاة البروج لان للثوابت حركة بطيئة
على خلاف حركة الفلك المستقيم الى البروج ثم انهم قسموا كل برج وسموا كل قسم منها درجة وقسموا كل
درجة الى ستين قسماً وسموا كل قسم منها دقيقة وقسموا كل دقيقة الى ستين ثانية وكل ثانية
الى ستين ثالثة وهكذا الى الرابعة والخامسة الى ما امكن قال ثم توهموا دائرة أقول
الدوائر [illegible] العظيمة التي اعتبرت بالنسبة الى العلويات وقد ذكروها في كتبهم خمسة فمنها دائرة
معدل النهار ومنها دائرة فلك البروج وقد ذكرناهما فيما سبق ومنها دائرة مارة بالاقطاب الاربعة
وهي دائرة عظيمة ايضاً تقطع معدل النهار وتقطع فلك البروج ولهذا سموها بهذا الاسم ولا بد ان يمر
نهاية التبعد بين المنطقتين اعني منطقة المحدد ومنطقة البروج لان هذه الغاية موازية للاقطاب
الاربعة واقعة في مدار هذه الدائرة تقطع هذه الدائرة المنطقتين على نقطتين فيهم من منطقة البروج
بالانقلابين ومن المعدل تقع بهما وتمر هذه الدائرة بقطبي الاعتدالين اذ يجب ان يكون قطباها
نقطة من كل واحدة من المنطقتين لانهما متقاطعة لها على زوايا قوائم وكل دائرتين تقاطعتا على
زوايا قوائم يجب ان يكون قطب كل منهما نقطة من الاخرى والا لم يكن تقاطعهما على زوايا قوائم والمنطقة
التي تكون اجزاء كل واحد من المنطقتين موضع تقاطعهما اعني نقطتي الاعتدالين وبهذه الدائرة تعرف
غاية الميل بين معدل النهار ومنطقة البروج ومنها دائرة عظيمة تقطع معدل النهار وبجزء ما من منطقة البروج
بدأ معرفة ميله او بكوكب ما بدأ معرفة بعده من معدل النهار وسميت دائرة الميل والقوس الواقعة
من هذه الدائرة بين معدل النهار وبين ذلك الجزء من منطقة البروج تسمى بالميل مطلقاً وبالميل الاول ايضاً
وعند غاية الميل تتحد هذه الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة والقوس الواقعة من دائرة الميل
بين معدل النهار وبين طرف خط خارج من مركز العالم مار بمركز كوكب ما الى سطح الفلك الاعلى تسمى
بعد الكوكب ومن هذه الدائرة يعرف كيفية الميل والبعد ومنها دائرة عظيمة تقطع فلك

البروج وبجزء ما من فلك البروج او بطرف الخط المار من مركز الكواكب الخارج من مركز العالم الى
سطح الفلك الاعلى ولا بد ان يمر بجزء من معدل النهار ايضاً وسميت دائرة العرض والقوس
الواقعة من هذه الدائرة بين معدل النهار وجزء ما من
فلك البروج هي عرض ذلك الجزء من معدل النهار
وقد يسمى بالميل الثاني ايضاً والقوس الواقعة فيما
بين فلك البروج وبين طرف الخط المذكور
هي عرض الكوكب هذا هو المشهور المطابق
لما في كتب الهيئة وقد وقع في المتن وهو دائرة
اه مارة بقطبي منطقة البروج وبجزء ما من
معدل النهار او بكوكب ما وسموا دائرة العرض والقوس
الواقعة فيما بين المنطقة وبين ذلك الجزء وذلك
الكوكب عرض ذلك الجزء وتطبيقه على ما في كتب القوم ان يقال ان الدائرة المارة بقطبي
منطقة البروج ايضاً فالقوس الواقعة منها بين المنطقة اي منطقة البروج وذلك الجزء من معدل النهار
هي عرض ذلك الجزء اي عرض جزء معدل النهار من المنطقة فيكون عرض جزء المنطقة ايضاً من معدل
النهار من المنطقة فيكون عرض جزء المنطقة ايضاً من معدل النهار اذ العرض لا يختلف من الجانبين و
القوس الواقعة فيما بين المنطقة اي منطقة البروج وبين ذلك الكوكب عرض ذلك الكوكب فهذه
خمس دوائر توهموها من غير ملاحظة السفليات لا بمعنى انها بالفرض وان لم يوجد الارض انه
يكون على الفلك الاعظم من الدوائر وثلثة منها تختص بالشخص اي يمتنع الشركة فيها وهي معدل
النهار اذ هي اعظم دائرة توازي منتصف قطبي العالم تتساوى بعدها فيها لو فرض التعدد فيها لم يتساو
بعد كل منها عن القطب ومنطقة البروج اذ قطباها لا يختلفان والدائرة المارة بالاقطاب الاربعة
اذ تعددها مانع عن مرورها كل بالاقطاب واثنان منها متحدان بالنوع ولا يمتنع الشركة بل يجوز حمل كل
منها على كثير من الى غاية النهاية بحسب المنطقة المفروضة على المنطقة وسطح الفلك فانهما غير
متناهية بناء على نفي الجزء اذ يمكن فرضها باعتبار كل جزء من المنطقة وكل كوكب ذي ميل باعتبار
عرضها وعند غاية الميل اذا كان الجزء او الكوكب على سمت الاقطاب يتحدان فيصيران الدائرة
المارة بالاقطاب الاربعة بعينها قال وتوهموا خمساً أقول اعتبر الحكماء خمس دوائر مع
ملاحظة السفليات فمنها دائرة الافق وهي دائرة عظيمة تفصل بين الظاهر من الفلك للابصار
وبين الخفي عنها وهي تختلف بحسب البقاع لكون الارض كرية وقطباها سمت الرأس والقدم
وبيانه انا نفرض نقطة على سطح الارض نوصل بينها وبين مركز الارض بخط مستقيم ونخرج ذلك الخط

في الحقيقة الى السطح الفلك الاعلى فالطرف الاول من طرفيه الى النقطة المفروضة سمت
الراس والاخر سمت القدم وتقطع هذه الدائرة دائرة معدل النهار بنصفين على نقطتين متقابلتين
يقال لاحديهما نقطة المشرق وللاخرى نقطة المغرب والخط الواصل بينهما على سطح الارض يقال له خط المشرق
والمغرب وطلوع الكواكب وغروبها موقوفان بالنسبة الى هذه الدائرة فانها اذا وافتها من ناحية المشرق
مبتداه بالظهور للابصار يقال انها طالعة واذا وافتها من ناحية المغرب مبتداه بالخفاء عن الابصار
يقال انها غاربة والدوائر الموازية لها فوق الارض يقال لها مقنطرات الارتفاع والموازية لها تحت
الارض يقال لها مقنطرات الانحطاط ومنها اربعة اخرى ثم تقطع هذه الدائرة فالثانية ثم تقطع
الافق وهما سمت الراس والقدم وتقطع معدل النهار وتفصل بين الصاعد والهابط من الفلك وتميز
النصف الشرقي والغربي تمييزا من الحركة الاولى اذ الكوكب يطلع بالحركة الاولى ويرتفع متزايدا الى
غاية تامة ما حدثت التفاوت يحدد الى حين رفعه ولما كان السماء محيطا بكرة الارض من جميع
الجوانب فالكوكب بعد الاحوال يحط من الافق متزايدا في ذلك الى غاية ما تم ما حدث التفاوت
مما تعا انحطاطه الى ان يعود الى الوضع الاول من غاية الانحطاط تحت الارض الى غاية
الارتفاع فوقها فهو النصف الشرقي من الفلك والصاعد منه والنصف الاخر هو الغربي والهابط
وتقطعا هذه الدائرة نقطتا المشرق والمغرب وهي تقطع معدل النهار على نقطتين وكذا دائرة الافق
على نقطتين متقابلتين يقال لاحديهما نقطة الشمال وللاخرى نقطة الجنوب والخط الواصل بينهما
يقال له خط نصف النهار والقوس الواقعة منها بين قطب الافق ودائرة معدل النهار يسمى عرض
البلد وتمت هذه الدائرة دائرة نصف النهار لان الشمس اذا وافتها بحركة الكل فوق الارض منتصف وان ما
ع زمان النهار واذا وافتها تحت الارض انتصف زمان الليل ودائرة وسط السماء ايضا وعلى ارتفاع
الشمس في كل يوم يكون عند انتهائها الى مسامتة هذه الدائرة وكذلك غاية ارتفاع كل كوكب و
الثالثة ثم تقطع الافق اي تقطع سمت الراس والقدم وتقطع الدائرة الثانية اي الدائرة التي
يسمى دائرة نصف النهار ودائرة وسط السماء تقطع الافق على نقطتي المشرق والمغرب وتفصل
بين النصف الشمالي والنصف الجنوبي من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب من الافق
وهما نقطتا تقاطع الافق ونصف النهار ويسمى دائرة اول السموت لان هذه الدائرة من دواير
الارتفاع على ما سيجي بيانها والكوكب متى كان على اي دائرة من دواير الارتفاع سوى هذه الدائرة
كان لارتفاعه سمت ومتى كانت على هذه الدائرة كان ارتفاعه هو الارتفاع الذي لا سمت
والسمت هو قوس من الافق واقعة بين هذه الدائرة ودائرة الارتفاع التي يجي بيانها وبين الدواير
الثلث ينقسم الفلك الى ثمانية اقسام متشابهة مثلثات اضلاعها ارباع دواير الفلك اربعة
منها ظاهرة فوق الارض واربعة منها خفية تحت الارض والرابعة ثم تقطع الافق وتقطع منطقة

199 منطقة البروج وتسمى دائرة السمت ودائرة عرض اقليم الرؤية ودائرة وسط سماء الرؤية للشرق
ج القوس الواقعة منها بين قطب منطقة البروج ودائرة الافق او بين قطب الافق ومنطقة البروج
هي عرض اقليم الرؤية ودائرة وسط السماء الرؤية لانها تفصل نصفي فلك الثوابت اي نصفي الحقيقين
الظاهر والخفي وفيها كواكب مرئية والخامسة ثم تقطع الافق ويخرج من الفلك مسامتة الكوكب
وهو طرف الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز الشمس او غيرها من الكواكب الى سطح الفلك
الاعلى وتقطع دائرة الافق بنصفين على نقطتين متقابلتين تسمى كل واحدة منها نقطة السمت
وتسمى دائرة الارتفاع اذ الارتفاع الكواكب عبارة عن قوس منها واقعة بين الافق وبين
الكوكب من جانب المشرق كما ان انحطاط الكوكب عبارة عن قوس منها واقعة بينهما من
جانب المغرب وهذه الدائرة قد يتحد بدائرة نصف النهار لان التقاطع الذي بينها وبين دائرة
الافق غير ثابت بل منتقل على محيط الافق بحسب ازدياد الارتفاع الى ان يبقى الكوكب الى
منه مسامتة دائرة نصف النهار اذ الكوكب يتحرك بحركة خاصة على خلاف هذه الدائرة وحين لسمتا
وهو زمان غاية ارتفاع الكوكب ينطبق دائرة الارتفاع على دائرة نصف النهار ويكون ما بين
الكوكب ودائرة الافق من قوس دائرة نصف النهار هو غاية ارتفاع الكوكب فاذا انحدر
الكوكب الى ناحية المغرب فارقت دائرة الارتفاع دائرة نصف النهار وينتقل نقطة التقاطع على
الافق بحسب انحطاط الكوكب وحركته الخاصة الى وقت غروبه فلذلك اذا كان لارتفاع الكوكب
سمت واما اذا كان عديم السمت فينطبق هذه الدائرة على دائرة اول السموت ان كان الكوكب
على دائرة اول السموت وهذه الدواير الخمس مما لا تعلق بها الاشخاص الا ان ثلثا منها لا يتغير
في كل بقعة وهي دائرة الافق دائرة وسط السماء دائرة اول السموت وثنتان متغيران اتفاقا
احديهما دائرة الارتفاع اذ الكوكب عند ارتفاعه بالحركة اليومية او حركة خاصة يتغير بحسبهما دائرة
الارتفاع واما منهما دائرة وسط سماء الرؤية لانها مما يقطع منطقة البروج ومعلوم كان بحركة معدل
النهار بالحركة اليومية ثم قال المص هذه الدواير وما يتفرع عليها امور موهومة لا وجود لها في الخارج و
لا ينبغي للمتكلم ان يتلقاها بالرد والانكار اذ لا حرج في امثالها شرعا لعدم تعلقها بالامور الدينية ثبوتا
وانتفاء ولعدم تعرض الشرع لها اثباتا وابطالا واما ذكرنا فان هذا الكلام ينبغي ان يصغى اليه
هذه على عرضه لبعض على ان مقاصدهم مبنية على محض تخيلات او من جهة السكوت ولا
يمكن استماع كلام العقلاء فانها حقيقة ما تحتها طايل قال ادرك المقصود من الفلك
فقد زعم الحكماء ان الكواكب الثابتة لها حركة بطيئة اذ فقدا حس حركة بطيئة لها في بعض اجزاء الفلك بالرصد
واعتقدوا وهم انهم تم الدوران فقد زاد بالى تمام الدور فذهب بطلميوس ومن كان قبله على انها
تقطع في كل مائة سنة درجة واحدة من فلك البروج فتمام الدور انما يحصل في ستة وثلثين الف سنة

وذهب المتأخرون منهم الى انها تقطع درجة في كل ستة وستين سنة فيتم الدور في ثلاثة وعشرين
الف سنة وسبعمائة وستين سنة وذهب جمع من محققيهم انها تقطع درجة في سبعين سنة وتتم الدورة
في خمسة وعشرين الف سنة ومائتين سنة وتوافق رصد مراغة وذكر في المتن انها تتم الدورة في ستة
ثلثين الف سنة وانها تقطع في كل مائة سنة درجة وشيئا وهذا القول عنهم مشهور فيما بينهم وانما سميت
كواكب الفلك الثامن بالثوابت لبطوء حركتها الثابتة فلا تحس بها فيظن انها ثابتة او لثبات اوضاع
بعضها مع بعض فانا نجدها ابدا على وضع معين تاتيا بين النسر الطائر والنسر الواقع ولا تقرب احدهما
من الاخر ولا يبعد وكذا باقي الكواكب الثابتة بنسبة بعضها الى البعض ولنختم هذا البحث
الكواكب السبعة السيارة حركاتها مختلفة في الدورة لابد في معرفة ما تستند اليه تلك الاختلافات من
من تمهيد اصلين على ذلك ثم مباحث فلك الثوابت مقدمتين
القاعدة الاولى في بيان الفلك الموافق المركز والخارج المركز وفلك التدوير اما الفلك الموافق
المركز فهو عبارة عن فلك محيط بالارض محيط به سطحان متوازيان احدهما من خارجه وهو محدبه
والاخر من داخله وهو مقعره مركزه مركز العالم وهو مركز الارض واعني بالمتوازيين ان
البعد بينهما واحد من جميع الجهات لا يختلف حتى يكون للكرة جزء ارق وجزء اغلظ بل هي متشابهة
الثخن واما الفلك الخارج المركز فهو عبارة عن فلك محيط بالارض محيط به سطحان متوازيان
ليس مركزه مركز الارض والعالم بل خارج عنه واقع الى جانب ما والمحدب من سطحيه
مماس لمحدب الموافق المركز على نقطة واحدة هي ابعد نقطة عليه من مركز الموافق المركز وتسمى الاوج
والمقعر منهما مماس لمقعر الموافق المركز على نقطة واحدة مقابلة للاولى هي اقرب نقطة عليه من مركز
الموافق المركز وتسمى الحضيض ويكون هذا الفلك في ثخن فلك اخر موافق المركز اي مماس سطحيه
المتوازيين لا ان سطحيه وتسمى ذلك الفلك بالممثل لان على محيطه الدائرة المسماة بالفلك الممثل
المنطقة البروج وهي دائرة تحدث على سطوح الافلاك انه يجب الفلك الثامن عند توهمنا ان منطقة
البروج قاطعة للعالم وينفصل الخارج المركز الفلك الممثل الى قسمين يسميان متممين وهو جسمان احدهما
يحيطان بالخارج احدهما من غلظ بقدر خروج الخارج المركز عن مركز العالم ويستدق ذلك الغلظ بتدرج
الى رقة حتى ينتهي بنقطة تقابل لغاية الغلظ مماسة لخارج المركز فمن احدهما مماس محدبه وهو محدب
الممثل وبين الاخر مماس مقعره وهو مقعر الممثل والمتممان متساويان في الغلظ والرقة فيكون غلظ كل منهما
في مقابلة رقة الاخر واحدهما حاو وغلظه من جانب الحضيض ورقته من جانب الاوج والاخر محوي وغلظه
من جانب الاوج ورقته من جانب الحضيض وغلظهما ورقتهما في الوسط منهما وهو ما بين الاوج
والحضيض سواء ومجموع الداخل والخارج اي المحوي والحاوي من المتممين اذا اعتبرا معا يكون
متشابهين في جميع الاجزاء ويكون مقعر الداخلين اي المحوي منهما موازيا لمحدب الخارجين منهما

البعد بينهما في جهة ما ومركز مقعر المحوي ومركز محدب الحاوي واحد وهو مركز العالم لان مقعر
المحوي يماس مقعر الموافق المركز ومحدب المحوي يماس محدبه ومركز مقعر الموافق ومحدبه
موافق وهو مركز العالم فيكون مركزهما ايضا مركز العالم واما فلك التدوير فهو عبارة عن كرة
غير شاملة للارض مصمتة مركوزة مغرقة في ثخن فلك شامل للارض ويسمى الحامل بحيث يماس
محدبه محدب الحامل بنقطة ومقعره بنقطة اخرى فيكون قطره وهو الخط المستقيم الذي يمر بمركز التدوير
وينتهي طرفاه الى محيطه بحيث ينقسم التدوير بنصفين مساويا لثخن الفلك الحامل ولا نتصور مقعرا له
لانه مصمت ويتحرك مركز التدوير بحركة الفلك الحامل له دائرا حول مركز العالم فيرسم مركزه دائرة مركزها
مركز حامله ان كان موافق المركز كانت الدائرة موافقة المركز وان كان خارج المركز كانت الدائرة
ايضا كذلك القاعدة الثانية في بيان سبب اختلاف حركات الافلاك اعلم ان حركات
الاجرام السماوية في جميع الدورة متصلة لا تختلف اختلافا فاختلاف حركات الكواكب سرعة وبطوءا
في الرؤية انما هو لاختلاف وضعها من الارض قربا وبعدا حتى اذا كانت ابعد من الارض يرى
حركاتها ابطأ واذا كانت اقرب الى الارض يرى حركاتها اسرع وذلك انما يتصور اذا كان الفلك
الذي يحرك الكوكب لا يدور حول العالم بل حول نقطة اخرى هي مركز ذلك الفلك اذ لو كان يحركه
يدور حول مركز العالم كالفلك الموافق المركز لم يختلف الكوكب الذي عليه قربا وبعدا من الارض
لان الموافق يتحرك كل نقطة نفرض عليه في ازمنة متساوية قسيا متشابهة عند مركز الارض وتقطع
عنده قسيا متساوية من الفلك الموافق المركز فانا لو فرضنا عليه نقطة ووصلنا من المركز اليها خطا
وقد تحرك زمانا وحينا لو وصلت منه النقطة الى تمام اخر ووصلنا من المركز خطا اخر حدثت زاوية
عند المركز وقوس على الموافق المركز تلك النقطة اذا تحركت بحركته في مثل هذا الزمان احدثت
زاوية مثل الزاوية الاولى وقوسا مثل القوس الاولى واذا كان كذلك فلا يختلف الكواكب الذي
عليه قربا وبعدا من الارض لم يختلف حركاتها سرعة وبطوءا لاستواء المعلول لاستواء علته واما
اذا كان الفلك الذي هو محرك الكوكب لا يدور حول مركز العالم بل حول نقطة اخرى هي مركزه فيقرب
الكوكب من الارض تارة ويبعد منها اخرى لان ذلك الفلك اما ان يكون محيطا بمركز العالم او غير
محيط به فان كان محيطا به فهو الفلك الخارج المركز وانما يختلف الكوكب المتحرك عليه قربا وبعدا من
الارض لان الخارج المركز وان يقطع حول مركزه قسيا متساوية واحدث عند مركزه زوايا متشابهة
الا انه بالنسبة الى مركز العالم يحدث زوايا مختلفة ويقطع قسيا غير متساوية لان احد نصفيه وهو
الذي فيه مركز العالم اقرب من النصف الاخر وغاية القرب عند نقطة في وسط هذا النصف
بها يماس مقعر الممثل وتسمى هذه النقطة بالحضيض وغاية الاخر وهو الذي من مركز العالم الى جانب
منه البعد الينا من النصف الاوجي بطيئا وفي النصف الذي هو اقرب الينا وهو النصف الحضيضي

سريعا لان القسي المتساوية المختلفة بالبعد والقرب ترى البعيدة منها اصغر من القريبة ومع ذلك يقطع الكواكب القوس الاصغر اذا كان متساويا لمقدار قطعه القوس الاكبر فيكون الكوكب ابطأ في النصف الذي تقطع فيه القسي الصغار واسرع في النصف الذي يقطع القسي الكبار وهذا كله اذا كان الفلك الذي يحرك الكوكب محيطا بمركز العالم واما اذا لم يكن محيطا به فهو فلك التدوير وانما يختلف الكوكب المتحرك عليه قربا وبعدا من الارض لان التدوير ان فرض على فلك آخر حامل له وجعلت حركة التدوير على نفسه مسماة بحركة حامله وفي جهته بحيث تمان الدورتين معا فيكون حركته في اعلى نصفيه الى جهة حركة حامله وعلى توالي البروج فيكون المحسوس مجموع حركته وحركة حامله فيرى الكوكب في ذلك النصف اسرع ويسمى الكوكب ح مستقيما ويكون حركته في نصفه الآخر الى خلاف جهة حامله وعلى خلاف توالي البروج فيكون المحسوس فضل حركة حامله على حركته فيرى الكوكب ح ابطأ ... لتحرك المايل بمركز التدوير ح ويحرك التدوير بالكوكب جوانب وبرده مركز التدوير ح المختلف عن مركز يدور بحركة على الرجى الى خلاف جهة حركته وربما تساوي حركة التدوير وحامله عند الكسرح ذلك النصف فيظن الكوكب ح مستقيما وربما زاد حركة التدوير على حركة حامله عند الكسرح ذلك النصف فيظن الكوكب ح راجعا عن جنوبه ولما كان الكوكب بعد كل رجوع واستقامة وبعد كل استقامة رجوع والمقصود الاوجه فاصلا و بالعكس الا بعد التساوي والتعادل يكون كل من الاستقامة والرجوع محفوفا بوقوفين فما دام الكوكب بين الوقوفين مما يلي الحضيض كان راجعا وما دام بينهما مما يلي الذروة كان مستقيما ووسط الرجوع عند الحضيض ووسط الاستقامة عند الذروة فالكوكب اذا دخل الى الذروة وياخذ في بطو متدرج الى الوقوف ومنه الى وصوله الى الوقوف الثاني فيكون راجعا ومتدرج عند الوقوف الاول من بطو متدرج الى سرعة غاية البعد وهو الحضيض ثم يتدرج منها الى بطو ينتهي عند الوقوف الثاني ثم يصير بعد ذلك مستقيما ويتدرج من بطو الى سرعة غاية البعد الابعد وهو الذروة فغاية سرعته في كل من الحضيضين فيما بين الوقوفين اعني وسط الرجوع ووسط الاستقامة ويكون بين السرعة والبطو حركة وسطين وهي عند البعدين الاوسطين ومن هذا الشكل تصور كيفية الرجوع والاستقامة وان فرض فلك التدوير وضاع تحرك الكوكب على محيطه كان القسي المتساوية فيه مختلفة ايضا بالقياس الى مركز العالم لان احد نقطتيه البعد فيرى القوس المقطوع منها اصغر و تسمى النقطة البعد الابعد ويسمى بالذروة و النقطة الاخرى فيه اقرب الينا وتسمى البعد الاقرب

والتقاوم

201

ويسمى بالحضيض والخطان اي رجان من مركز العالم المماسان للتدوير من جانبين يفصلان بين النقطتين البعيدة والقريبة والكوكب يرى في النقطة القريبة راجعا من السمت الذي يتصل في النقطة البعيدة الى ان يرجع الى الاستقامة ومنه صورتها

قال المقصد الرابع

المقصد الرابع في فلك الشمس وهي اما على فلك مركزه خارج عن مركز العالم او ... لما تقدم ذكر الشمس واحوالها لان حركتها ابسط من حركات الكواكب ولان حركات الكواكب انما تضبط بالنسبة بالنسبة الى فلك البروج التي يحدث من ترسيم الدوائر التي يرسمها الشمس بحركتها الخاصة ولا بد لها من فلكين احدهما ما لا يكون مركزه مركز العالم ويدور حول مركزه ويدل على وجوده ان اصحاب الارصاد لما علموا في حركات الشمس زمانا مديدا وبالغوا في البحث عنها علم بحدودها قسيا متساوية من فلك البروج في ازمنة متساوية بل وجدوها قاطعة قسيا متساوية في ازمنة مختلفة فانهم وجدوها تقطع النصف الشمالي من فلك البروج في زمان اطول من قطعها النصف الجنوبي ويقطع الربع الذي من نقطة الاعتدال الربيعي ومن نقطة الانقلاب الصيفي في زمان اطول من زمان قطعها للربع الثاني من النصف الشمالي وقد عرفت ان حركات الاجرام السماوية متشابهة متصلة لا تبطى مرة وتسرع اخرى فيكون الاختلاف في حركاتها سرعة وبطوءا لاختلاف وضعها من الارض فيكون يرى حركاتها اسرع فلا بد لها من فلك لا يدور حول مركز العالم بل يدور حول نقطة اخرى من مركز ذلك الفلك وهو ما فلك خارج المركز واما التدوير فعلى ما سبق بيانه وهو ما يكون مركزه مركز العالم و يدور حوله ويدل على وجوده ان اصحاب الارصاد وجدوا الاوج الشمسي يتحرك بحركة بطيئة ومن المعلوم ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين مختلفتين واذا كانت الحركة السريعة للفلك الخارج المركز او التدوير فالحركة البطيئة لفلك آخر غيرهما وهذا يسمى الممثل ان اعتبر بالنسبة الى الخارج المركز وبالحامل ان اعتبر بالنسبة الى التدوير وقد ثبت ان للشمس فلكين اما خارج مركز ومايل واما تدوير وحامل لكن ينبغي ان يفرض التدوير بحيث يتم دوره مع دور حامله ونقطة تدور بعد مركزا كالخارج عن مركز العالم ليكون الدائرة التي يرسمها مجموع الحركتين حركة الحامل وحركة التدوير بعينها كالتي يرسمها الخارج المركز سواء ولما كان اعتبار الخارج المركز يوجب حركة واحدة وباعتبار التدوير يوجب حركتين اختار اكثر الرياضيين للشمس مثلا الخارج المركز لا حاملا وتدويرا واعلم انه وقع في اكثر النسخ فلكان خارج مركز ومايل والصواب ومثل لان المايل ما يكون منطقته مايلة عن منطقة البروج ولها حركات احدها حركة الفلك الممثل حول مركز العالم على توالي البروج اعني من المغرب الى المشرق على قطبين مسامتين لقطبي فلك البروج بحركة فلك الثوابت الحركة البطيئة في كل مائة سنة او كل ست وستين سنة درجة واحدة ويتحرك بحركة الفلك الخارج المركز والتدوير بهذا التحرك يسمى هذه الحركة حركة الاوج وابتداؤها بالفرض من النقطة المسامتة لنقطة الاعتدال الربيعي وثانيهما حركة الفلك الخارج المركز حول مركزه على قطبين الفلك الممثل متقطع في كل يوم

خارجة ظ

تسعا وخمسين دقيقة وثمان ثوان بالتقريب من اجزاء الفلك الخارج المركز وتسمى حركة جرم
الشمس لانها جزء منه وتسمى هذه الحركة بحركة الوسط والحركة المستوية وابتداؤها من اول الحمل ايضا
ولها اختلاف واحد وذلك الاختلاف ليس في العرض اذ ليس لها عرض لانها ملازمة لمنطقة البروج
غير مائلة عنها الى الشمال ولا الى الجنوب بل في الطول وسببه انها لما كانت تدور على محيط دائرة مركزها
خارج عن مركز العالم كان في احد نصفي فلك البروج اكثر من نصفها وهو النصف الذي فيه
اوجها وفي النصف الاخر من فلك البروج اقل من نصفها وهو نصف الحضيض ولما كانت لا تقطع
كل نصف من فلك البروج الا بقطعها ما فيه من دائرتها لزم ان يخالف زمان قطعها احد نصفي
البروج زمان قطعها النصف الاخر في حركتها في احد نصفي البروج وهو نصف الاوج ابطأ منها
في نصف الحضيض فيكون زمان قطعها اياه اطول من زمان قطعها نصف الحضيض وهذه صورة افلاك الشمس
على ما تصور في السطوح قال المتن اقول ايضا
اردف ذكر الشمس بالقمر لانه تلوها في الشهرة والاثار
ولانه اقرب الينا من كل السيارات وله اربعة
افلاك فلك الجوزهر وفلك مائل وفلك خارج المركز
وفلك التدوير والقمر في فلك تدويره مركزه
على محيط خارج المركز سواه بل هو في جوزهر
والذي به عرف فلك تدويره انهم وجدوا القمر
يسرع في حركته مرة ويبطئ اخرى وهذا الاختلاف
لا يختص باجزاء باعيانها من البروج كما في الشمس
حيث يسرع في نصف بعينه ويبطئ في نصف بعينه بل يتبع ذلك الاختلاف في جميع اجزاء فلك البروج
وكذلك عود القمر الى الكواكب الثابتة او الى نقطة مفروضة لا يكون في ازمان متساوية كما كان في الشمس
فعلموا ان هذا الاختلاف ليس بسبب الفلك الخارج المركز بل بسبب فلك يدور بتمام دوره قبل دورة حامله
والذي به عرف ان مركز فلك تدويره على محيط الفلك الخارج المركز يتحرك الى التوالي انه اذا قيس سرعته
الى سرعته وبطؤه الى بطئه لم يكن مثله بل اسرع وابطأ فلو كان مركز التدوير على محيط الدائر حول مركز
العالم لكان سرعته مثل سرعته في موضع اخر وبطؤه مثل بطئه في موضع اخر وحين لم يكن كذلك عرف ان مركز التدوير على محيط
دائرة مركزها خارج عن مركز العالم حتى كان في موضع اقرب الى الارض فيرى نصف قطره اعظم فيكون
اسرع وفي موضع ابعد فيرى نصف قطره اصغر فيكون ابطأ والذي عرف به ان له فلكا اخر يحرك الفلك الحامل للتدوير
سواه وجدوا غاية سرعته في التربيعين منه ومن الشمس كما ان غاية بطئه عند اجتماعه مع الشمس فعرف ان
مركز التدوير في التربيع يكون عنده في بعده الاقرب وهو حضيض الخارج المركز وفي الاجتماع

الخارج المركز ولما كان في كل دورة له تربيعان لزم ان يكون اوجه متحركا وليس يتحرك على التوالي
اذ لو كان مساويا لحركة مركز التدوير لكان مركز التدوير لازما لنقطة معينة وليس كذلك
فيكون متحركا على خلاف التوالي ويحرك اوج ممثل الفلك الحامل للتدوير اذ الجسم الواحد لا
يتحرك حركتين بالذات مختلفتين فتعين ان له فلكا اخر يستقل اوجه الى خلاف التوالي وهو الفلك الذي
في ثخنه الفلك الخارج المركز ويسمى بالمائل لان حركته ليست مواجهة لحركة فلك الثوابت وفلك
الجوزهر مائلة عنها حسب ميل فلك الثوابت عن الفلك الاعلى قال ويجتمع القمر والاوج اقول
القمر يجتمع مع الاوج في كل دورة مرتين عند اجتماعه مع الشمس وعند مقابلته لها ويصير القمر مقاطرا
للاوج اي مقابلا له في كل دورة مرتين عند التربيعين ويكون الشمس متوسطة بينهما في غير الاجتماع غير ثابت
في موضع من البروج بل يتحرك حركة سريعة الى خلاف التوالي كل يوم احدى عشرة درجة وتسع دقائق
بحركة الفلك المائل ويتحرك ايضا الى خلاف التوالي كل يوم ثلث دقائق بحركة فلك الجوزهر فيكون حركته
الى خلاف التوالي كل يوم احدى عشرة درجة واثنتي عشرة دقيقة ويتحرك القمر ايضا كل يوم هذا القدر بحركة
المائل والجوزهر لكن القمر يتحرك ايضا الى التوالي كل يوم هذا القدر بحركة المائل والجوزهر لكن القمر يتحرك ايضا الى
التوالي كل يوم بحركة الفلك الخارج المركز اربعا وعشرين درجة وثلثا وعشرين دقيقة فيكون بعد القمر
عن الاوج كل يوم بقدر فضل حركته الى التوالي على مجموع الاوليين وهو ثلاث وعشرون درجة واحدى
عشرة دقيقة ويتحرك الشمس كل يوم الى التوالي تقريبا درجة واحدة اعني تسعا وخمسين دقيقة فيكون
بعد الشمس كل يوم عن اوج القمر اثنتي عشرة درجة واحدى عشرة دقيقة وبعدها عن مركز تدوير القمر مثل ذلك
لانا فرضنا اجتماع الشمس والقمر في اوج القمر وقد تحرك الجوزهر والمائل وحركا القمر الى خلاف التوالي احدى
عشرة درجة واثنتي عشرة دقيقة وتحرك الخارج الى التوالي اربعا وعشرين درجة وثلثا وعشرين
دقيقة وتحركت الشمس من الاوج على التوالي تسعا وخمسين دقيقة فيصير بعد الشمس عن اوج القمر
مثل بعدها من مركز تدوير القمر ولذلك يقال لحركة مركز التدوير البعد المضاعف على معنى انه ان ضعف
بعد مركز التدوير من الشمس يصير بعده من الاوج فيكون بعد نصفه مركز التدوير للاوج متوسطة دائما بين
الاوج ومركز التدوير فاذا اجتمع القمر والاوج عند اجتماع النيرين يتباعدان عنها بعد الاجتماع الى ان
يتقابل الاوج القمر عند التربيع الاول ويلاقيه مرة اخرى عند الاستقبال ثم يتقاربان منها بعد المقابلة
الى ان تقابل الاوج القمر عند التربيع الثاني ويعود الى الاجتماع قال وللشمس منطقة اقول اذا عرفت
ان للقمر فلكا خارج المركز علم ان منطقة هذا الفلك ليست في سطح منطقة البروج التي هي مدار
الشمس اي ليست بحيث لو فرض منطقة البروج منبسطة لتقطع العالم لكانت في سطحها اذ لو كانت في
سطحها لكان القمر متحركا على مدار منطقة البروج لا يتعداها الى الشمال والجنوب فيلزم ان ينخسف في
كل مقابلة بينه وبين الشمس لان الارض يكون متوسطة بينه وبين الشمس ح واللازم منتف فكذا الملزوم

لا الى م

واذا لم يكن منطقة الخارج في سطح منطقة البروج وهما دايرتان عظيمتان مفروضتان في كرة بالانبساط
فيلزم ان تتقاطعا على نقطتين متقابلتين وتسميان العقدتين والجوزهرين احديهما التي اذا جاوزها
القمر اخذ في الشمال يسمى بالمجاز الشمالي والراس والاخرى التي اذا جاوزها القمر اخذ في الجنوب تسمى بالمجاز
الجنوبي والذنب ويكون خسوفه اذا كان في احدى هاتين النقطتين او قريبا منها عند الاستقبال ان
كانت الشمس مسامتة للنقطة الاخرى او قريبا منها قال ثم اذا ارصدنا اقول هذا بيان ان الفلك الرابع
للقمر والذي عرف به وجوه ان الكسوفات تختص بالقرب من الراس والذنب وهي لا تتفق في موضع
بعينه من فلك البروج بل تنتقل في جميع اجزائه واذا ارصدنا كسوفا تقرب احدى العقدتين ثم كسوفا
آخر فيه بعد زمان طويل رأينا الكسوف الثاني متاخرا من الاول الى جهة المغرب فعلمنا ان للعقدتين حركة
الى خلاف التوالي فلا بد له من فلك يحركهما وليس هو الفلك المايل الحامل للاوج اذ حركته ذلك الى التوالي
فيكون فلكا آخر محيطا به ونسمي فلك الجوزهر لظهور حركته في جوزهرين ويحرك بحركته جميع افلاك القمر قال
فالقمر اذا وصل اقول يريد بيان عرض القمر واعلم اولا ان عرض الكوكب عبارة عن قوس من دايرة
العرض يكون بين دايرة البروج وبين راس الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز الكوكب المنتهي
الى فلك البروج اذا عرفت هذا فاعلم ان القمر اذا وصل الى الراس لم يكن له عرض لكونه في سطح
منطقة البروج ثم اذا جاز حدث له عرض في الشمال متزايد الى ان يصل الى منتصف ما بين
العقدتين وعنده يكون غاية عرضه لانه غاية بعده عن فلك البروج ثم يأخذ ينقص ذلك العرض قليلا
قليلا الى ان يحصل في الذنب فينعدم عرضه اذا جاوزه يصير ذا عرض في الجنوب متزايدا الى منتصف العقدتين
في جانب الجنوب ثم يتناقص الى ان يصل الى الراس وهذا هو اختلاف القمر في العرض وغاية العرض في
الجانبين اعني الشمال والجنوب سواء ثابت لا يزيد ولا ينقص وهي خمس درجات بالتقريب على ما
وجد بالارصاد والتزايد في الاجزاء المتقابلة من الجانبين بنسبة واحدة وكذا التناقص قال فتقرر يختص
اقول يريد بيان الحركات التي تختص بالقمر وهي اربع اذ قد تحصل مما ذكرنا ان له اربعة افلاك الاول فلك
التدوير الذي القمر مركوز فيه الثاني الفلك الخارج المركز الذي هو حامل لفلك التدوير الثالث الفلك
المايل الذي في ثخنه الفلك الخارج المركز الرابع فلك الجوزهر وهو فلك موافق المركز محيط بالفلك المايل
فله باعتبار كل فلك حركة فيتحرك بحركة تدويره الى خلاف التوالي في النصف الاعلى كل يوم ثلثة عشر درجة واربع
دقايق والى التوالي في النصف الاسفل وتسمى حركة الخاصة ويتحرك بحركة الخارج المركز الى التوالي حول مركز العالم
كل يوم اربعا وعشرين درجة وثلثا وعشرين دقيقة ويتحرك بحركة المايل الى خلاف التوالي حول مركز العالم
كل يوم احدى عشرة درجة وتسع دقايق ويتحرك بحركة الجوزهر الى خلاف التوالي حول مركز العالم في كل يوم
ثلث دقايق قال وله اختلاف اقول للقمر اختلاف ثلثة اختلافات في الطول وبيانها يستدعي
تمهيد مقدمة وهي ان الكوكب اذا جاوز احدى نقطتي الجوزهرين وحصل له عرض كان موضع الخط الخارج

من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي الى فلك البروج خارجا عن سمت منطقة البروج اما الى الشمال
واما الى الجنوب فيقع دايرة مارة عن موقعه وقطب منطقة البروج تقاطعه لمنطقة البروج فالقوس
التي هي من فلك البروج ما بين اول الحمل وبين نقطة التقاطع بين تلك الدايرة ودايرة البروج وهي وسط
الكوكب فان فرضنا الخط الخارج من مركز العالم المنتهي الى فلك البروج مارا بمركز الكوكب فالقوس
التي بين اول الحمل وبين طرفه مع عدم عرض الكوكب او بين اول الحمل وبين نقطة التقاطع بين فلك البروج
مارا بمركز الكوكب فالقوس التي بين اول الحمل وبين طرفه مع عدم عرض الكوكب وبين اول الحمل وبين
نقطة التقاطع بين فلك البروج والدايرة المارة بقطبي البروج وبطرفه هي تقويم الكوكب وما بين الوسط
والتقويم من فلك البروج وهو تعديل الكوكب اذا عرفت هذا فاعلم ان الاختلاف الاول هو ما يقع له
من جهة حركته على محيط التدوير وهو انه اذا كان على ذروة التدوير او حضيضه كان الخطان الخارجان من
مركز العالم المار احدهما بمركز التدوير والآخر بمركز الكوكب انطبق احدهما على الآخر فلا اختلاف بين وسط
القمر وتقويمه فاما اذا زايل ذروة التدوير ~~والآخر بمركز الكوكب انطبق احدهما على الآخر~~ او حضيضها اختلف
موقع الخطين المذكورين من فلك البروج فيحصل اختلاف بين الوسط والتقويم وغاية هذا الاختلاف
حيث يكون غاية التعديل في التدوير ويكون لا محالة قرب نصف قطر التدوير والاختلاف الثاني هو ما
يقع له بسبب قرب مركز تدويره من الارض وبعده عنها بسبب كون حامله الخارج المركز فيرى نصف
قطر التدوير حال قربه اعظم الى ان ينتهي عظمه الى التربيعين وحال بعده اصغر والاختلاف الثالث هو ما يقع
له بسبب الخارج المركز وذلك ان مركز تدويره اذا كانت على الاوج والحضيض فان قطره المار بالمنطقة رح
على الخط المار بمركز الحامل الخارج والتدوير لا يبقى منطبقة عليه اذا زايل الاوج والحضيض ولا يبقى
على صوب مركز الخارج ولا مركز العالم بل على صوب نقطة اخرى من ذلك الخط وتسمى نقطة المحاذاة ومنه صوب افلاك القمر
العالم وهو
قال نسبه اقول هذا اشارة الى بيان ما يرد على ما عدهم
في هيئة فلك القمر وهي شبه الحجة الباقية وذلك من وجهين
الاول ما ذكروه من الاصول في بيان هيئة فلك القمر باطل
لانه يقتضي تشابه حركة القمر حول مركز الخارج ومحاذاة
قطر تدويره المار بالذروة والحضيض مركز الخارج
وتساوي قربه وبعده عند مركز الخارج دون مركز
العالم وذلك لان الخارج المركز اذا حرك التدوير
حركة بسيطة متشابهة وجب تساوي ابعاد مركز
التدوير عن مركزه في جميع الاحوال وتساوي الزوايا حوله
في الازمنة المتساوية وكون النقطة المارة بالذروة والحضيض

هي زوايا في جميع الاحوال لكنا نجد هذه الامور مختلفة في القمر فان تساوى ابعاد مركز تدويره انما يكون عند مركز
الخارج المركز وتساوى الزوايا عند مركز العالم ومحاذاة القطر النقطة المحاذاة وبطلان اللازم يقتضي
بطلان الملزوم ثم ان الرياضيين لبيان شيء من ذلك والفاضل المحقق نصير الدين الطوسي استنبط
له وجها ذكره في بيان حل لم يخل من الذكرة مركما ذكره حرف الاطالة الثاني ما ذكره من بيان الا
والحركات للمزينا على الاستدلال بوجود اللازم وهو انما يفيد القطع اذا علم المساواة بين اللازم والملزوم
وهي غير معلومة فيحتمل ان يكون ثمة وضع اخر يستلزم هذه الحركات لجواز ان يشترك الامور المختلفة في
لازم واحد وليس استبعاد هذا الاحتمال لضرورة ولا بد هنا ينتفي الجزم بما ذكره. قال المقصد
اقول المقصد السادس في بيان افلاك الخمسة الباقية من السيارات وهي الكواكب العلوية
وعطارد والزهرة وبيان حركاتها وعوارضها واختلافاتها ينبغي ان يتصور لكل واحد منها ثلثة افلاك
فلكان محسوسان كريان لكل واحد منهما شامل للارض احدهما موافق المركز ويسمى بالممثل والاخر خارج
المركز منفصل عن الاول في جوفه يحيط به سطحان متوازيان مركزهما وهو مركز الكرة خارج عن مركز العالم
السطح الاعلى منهما مماس للسطح الاعلى من الفلك الاول على نقطة مشتركة بينهما والادنى منهما مماس
للسطح الادنى منه على نقطة مشتركة بينهما ويسمى بالحامل وفلك صغير غير شامل للارض ويسمى بالتدوير ولعطارد رد
فلك اخر يختص به كما سيجيء والجهة التي بها عرف فلك التدوير انا وجدنا هذه الكواكب تتحرك من
المغرب الى المشرق بسرعة ثم تاخذ في بطوء يتزايد الى ان تقف ثم انها تاخذ صوب فلك وترجع لتترقى
الى خلف وتتحرك الى جهة المغرب متدرجة في السرعة في رجوعها الى حد ما ثم تاخذ في البطوء الى ان تقف
بايام سميتها ثانيا وتتحرك الى جهة المشرق متدرجة في السرعة الى غاية ما على النظام الاول فيعرض ذلك
لها في جميع اجزاء فلك البروج فعلم انها على محيط فلك التدوير حتى انها اذا كانت حركتها على اعالي
فلك التدوير يرى حركاتها الى جهة المشرق واذا كانت في اسافلها يرى حركاتها الى جهة المغرب
ولولا ذلك لما استقام الرجوع والاستقامة اذ حركات الاجرام السماوية متشابهة متصلة لا يتصور
فيها السرعة والبطوء والرجوع الى الجهة التي تتحرك اليها. قال انما يكون اقول يريد بيان كون تداوير
الخمسة تحملها افلاك خارجة المراكز تتحرك من المغرب الى المشرق اما بيان ان لتداويرها حوامل تتحرك
الى المشرق فلان هذه الخمسة توجد في جانب المغرب من الثوابت ثم توجد لاحقة بها مقارنة لها
ثم توجد مفارقة لها سابقة عليها الى جانب المشرق ومخلفة لها الى جانب المغرب فعلم ان لتداويرها
حوامل تتحرك الى المشرق حركة اسرع من حركة فلك الثوابت وهذه الحركة تسمى حركة المركز لان بهذه الحركة
ينتقل مركز التدوير الى توالي البروج اذ فلك التدوير جزء من هذه الكرة وحركة الوسط ايضا لانها
حركة ليست على موازاة فلك البروج وهي بعينها حركة الطول اذا اضيفت الى اجزاء فلك البروج
ثم انه يعرض للزهرة وعطارد ان مركز فلك تدويرهما يسامت لمركز الشمس بحيث لو اخرج خط

من مركز العالم وفي حضيض التدوير وفي مركزه وفي ذروته مارا بمركز الشمس لا محالة لان كل واحد منهما يقارن
الشمس في ذروة تدويره ويكون حركته على توالي البروج ثم ينصرف عنها ويطلع بعد ما متباعدا
عنها الى حد ما وهو مقدار نصف قطر فلك تدويره عند بعده الاوسط ثم يرجع الى جهة الشمس ويكون
حركته الى خلاف التوالي الى ان يقارن الشمس في حضيض تدويره ثم يتخلف عنها وحركته الى خلاف
التوالي الى ان يبعد عنها بمقدار نصف قطر تدويره ايضا ثم يستقيم في سيره ويتحرك على التوالي الى
ان يقارن الشمس في ذروة تدويره فعلمنا ان مركز تدوير كل واحد منهما مقارن لمركز الشمس حتى لم
يكن بعدهما عنها باكثر من نصف قطر فلك التدوير وانما تقارنان الشمس في الذروة والحضيض معا
والثلاثة العلوية الباقية لا يعرض لها ذلك لان بعد مركزها عن ذروة تداويرها ابدا كبعد مركز تداويرها
عن الشمس فيقارن ابدا وهي في ذروة التداوير كلما بعد الشمس عن مركز التدوير بعد بمقدار بعد المركز
الكواكب عن ذروة التدوير حتى اذا قابلت الشمس مركز التدوير كان الكوكب قد نزل الى حضيض
التدوير ثم يرجع الكوكب الى جهة الشمس ويكون اجتماعها بها حال كونها في ذروة التدوير ومقابلتها
للشمس حال كونها في حامل تدوير الخمسة خارج المركز فلان الخمسة وجدنا بعدها الصباحي
والمسائي مختلفا في العدد في اجزاء فلك البروج ولو كان مراكز تداويرها تدور حول مركز العالم لاستوى
البعدان في اجزاء فلك البروج فعرفنا ان حامل تدويرها فلك خارج المركز حتى يقرب التدوير مرة
من الارض ويبعد اخرى عنها فيختلف قطر فلك التدوير في الرؤية. قال والبعد المذكور اقول
يريد بيان ان لعطارد فلكا اخر غير الثلاثة المذكورة يحرك الحامل الى خلاف التوالي مركزه خارج عن مركز العالم
يسمى الفلك المدير فيكون فلك عطارد مشتملا على فلك موافق المركز وهو الممثل وعلى فلكين خارجي
المركز احدهما مواز للاخر ويسمى المدير في داخل ثخن الممثل كما يكون سائر الافلاك الخارجة المراكز
في ممثلاتها بحيث يماس محدبها محدب الممثل على نقطة مشتركة بينهما وهي الاوج ومقعرها مقعره
على نقطة هي الحضيض وثانيهما وهو المحوي والحامل لمركز التدوير في داخل ثخن المدير على الرسم ولكل
التدوير في جرم الحامل والكواكب في التدوير فيكون لعطارد اوجان احدهما كما يحرك ممثله والثاني
كالخارج عن تدويره والجهة التي بها عرف الفلك المدير هي انا وجدنا بعد عطارد عن الشمس في الصباح
والمساء مرة في الجوزاء ومرة في اول الجدي او اول الدلو على ما في التبصرة اعظم مما في غيرهما اذ وجدنا
نصف قطر التدوير في هذين الموضعين اعظم منه في غيره فعلم انه في هذين الموضعين يكون في الحضيض
وان مركز تدويره فيهما اقرب الى الارض ولما كان الاوج في مقابلة الحضيض ووجدنا حضيضه تارة
في الجوزاء ومرة في الجدي او الدلو علم ان اوج حامله ايضا ينتقل اذ لو كان ثابتا لم يصل التدوير الى الحضيض
في الدرجة الا مرة وليس ينتقل بنفسه بل هو مركز جزء من اجزاء الجسم يستتبع بنفسه فيتحرك الاوج
وهو الفلك المدير والجهة التي بها عرف ان الفلك المدير يتحرك الى خلاف التوالي هي انا لما وجدنا

خصيصه سفلا فوجدناه في الجوزا وهو في الجدي عرفنا ان اوجه ايضا تنتقل ووجدنا ان مركز التدوير
متى سار بالتدوير الى اخر الجوزا بالتوالي وحصل في الحضيض صار اوج الحامل منها الى اول الجدي
تحرك مركز تسعة بروج وتحرك اوج الحامل ثلثة بروج فلو كان حركة المدير المحرك لاوج الحامل الى التوالي
اي الى المشرق لزم ان يكون حركته متشابهة في نصف دورة ثلثة بروج وفي نصفها الاخر تسعة
بروج فلا يكون متشابهة وهو محال وان يكون اوج الحامل اسرع من مركز التدوير يا رق
وابطا اخرى وانه محال واما اذا فرضنا ان حركته الى خلاف التوالي انضبط الحركات لانا اذا فرضنا
اجتماع مركز التدوير واوج الحامل في اوج المدير ويكون في اول الحمل وتحرك المدير الى خلاف التوالي
وحركة اوج الحامل تحرك الحامل الى التوالي وحركة مركز التدوير حتى اذا وصل اوج الحامل بحركة المدير
الى ثلثة بروج اوج المدير يكون واصلا الى اول الميزان فيكون مركز التدوير ايضا واصلا اليه من الجانب
الاخر فيجتمع مركز التدوير واوج الحامل فيه فيحصل له البعد الابطوء كما حصل له البعد الابطوء في الحمل لانه
انما يقارن الاوج فيهما والجهة التي بها عرف ان المدير خارج المركز هي انا وجدنا هذا البعد في
الحمل اعظم منه في الميزان لان مركز التدوير حين كونه في الحمل وحين كونه في اوج الحامل وحضيض المدير
فيكون قطر التدوير فيه اصغر فعلمنا ان مركز المدير خارج عن مركز العالم واعلم انه قد وقع في هذا الموضع
خبط عظيم من الناسخين فوقع في اكثر النسخ مقابلة الميزان وهي الحمل وهكذا الى اخر الكلام ومختصر جلية
اليقين والصواب ما قررنا كما ذكرنا اذ المقابلة بينهما كما يكون اذا كان اوجهما في السرطان ووقع
الضا في ذكر المدير انه يحرك ويسمى المدير والصواب خارج الحامل او مركز الحامل اذ يحرك مركز التدوير هو
الحامل لا المدير ووقع ايضا في هذا البعد في الميزان اعظم منه في الحمل والصواب العكس كما بينا ومن حوله
قال ثم يختلف بعد السمتى اقول لما بين حركة السيارات
والجهات التي بها عرف حركاتها شرع في بيان
حركة الثوابت والجهة التي بها عرف حركاتها
وهي انا وجدنا للشمس سمتا مخصوصا عن
بعض الثوابت حين كانت في احد الاعتدالين
ثم وجدنا ذلك البعد يختلف فانا اذا رصدنا
كسوفين والشمس في احدهما وجدنا بعدها
عن الثوابت في احد الكسوفين اكثر منه
في كسوف اخر ظهر ذلك بالامور الطويلة
فعرفنا ان الثوابت تتحرك الى التوالي ووجدنا
ايضا اوجات الكواكب والجوزهرات موافقة

الثوابت في سلمها الى المشرق بقدر حركة الثوابت فعلمنا انها تتحرك بحركة فلك الثوابت اما الافلاك
المحركة فان ستة كرة واحدة مما سطحها الاعلى مقعر الفلك الاعظم وادناها محدب الفلك الجوزهر و
افلاك الكواكب في تحتها ويحرك جميعها مع الثوابت الى التوالي وهي تتحرك بحركة الفلك الاعظم الى خلاف
التوالي واما التوافق في الحركة جهة وكما بان ثبت لكل كوكب فلك يحرك اوجه حركة مساوية لحركة فلك
الثوابت في الجهة والكمية قال ثم عرض الزهرة اقول لكل من الكواكب العلوية اختلافات
في العرض احدهما ميل فلك مايله عن فلك البروج ويسمى عرض الخارج المركز وهو ثابت لا يتغير
غاية ما من ميل التمر واما ثانيهما فميل ذروة فلك التدوير وحضيضه عن الفلك المايل فان سطح فلك
التدوير ليس في سطح الفلك المايل كما كان في القمر بل هو مايل عنه واما الزهرة وعطارد فلكل منهما
اختلافات في العرض احدهما ميل الفلك المايل عن فلك البروج وهو غير ثابت كما كان في القمر
والكواكب العلوية بل متى كان مركز التدوير على مسامتة احدى نقطتي الجوزهرين الراس والذنب
انطبق الفلك المايل على فلك البروج ولم يكن له عرض عن فلك البروج لكن عرض الزهرة شمالي
ابدا عن فلك البروج وعرض عطارد جنوبي ابدا عنه كان التصنيف ولان فاذا كانت الزهرة
على الراس لم يكن لها ميل عن فلك البروج بل كان مدارها منطبقا على سطحه فاذا جاوزت عنها
حدث للفلك المايل ميل ومال النصف الذي عليه مركز التدوير للزهرة الى الشمال ولا يزال يزداد في
الميل الى غاية العرض وهي منتصف ما بين الجوزهرين ثم يأخذ الميل في النقصان الى ان يبلغ مركز تدويرها
الى الذنب فينعدم الميل وينطبق الفلك المايل على سطح فلك البروج ثم اذا جاوزت عن الذنب
وحدث للفلك المايل عنه ميل صار هذا النصف الذي حصل فيه مركز التدوير شماليا وينتقل في
هذا النصف مثل ما فعل في النصف الاول وهكذا ابدا واما عطارد فبالعكس من ذلك فانه اذا
كان مركز تدويره مسامتا لاحدى النقطتين لم يكن للفلك المايل ميل عن فلك البروج فاذا
جاوز عنها حدث الميل للمايل ومال النصف الذي عليه مركز تدوير زهرة شماليا ابدا عنه وبانها ميل
النقطة المارة بالذروة والحضيض وهو ايضا غير ثابت فانه عند نهاية ميل الفلك المايل ينطبق النقطة
المذكورة على منطقة البروج ثم ان كانت النهاية من الاوج احدث ذروة التدوير في الزهرة
الى الشمال وفي عطارد الى الجنوب وان كانت النهاية مقابلة الاوج احدث الذروة
في الزهرة نحو الجنوب وفي عطارد نحو الشمال ولا يزال يزداد الميل الى ان ينتهي نهايته
عند مسامتة مركز التدوير احدى نقطتي الجوزهرين وبانها ميل النقطة المارة بالبعدين الاوسطين
وهو الذي يتوهم على النقطة الاول فان عند مسامتة لاحدى النقطتين لا ميل له واذا جاوزها
حدث الميل ولا يزال يزداد الى ان ينتهي نهايته عند منتصف ما بين النقطتين ثم يأخذ في
النقصان الى ان ينعدم عند مسامتة النقطة الثانية ثم تبدل ثانيا ويفعل في النصف الاخر

نقل ما فعله في النصف الاول وهذا الميل يقال له عرض الوراب والانحراف والالتواء وهذا الوضع
مع ما قبله متضاد لان في الابتداء والانتهاء واذا ابتدأ مبدأ الوراب عند احدى المنطقتين وانتهاؤه
عند نهايته ميل الفلك للاول وميل الذروة على العكس من ذلك قال واعلم انهم الخ اقول قد عرفت
ان لكل واحد من الزهرة وعطارد ثلث اختلافات في العرض والحكماء لما اعتقدوا ان حركات
الافلاك دورية ومتشابهة تحيروا ان يجدوا منع الاختلافات في العرض ولم يثبتوا فيه بداءة شبهة
اي لم يتكلموا فيه تحرزا لعدم ظهور اسبابها عندهم والذي يبطل قاعدتهم في هيئة عطارد بعد ما قررناه
من انه استدلال من اللوازم على الملزومات واللازم قد يكون اعم فلا يستلزم الملزوم اي ان قاعدتهم
تقتضي ان شانه حركة مركز تدويره حول مركز حامله ومحاذاة ذروته لمركز الحامل والمدرك بالرصد خلافه
اذ رصد سائر مركز حامله ومحاذاة دورته لمركز الحامل ودوره حول نقطة مركز معدل المسير وهي نقطة بين مركز
العالم ومركز مديره ووجد محاذاة دورته لتلك النقطة الذي يبطل قاعدتهم في سنه جميع السيارات
ان حركات الافلاك عندهم ارادية والتعقل الكلي لا يكفي في الحركة الجزئية بل لابد لها من تعقل جزئي
وارادة جزئية فلا يستلزم حركاتها على وجه ادرك بالرصد والحق احالة ذلك كله الى القادر المختار فانه
يخلصك عن ورطة الحيرة ويخلصك عن مضايق الاشكالات قال الفصل الثاني في الكواكب اقول
القسم الثاني من الاجسام في الجسم البسيط العلوي الذي هو الكوكب وقال الحكماء الكواكب كلها
شفافة مضيئة بالذات الا القمر اما انها شفافة فلعدم سترها ما وراءها فانه نظر لما من كسف بعضها
بعضا ولا يتصور ذلك الا اذا كان لها نور ولو كان ضعيفا واما انها مضيئة بالذات فلانها لو كانت
انوارها فائضة عن الشمس لظهر فيها عدم النور والهلالية في التزايد والنقص واللازم باطل فكذا الملزوم
واما القمر فانه جرم كمد في نفسه وهو القمة التي تسود التي يظهر عند الكسوف ليس له في حد ذاته
نور بل النور الذي نراه فيه انما يستفيده من الشمس واحتجوا على كونه كمدا بانه يقبل النور من الشمس ولو
كان شفافا لم يستقر نور الشمس على جرمه فان قيل لو كان للقمر لون خاص لوجب ان
نحس بذلك اللون عند الاجتماع لان السموات شفافة لا تمنع الابصار ولو كان كذلك لوجب ان
يرى نصفه على ذلك اللون عند الاجتماع واللازم باطل قلنا الشرطية ممنوعة وانما يصدق لو لم
يقع ضوء الشمس عليه من الجهة الاولى اذ لو وقع ضوء الشمس على الاخرى يستضيء ذلك الجانب
الغير المستضيء فلو صح لا يكون هذا الجانب مرئيا في لونه ولا في ضوئه فلا يحس بشيء منهما لذلك
وبانه لو لم يكن نور القمر مستفادا من الشمس لما اختلفت مقادير الانوار فيه بحسب اختلاف
قربه وبعده من الشمس والتالي باطل لانه لا يرى له نور عند اجتماعه بالشمس ثم اذا بعد عنها بمقدار
عشر درجة او اقل او اكثر بحسب اختلاف الآفاق يرى هلالا ثم بعد كلما ازداد بعدا عنها
ازداد نوره الى ان يصير بدرا عند المقابلة ثم بعد ذلك كلما قرب منه انتقص نوره الى ان يجتمع

سار عالم شيء بكله
اي لم يتكلموا فيها

بالشمس

بالشمس وحينئذ لا يرى له نور على هذا النسق دائما هكذا ذكروه وسيجيء ما فيه وفي هذا الفصل جملة
مقاصد مؤيدة كرامهم قال المقصد الاول اقول المقصد الاول في بيان محاق القمر وتشكلات
نوره وزيادة نور القمر ونقصانه لما كان القمر في نفسه كمدا مظلما انما يستضيء بضياء الشمس كالمرآة
المجلوة للشعاع يكون نصفه المواجه لها ابدا مستضيئا والنصف الاخر مظلما ولما كانت الشمس فوق
القمر فاذا اجتمعا في نقطة واحدة كان نصفه الاعلى مستضيئا ونصفه الذي على الاطلاق الاسفل مواجها
لنا فلا يرى له ضوء اذ يحيط به دائرة الرؤية وينطبق عليه وهو المحاق فاذا انحرف القمر عن موازاة الشمس
وصار البعد بينهما قريبا من اثني عشر جزءا او اقل او اكثر على اختلاف اوضاع المساكن مال هذا النصف
المضيء الى الجانب الاسفل وانحرف الظلام الى الجانب الاعلى فيظهر لنا من جرم القمر قوس وهذا
الهلال بين الدائرتين المحيطتين بالمضيء والمظلم اذ تحيط دائرتان بالقمر احدهما بالمضيء منه والاخرى
بالمظلم ومتقاطعتان وتقتضي تقاطع الدائرتين على بسيط الكرة ان يرى ما بين القوسين هلاليا
ثم ينفرج دائرة الزاوية بانية ودائرة الضوء بنزول نزول القمر عن المسامتة ويبعد عن الشمس وكلما
يزداد بعدا عن الشمس يزداد ضياؤه الى ان يصير الى تربيع الشمس فيرى النصف الى نصف
صفحته المواجهة الينا بمنزلة نصف دائرة يحيط به خط مستقيم ونصف محيط الدائرة ثم اذا
صار البعد بينهما نحو ارباعه وما بين درجة وهو نهاية البعد بينهما كان في استقبال الشمس فيكون نصفه
المضيء مواجها لنا فيرى كله مضيئا وتنطبق دائرتان مرة اخرى فنراه بدرا تاما ثم ياخذ القمر في القرب
من الشمس وتتقاطع الدائرتان متقاطعتان ينعكس ضياؤه ويزداد ذلك الثقل الى ان يصير الى تربيع الشمس
ثانيا فيرى المضيء نصف دائرة ثم لا يزال يقترب منها الى ان يختفي بالكلية ويطلع مع الشمس فينمحق نوره ويصير
الى وضعه الاول ولهذا سميت هذه الحالة محاقا ويسمى ايضا سرارا لاستتار القمر عن الابصار
فان قيل موازاة القمر للشمس انما يكون في زمان يسير ثم ينحرف عن الموازاة فيحدث في جرمه
نور ضعيف ان لا يستتر يوما واكثر قبل المقارنة وبعدها اجيب عنه بان عدم رؤيته قبل المقارنة و
بعدها ليست لعدم النور فيه بل لضعف ضوئه ودقته وغلبة ضوء الشمس عليه للقرب المانع من ابصاره
قال المقصد الثاني اقول المقصد الثاني في بيان سبب خسوف القمر قد عرفت ان القمر ليس
مضيئا بنفسه بل يستضيء بضياء الشمس فاذا كان على مسامتة احدى العقدتين اي نقطتي الراس
والذنب او قريبا منهما توسط الارض بينه وبين ضياء الشمس فيقع في ظل الارض لان الجرم المضيء
اذا اشرق على جرم كثيف يقع ظله في الجهة المقابلة للجرم المضيء كما في اظلال المقاييس وينمحي ضياء
الشمس عنه فيرى كمدا كما هو لونه الاصلي وهو الخسوف وقطر الارض اصغر من قطر الشمس فيقع
ظلها على شكل مخروط قاعدته حيث هي من الارض وراسه على مسامتة نقطة مقابلة لموضع
الشمس فان لم يكن للقمر عرض اصلا عند تقاطع قطر القمر والظل ينخسف شيء منه وان كان اقل

جها

من نصف مجموع القطرين انخسف بعضه وذلك بحسب تقاطع القطرين من هذا الشكل
قال المقصد الثالث اقول المقصد الثالث في بيان
كسوف الشمس قد مر ان جرم القمر كمد مظلم يحجب ما وراءه
عن الابصار وفلكه دون فلك الشمس فاذا
اجتمع مع الشمس في احدى نقطتي الراس او
الذنب او قرب منها فيحول بينها وبين ابصارنا
فلم نر ضوء الشمس وهو الكسوف فان لم يكن للقمر
عرض اصلا انكسف كلها وان كان لضوء منها
لان الخطوط الشعاعية الخارجة عن الابصار
الى سطح المبصر يحصل بها مخروط راسه نقطة
البصر وقاعدة سطح المرئي فاذا واجهنا الشمس
بابصارنا والقمر بيننا وبين الشمس اتصل مخروط الشعاع اولا بالقمر ثم الزاوية التي تؤتر بالشمس
بعضها منه وربما لا ينكسف كلها وذلك اذا كانت الشمس في حضيضها فيرى اكبر او قرباه والقمر في
اوجه فيرى اصغر فيبقى فيها حلقة نور تحيط بالمنكسف منها ويروى عن بعض المهندسين انه
رأى تماكذلك وان كان للقمر عرض انحرف مخروط الشعاع عن صفحة جرم الشمس بقدر ما يوجبه العرض
فان كان بقدر نصف مجموع قطر الشمس والقمر لم يكن لها كسوف هناك وان كان اقل من ذلك
المجموع كسفها بقدر ذلك واعلم ان الكسوف قد يختلف باختلاف اوضاع المساكن اذ
الكاسف ليس عارضا في نفس الشمس بل بسبب توسط القمر بينها وبين الابصار فيجوز ان يختلف
وضع المتوسط باختلاف المساكن فلا ينكسف في بعض البلاد اصلا ويختلف قدر الكسوف وزمان
الكسوف في بعض البلاد بخلاف الخسوف فانه لا يختلف باختلاف البلاد لان الخسوف عارض في
جرمه وسواد فيقع في ظلام الظل وظهور كونه الاصل لكن يختلف اوقات الخسوف باختلاف
اوضاع المساكن بان يكون في بعض على مضي ساعة
وفي بعضها على مضي نصف ساعة او اقل او اكثر
وقد يطلع منخسفا في بعضها ولا يرى في بعضها لكونه
تحت الارض او طلوعه في التلال الشرقية
قبل طلوعه في الغربية ومن هذا الشكل صورته
كيفية الكسوف قال واعلم ان اقول
زعم ابن الهيثم ان نور القمر ليس مستفادا من الشمس

بل القمر كرة نصفها مضيء لذاته ونصفها الآخر مظلم لذاته ثم ان هذه الكرة تدور على نفسها حركة مساوية
لحركة فلك القمر الذي يحركها حول الارض ويكون عند الاجتماع بالشمس وجهها المضيء الى جانب
الشمس ووجهها المظلم الينا فيكون محتفيا وعند الاستقبال يكون وجهها المظلم الى جانب الشمس
ووجهها المضيء الينا فيكون بدرا وفيما بينهما يختلف قدر ما نراه من المضيء بحسب ظهوره وخفائه
قال الحكماء يبطل ما ذكره امر الخسوف فان القمر لو كان كذلك لوجب ان يرى مضيئا في الاستقبال
البتة ولو كان كذلك لما عرض له خسوف في شيء من الاستقبالات واللازم باطل فكذا الملزوم قال
المص ويبطله ايضا امر الكسوف ولهذا اخر هذا البحث الى ههنا والا كان الانسب ان يذكره في
المقصد الثاني وتوضيحه ضيع العامل لانا اذا فرضنا ان احد وجهيه مضيء والآخر مظلم ويدور على نفسه
حركة مساوية لحركة فلكه بحيث يكون وجهه المضيء الينا وعند الاجتماع الى الشمس يكون في زمان اجتماعهما عند الاستقبال م
مع احدى العقدتين كسوف لا محالة اذا كان كله مظلما ولهذا ضرب عليه بخط اخر اذا عرفت هذا
فاعلم انه يرد على ما ذكروه من ان الكواكب باسرها مضيئة بالذات الا القمر فان نوره مستفاد من
الشمس وما يتفرع عليه وجوه من الاعتراض احدها ان مبني الاحتمال الذي ذكره ابن الهيثم لا يستلزم كون
نور القمر مستفادا من الشمس وانما يثبت الملازمة ان لو انحصر سبب اختلاف تشكلات نور
القمر بحسب قربه وبعده من الشمس فيما ذكروه وذكره ابن الهيثم ليلزم من نفي الثاني ثبوت الاول
وهو ممنوع لجواز ان يكون لخسوف القمر سبب آخر غير ما ذكر من حجر وكوكب كمد تحت فلك القمر يخسف
القمر في بعض استقبالاته للشمس او ارادة الفاعل المختار فان خلق النور فيه اذا كان بارادته يجوز ان لا
يخلقه في بعض الاستقبالات دون بعض وثانيها انه يجوز ان لا يكون شيء من الكواكب مضيئة
بالذات بل جميعها كمدة والنور المرئي فيها بمحض خلق الفاعل المختار وعروض الكسوف في بعضها
لعدم خلق النور فيه وثالثها انه يجوز ان يكون جميع الكواكب المرئية كمدة واستضاءتها تكون بكواكب
اخر مستورة عنها مضيئة بالذات او بخلق المختار النور فيها او غير مضيئة او يكون بعضها كمدة وتحدث
من مقابلتها لهذه الكواكب الضوء كما تقابل الاجسام الكثيفة الصقيلة قال المقصد الرابع اقول
محو القمر عبارة عن امتناع بعض المواضع في وجه القمر عن قبول النور التام للحكماء فيه سبعة آراء
الاول انه خيال لا حقيقة له ورد ذلك بانه لو كان كذلك لاختلف الناظرون كاختلافهم
في الخيالات الثاني انه شبح ما ينطبع من السفليات من الارض والجبال وغيرها في المرآة
اذا انطبقت في بعض مواضعها اشباح الاجسام لا يرى تلك المواضع لغاية الاستنارة
مكد القمر واورد عليه بانه لو كان كذلك لاختلف باختلاف القمر في ممره ودفع بانه عن البعض
المنطبع فيه ولكان يجب ان يكون شكل ما ينطبع فيه كريا لان الجبال في الارض كدروس او حفوف
في سطح كرة وليس لها من المقدار قدر ما يؤثر في كرية الارض فكيف لا يشبه حالها المرئي في القمر

الثالث ان ذلك الاثر هو السواد الكاين فى القمر فى الجانب الذى لا يلى الشمس واورد عليه
بانه لو كان كذلك لما روى منزقا الرابع ان ذلك بسبب انسحاق وجه القمر بمماسة النور واورد
عليه بان القمر غير مماس للنار على اصولكم لانه عندكم فى فلك تدوير الذى هو فى حامله الذى بينه
وبين النار بعد بعيد وبان الفلكيات غير قابلة للانسحاق عندكم الخامس انه جزء من القمر مخالف
له فى قوة لباقى اجزاء فى قبول الاستنارة من الشمس واورد عليه بانه يبطل قولكم ببساطة الفلكيات
السادس انه وجه القمر فانه مصور بصورة الانسان وله عينان وحاجبان وانف وفم واورد
عليه بانه يوجب ان يكون فعل الطبيعة عندهم معطلا عن المنافع لان فايدة الحاجبين عندهم دفع
اذى العرق عن العين وفايدة الانف الشم وفايدة الفم دخول الغذاء فيه وليس للقمر ما يلائمها الا
السابع انه اجسام سماوية مخالفة فى لونها لون القمر ترتب من القمر حافظا لوضعها مع القمر فى ما بينه
وبين المركز وهذا اقرب ولكن لا يصلح للمعقول قال المصنف اقول قال بعض الحكماء المجرة احتراق
حدث من الشمس فى فلك البروج فى بعض الازمان وورد ذلك بانه انما يصح لو كانت الشمس فى نفسها
موصوفة بالحرارة والاحراق لما بانه وكان الفلك قابلا للاحراق وذلك على خلاف اصولهم وقال ارسطو
انها ادخنة حاصلة عن الجزء دخانية واقعة فى الهواء وانما ورد عليه بانه لو كان كذلك لاختلف فى الصيف
والشتاء لعلة المرة فى احدهما وكثرته فى الاخرى وقال بعضهم انها كواكب صغار رصبا اضواؤها لا ترى افرادها
وترى اضواؤها وهذا اشبه وان لم يعد اليقين قال الآمدي المقصود من ذكر هذه الاحتمالات ردا لما
ذكروه من الخرافات المبنية على خيالاتهم وذكر هذيانهم حتى يتحقق العاقل المتفطن انه لا نثبت لهم فيما يقولونه
ولا معول لهم فيما يعتقدون غير خيالات فاسدة الاصل وتمويهات باردة لا يعول عليها بل يظهر فسادها
باوايل النظر لمن له ادنى تفطن وتميز البعض عن البعض قال القسم الثاني في النظام اقول لما فرغ
من بيان البسيط الفلكي شرع في بيان البسيط العنصري الى ان يكون جزوه مساويا لكله فى الحقيقة
ويبتدى منه تركيب الاجسام وفيه ثلثة عشر مقصدا المقصد الاول فى بيان كمية العناصر وكيفياتها
واحيازها وصف الماخوذ من الحكماء الى انها اربعة اقسام وسمى دليلهم على هذا فى المقصد الثاني
عشر ان شاء الله تعالى اثنان منها خفيفان واثنان ثقيلان اما الخفيف فاحدهما خفيف مطلق
يطلب المحيط فى جميع الاحياز وهو النار والخفة يراد بها الطبيعة الموجبة للميل المصعد فيكون
النار خفيفة ابدا سواء كانت فى حيزها او خارجة عنها وقد يراد بها الميل المصعد فلا يكون النار
خفيفة اذا كانت فى حيزها الطبيعي لان الجسم عندما يكون فى حيزه الطبيعي لا ميل فيه كما عرفت وقد يراد
بها الميل المصعد لكن لا مطلقا بل حال ما يكون فاعلا للحركات الصاعدة ولا يكون النار الخارجة
عن حيزها الطبيعي خفيفة اذا منعت عن الحركة الصاعدة والمراد بخفتها المطلقة ما هو هو كونها
فى اى حيز كان من احياز العناصر المغايرة لها طالبة لجهة المحيط وانما كانت حينئذ مطلقة لانها فى

غاية الحرارة وكانت طالبة لغاية الصعود ولما كيفيتان احدهما فاعلة وهي الحرارة واما كون
النار التى عندنا حارة فلانا نحس منها بغاية الحرارة واما كون النار التى تحت الفلك حارة فلان
المحاكة والحركة توجب السخونة فيما بينهما وكلما كانت المحاكة اطول زمانا كانت السخونة اشد
ولما كانت المحاكة دايمة وجب ان يكون هناك النار فى غاية الحرارة ولان احراق الشهاب
يدل على ان كرة الاثير فى غاية الحرارة وثانيتهما انفعالية وهي اليبوسة واما كانت يابسة لان الحرارة
تفنى الرطوبات كلما كانت فى غاية الحرارة كانت فى غاية اليبوسة قال الامام الرازي كون
النار يابسة بالتفسير الذى ذكره ابن سينا وهو عسر قبول الاشكال وعسر تركها غير صحيح لان
النار التى نشاهدها حارة يابسة وليست بالمعنى المذكور لانها سهلة التشكل والترك نعم انها يابسة
بالتفسير الذى اخترناه من عسر الالتصاق بالغير وسهولة التفرق واجيب عنه بان النار التى
عندنا لا نم كونها يابسة بل هي لكونها مخلوطة بالاجزاء الهوائية رطبة عرضية فلذلك كانت سهلة
التشكل والترك واما النار البسيطة التى تحت الفلك ففى غاية التشكل وتركها فلا يرد
المنع وثانيهما خفيف مضاف فيقتضى ان يكون تحت النار وفوق الارض وهذا هو المراد
بالخفة المضافة وهو الهواء واما كان خفيفا مضافا لانه حار حرارة فاترة لكونه حارا يقتضى الصعود
ولكون حرارته فاترة لا تقتضي غاية الصعود فيكون خفيفا بالنسبة الى الماء والارض لا بالنسبة الى النار
فان قيل لم لم تقل انه ثقيل مضاف مع كونه ثقيلا بالنسبة الى النار قلنا لان الخفة اقوى
من الثقل لكونه خفيفا بالنسبة الى العنصرين وثقيلا بالنسبة الى عنصر واحد وله كيفيتان احداهما
فاعلة وهي الحرارة لانا نشاهد ان الماء اذا اريد ان نجعل الحر فضل تسخين فاذا استحكم فيه التسخين
صار هواء ولانه لو كان باردا لكان ثقيلا كثيفا لان البرد علة لهما ولو كان معتدلا الى الحر والبرد لكان
متوسطا فى الثقل والخفة واللطافة والكثافة واللوازم باطلة وثانيتهما انفعالية وهي الرطوبة لانه
قابل للاشكال وتركها بسهولة فان قيل لو كان الهواء حارا بالطبع لما توقف حرارته على تاثير
شعاع الشمس المنعكس ضرورة عدم توقف ما بالذات على الغير واللازم باطل لانا نجد الهواء فى
الصيف حارا لطول مكث الشمس على وجه الارض وانعكاس شعاعها اليه وفى الشتاء باردا
بخلاف ذلك ولانه يختلف حرارته بالقرب والبعد من الارض حال الهواء الذى يجاور الوهاد
وحضيض الجبال يكون اسخن لكثرة انعكاس الشعاع اليه والذى يجاور قلل الجبال وكون
ارفع من الارض يكون ابرد ولهذا اذا اريد تبريد الماء يرفع فى رفعه فيبرد والهواء البعيد من الارض
يبرد كما فى البرادات قلنا المراد بكونه حارا رطبا بالطبع انه لو خلى وطبعه لاحس منه بالكيفيتين
وكذلك فى ساير العناصر والهواء الذى يلينا لم يبق على طبيعته لمجاورته للعنصرين الباردين
فيبرد ان بالتغير والى هذا الجواب اشار بقوله وما نفترض له من البرد لمجاورة الارض ثم ان انعكاس

الذي

صنو الشمس في وجه الارض مما يؤثر في تسخين الهواء فلهذا كان الهواء الذي يلينا في الصيف احر
منه في الشتاء لكن هذا التاثير لا يبعد عن وجه الارض كثيرا فيكون تسخينه الهواء الذي يلينا
مسافة يسيرة جدا ويوجب ايضا تصعيد الاجزاء المائية وتكون اول صعودها حارة فاذا ابتعدت
عن تسخين الانعكاس عادت بطبعها باردة فتبرد الهواء اذا كان ارفع من الارض
كان ابرد كما في البرادات فلذلك تجد الجبال كلما كان ارفع كان ابرد الى ان وصل الى الطبقة الزمهريرية
ولا يتصعد الاجزاء فوقها الا بزوال الحرارة المصعدة وبعد ذلك الهواء خالصا من الاجزاء وبانتزاع الانعكاس
فيكون حارا لطيفا وهذا انما يكون على بعد ستة عشر فرسخا على ما حققه اصحاب الهيئة فان قيل
سلمنا كونه حارا لكن لا نسلم كونه رطبا اذ لو كان رطبا لما جفف ما ينشر فيه من الاجسام المبلولة بل
زاد بلها قلنا الرطوبة في الهواء ليست بمعنى البلة حتى لا يجفف ما ينشر فيه بل بمعنى سهولة قبول
الاشكال وتركها على ما مر وتجفيفه لما ينشر فيه من الاجسام المبلولة انما هو لتبخيره الاجزاء المائية
بحرارته واما الثقيلان فاحدهما ثقيل مطلق وهو الارض يطلب المركز في اي حيز كان من احياز
العناصر المغايرة له لانه بارد بالطبع والبرودة موجبة للتكاثف والثقل والثقيل يهوي الى الاسفل
وهو الموضع البعيد من الفلك من جميع الجوانب وابعد المواضع منه المركز وله كيفيتان فاعلية
وهي البرودة ولانه اذا خلي وطبعه عند انتفاء المسخن كشعاع الشمس وغيره يحس منه بالبرودة ولو لم
تكن طبيعته التي هي صورته النوعية مقتضية للبرد لما كان كذلك وانفعالية وهي اليبوسة لانه عسر
قبوله للاشكال وتركها اذا خلي وطبعه وثانيهما ثقيل مضاف اي بالنسبة الى الهواء والنار لا
بالنسبة الى الارض فانه خفيف بالنسبة اليها وهو الماء ويكون ثقله بالاضافة الى عنصر من جهة
بالقياس الى عنصر واحد قيل انه ثقيل مضاف لا خفيف مضاف وهو يطلب حيزا فوق الارض
وتحت الاخرين اي لو كان في حيز الارض طلب الصعود ولو كان في حيز النار والهواء
طلب النزول وله كيفيتان فاعلية وهي البرودة ولانا نحس بالبرودة عند عدم القواسر وانفعالية
وهي الرطوبة لانه يقبل الاشكال وتركها بسهولة وطبيعته مقتضية للجمود وانه ينعقد جمودا وذوبانه
بواسطة ما يرد من الشمس فيه قال الامام الرازي لو كانت الماء باردا رطبا بالطبع لزم ان يكون
طبيعة واحدة مقتضية للضدين وهي عسر القبول للاشكال وسهولتها لان البرودة تقتضي الجمود
وهو عسر القبول للاشكال واجيب بانا لا نسلم ان عسر قبول الاشكال الذي هو الجمود ليس
بالذات بل بالعرض لانه بواسطة برودته ولا استحالة في ان الحكم يقتضي اليبوسة بالذات و
البرودة بالعرض بتوسط التحليل قال المناقضة اقول يريد بيان ان هذا قضية الحكماء في
كمية العناصر وذلك لانه لهم في العناصر خمسة اقوال احدها ما ذكرنا مناقضة لما ذكروا ولم يتم على
واحد منها دليل يوجب الجزم فلا يثبت شيء منها القول الاول من الاقوال الخمسة لهم ان الاصل

والعنه

والعنصر للكائنات واحد وان غيره حدث لاستحالة فيه واحتجوا على صحة هذا القول بانا نرى
هذه الاربعة يتغير بعضها الى بعض فيكون لها شيء مشترك مخلوط هو عنصرها ثم اختلف اصحاب
هذا القول على خمسة مذاهب المذهب الاول ان الاصل هو النار لشدة بساطتها لانه
لا جسم اعرف في لطافته من النار وما الهواء الا نار فترة وما الماء الا هواء تكثف ولاختصاصها
بالحرارة المتوسطة المدرجة للكائنات ولانها تحيل الغير الى طبعها وتنقلب الى ما تحتها بالتكاثف الى
ان ينتهي الى الارض المذهب الثاني انه هو الهواء لان الاصل يجب ان يكون مطاوعا للتشكل
حتى يكون منه غيره وذلك المطاوعة بالرطوبة والرطوبة بمعنى قبول الاشكال والمطاوعة للانفعال لكن
فيه انه ينقلب الى النار ان فرض اشتداد الحرارة الملطفة والى الماء ان فرض البرودة المكثفة المذهب
الثالث انه هو الماء لان الرطوبة بمعنى البلة فيه اكثر وينقلب الى ما فوقه بالازدياد والتحلل والى ما تحته با زدياد
التكاثف ومما يحسوس ان منه المذهب الرابع انه هو الارض لان الكائنات انما تكون عليها
وتستقر فيها وتنقلب بالتلطيف الى ما فوقه الى ان ينتهي الى النار المذهب الخامس
انه هو البخار لانه كالمتوسط بين العناصر الاربعة فبسبب ازدياد لطافته يصير هواء او نارا
وبسبب ازدياد كثافته يصير ماء او ارضا القول الثاني انهم اصل الكائنات اثنان لان
التركيب في الكائنات يستدعي التعدد فيما فيه التركيب واقله اثنان وتشعب اصحاب
هذا القول الى ثلاثة مذاهب المذهب الاول ان الاصل هو النار والارض لان حركات
الاجرام العنصرية اما الى المركز واما عنه والاجرام اما حار او بارد والبالغ في الخفة والحرارة
هو النار والبالغ في الثقل والبرودة هو الارض والهواء نار ضعيفة متقلبة بالنسبة الى الماء ارض
زاد تحللها وخفتها بما خالطها من اجزاء نارية فان قلت انا نجد باللمس البرد في الماء اكثر
مما في الارض قلت ذلك ليس لكون البرودة اغلب بل لاجل ان الماء للطافته ينبسط
على العضو ويتصل الى كل موضع منه ويلتصق به واما الارض فلكثافته لا يتصل الى جميع العضو و
لا يلتصق به المذهب الثاني انه هو الماء والارض لان المركب لا يكون الا اذا كان قابلا
للتشكل وحافظا له والرطب اذا امتزج باليابس استفاد المركب من الرطب قبوله للتشكل ومن
اليابس حفظه له والهواء بخار والنار هواء محترق المذهب الثالث انه هو الارض والهواء
لان الرطوبة بمعنى قبول الاشكال في الهواء اكثر وان الماء هواء اشتد تكاثفه القول الثالث
ان اصول الكائنات ثلاثة هي الارض والهواء والنار لاحتياج الكائنات الى رطوبة بها
تقبل الاشكال والى يبوسة بها تحفظ الاشكال والى حرارة مدبرة للكائنات والغاية في اليبوسة
للارض وفي الرطوبة الهواء وفي الحرارة النار والماء هو سكاف هكذا ذكره الآمدي وذكر المص
ان الثلاثة هي الارض والماء والنار مثل ما ذكرنا وذهب اصحاب الاشراق الى ان الثلاثة هي الارض

وبالمآء والهوآء واما النار فلم يجعلها عنصرا منفردا بل جعلها من عنصر الهوآء الى شديد الحرارة
وسماه نارا والى غاية اليبس كذلك وهو الذي يعبر عنه بمطلق الهوآء فامتاز النار عن مطلق الهوآء
بكيفية خارجية لا بصورة مقومة القول الرابع لهم ان الاصل اجسام صلبة متجزئة لا نهاية لها
وتلك الاجسام هي العنصر لهذه العناصر الاربعة وما في المركبات يتكون منها القول الخامس
لهم ان الاصل هو السطوح لان التركيب انما يكون بالالتقاء والتماس واولى ما يكون ذلك في الاجسام
انما هو من السطوح المستقيمة والا لانفضى الى الخلاء ولا كل سطح مستقيم بل ما هو الاوسط منها وهو
المثلث آداء وانت هذا فاعلم ان هذه الاقوال المتخالفة متعارضة متساوية ليس فيها ما يعتمد الناظر
اصل الظن فضلا عن اليقين ولم لا يجوز ان يكون احد الاقوال الباقية فلا يمكن المصير الى احدها الا بابطال
الباقي وهو مما لا سبيل اليه سلمنا بطلان الاقوال الباقية لكن ما ذكرتم مبني على ان الاختلاف بين الاجسام
بالصور والطبايع الجوهرية وهو ممنوع عندنا ولم لا يجوز ان لا يكون الاجسام متجانسة فقط بل تكون متماثلة
ويكون الاختلاف بينها بالصفات اي الكيفيات الخارجية لا بالصور المنوعة للفاعل المختار او
للمعدات والاسباب الخارجة الموجبة سلمنا كيفيتها وانها اربعة لكن لا نم ما ذكرتم في اثبات اجيازها اذ
يجوز ان يكون العناصر كلها خفيفا وثقيلا ويكون بعضها ارزن بعض لتفاوتها في الثقل والخفة كما نشاهد في
الاجسام الارضية بعضها يرسب في الماء الى التحت وبعضها يتغوص فيه ولا يرسب ويطفو لتفاوتها
في الثقل مع كونها تتصف ارضيه في اصل الثقل سلمنا ان الاعتراف بكونها اربعة انما هو مسلم لا عن دليل الخلو لم
دليل على وجود كرة النار ومن قالوا اوراق الشهيد … على وجود كرة الاثير قلنا لانم بل يعتقد اهل
على ان لبعض الاجسام استحالة اذا بلغ غاية العلو كاستحالة الهوآء عند الاحرار من الزند والاوراق واما
على وجود النار فلا اذ يجوز ان يكون هواء متكيفا بغاية الحرارة ويمتاز عن مطلق الهوآء بكيفية خارجية لا بصورة
مقومة كما مر سلمنا وجود النار في المحيط لكن لا نم ان كيفيتها الانفعالية هي اليبوسة لانها
عبارة عن عسر قبول التشكلات وتركها ولا طريق الى اثبات في تلك الاثيرية ولا مجال للتجربة
في كرة الاثير وقولهم الحرارة تفني الرطوبة ولما كان النار البسيطة في غاية الحرارة كانت في غاية
اليبوسة قلنا الحرارة انما تفني البلة والاجزاء المائية لا الرطوبة الطبيعية فلا يلزم كونها يابسة
طبعا اذ النار التي عندنا والهوآء سيان في البلة مع انهما رطبان فان قيل اثارهما للرطوبة لما
فيهما من اجزاء مائية بالنسبة قلنا فالمتولدة في الهوآء التي في غاية البرودة بحيث يجمد الماء عندها فانه يفني
الرطوبة ويجفف الثوب المبلول مع انه ليس بحار وليس فيه اجزاء نارية بالضرورة مع انه لا يوصف بحرارة
ولا ببوسة ولا بغيرهما من الكيفيات التي تختص بالاجسام … لا نم اعم لها فلا يمكن القطع بوجودها عنده
وجوده ثم ان اولى كيفيتي الهوآء بحثا اما في كسر النار عليه فلانه لا نم انه حار ولم لا يجوز ان يكون باردا
بالطبع والحرارة التي يحس بها فيه لا يكون طبيعية بل يكون مستفادة من انعكاس اشعة الشمس عن الارض وما يليه

ولذلك كلما كان ارفع من الارض كان ابرد حتى يصير زمهريرا وما ذكرتم في بيانه لا يدل على انه لو
خلي وطبعه لا حس منه بالحرارة واما في كيفيته الانفعالية فلانا لا نم انه رطب كيف وقد اتفقتم على
ان مخالطة الرطب اليابس يعين اليابس … عن التشتت به ويصير قابلا لحفظ الاشكال والهوآء
ليس كذلك اللهم الا ان يخصوا هذا الرطب بما لا يلايم لا نم ان طبيعة الماء المجرد ولو كان كذلك
لكان باطن الماء احرى بالجمود لبعده عما يخالف طبيعته طبيعة الماء وليس كذلك بل الماء يجمد ظاهره
اولا ثم باطنه ثانيا وظاهر ان جموده بسبب برد الهوآء المجاور له فان النار والماء بالطبع والهوآء
طبعه لا حار ولا بارد ومما يعضد ان جموده بسبب برد الهوآء ما قال ابن سينا البرد الذي يجمد الماء
ان اردت الحق وتركت المماراة فليس لا برد استفاده في الهوآء من الارض والماء وقولهم برد
الهوآء لا تاثير له في اجماد الماء وكذا برد الارض بل تاثيرهما في ازالة المانع من الاجماد وهي سخونة الارض
والهوآء ما تعان عن انعقاد طبيعة الماء جموده وهو ممنوع كيف وطبيعة الماء تقتضي الرطوبة وهي
سهولة قبول التشكل فلو اقتضى الجمود ايضا وهو عسر قبول التشكل لزم اقتضاء طبيعة واحدة للضدين
وهو ممتنع نعم لو قيل الماء رطوبة بالذات وجموده بالعرض لكان ممكنا فان قالوا لم لا يجوز يكون
الماء رطبا طبعها ثم يعرض له الرطوبة اعني سهولة قبول التشكل وتركه بادنى سبب لانه يذوب بادنى
حرارة فكانه انقضاء لم طبعا قلنا فعلى هذا يمكن ان يقال الارض ايضا رطبة بالطبع بهذا المعنى
اذ ربما كان بسبب اذا لاقتها اذا بالان ذلك السبب لما لم يتبع اوقل وقوعه لم يعثر عليه وعدم الوجدان
لا يدل على العدم قال المقصد الثاني اقول المقصد الثاني في بيان ما ذكروه في كرية الارض والماء
الدليل على كريتها في الطول انا نجد الشمس وساير الكواكب يختلف طلوعها وغروبها باختلاف
المساكن مع كونها شرقية وغربية فانها تطلع في المساكن الشرقية قبل طلوعها في المساكن الغربية
والغروب بالعكس ولو كانت الارض مسطحة لكان الطلوع في المساكن الشرقية والغربية
في وقت واحد وانما قلنا طلوعها يختلف باختلاف المساكن لانا اذا رصدنا خسوفا معينا
يقع في وقت معين وجدنا ذلك الخسوف المعين الواقع في الوقت المعين في بلاد مثلا اخر الليل
وجدناه في بلاد غربية عنها بمسافة قبل اخر الليل فيها بساعة وفي بلاد غربية عن تلك الغربية بتلك
تلك المسافة بعينها قبل اخر الليل فيها بساعتين فيكون الخسوف في البلاد الاولى عند طلوع الشمس
فيها وفي البلاد الثانية متقدما على طلوع الشمس فيها بساعة وفي البلاد الثالثة متقدما على الطلوع
الشمس فيها بساعتين وذلك يدل على ان البلاد متى كانت اوغل في جانب الغرب كان طلوع
الشمس عليها اكثر تاخرا ان في زمان الخسوف المفروض يطلع الشمس على البلاد الشرقية وبعد ذلك
الزمان بساعة يطلع على البلاد الغربية عنها بمسافة معينة وبعد بساعتين يطلع على البلاد الغربية
عنها بتلك المسافة والدليل على كريتها في العرض ان السالك في الشمال كلما كان اوغل فيه ازداد القطب

الشمالي ارتفاعا عليه حتى يصير بحيث يراه قريبا من سمت راسه وازداد ظهور الكواكب الابدية الخفاء
لذي الشمال وخفي عنه بعض الكواكب التي كانت ظاهرة لاهل الشمال والدليل على كريتها فيما بينهما اي
فيما بين الطول والعرض وبين الشمال والجنوب يتركب الامرين اللذين ذكرناهما في بيان كريتها
طولا وعرضا اذ البلاد التي هي بين المشرق والشمال مثلا يكون طلوع الشمس عليها اقدم من طلوعها
على البلاد الغربية والسالك فيها كلما اوغل في سمت بين المشرق والشمال يزداد له ارتفاع
القطب الشمالي ويخفى عنه الكواكب الجنوبية ثم انهم بنوا على كرة الارض ان الاشخاص التي تقوم
على الارض على اطراف اقطارها فان البعدين رؤسها اكثر من البعدين قواعدها لانا توهمنا
دايرتين حول مركز الارض احديهما تمر برؤسهم والاخرى بمر بقواعدهم فان الدائرة الاولى يكون اعظم
من الثانية فما بين رؤسهم من الدائرة الاولى يكون اعظم مما بين قواعدهم من الدائرة الثانية واعترض
عليهم بان الارض لو كانت كرية لم يكن اختلاف وتضاريس في سطحها واللازم باطل اما الملازمة
فلان التضاريس الطول عما يخرج من مركزها الى حضيض التضاريس واما بطلان اللازم فلانا نرى
فيها جبالا شامخة عميقة واجابوا عنه بان التضاريس التي عليها لا تخرجها عن اصل الاستدارة
اذ لا نسبة محسوسة لها الى جملة الارض فان جبلا ارتفاع سمكه نصف فرسخ يكون عندها كخمس سبع
عرض شعيرة عند كرة قطرها ذراع بالتقريب يتبين ذلك لمن يقف على مساحة الارض واعترض
عليهم ثانيا بانا سلمنا ان التضاريس لا تخرجها عن الكرة لكن الدليل الذي ذكرتم في بيان كريتها ان
تم انما يدل على كرية بعض من الارض غير منغمر في الماء واما على كريتها جملة فلا اذ البعض المغمور فيها
بالماء لا يمكن طلوع الشمس عليه ولا السلوك فيه فان قالوا كريتها ان لم يتم بهذا الدليل من حيث
النظر التعليمي لكن يمكن اثباتها بدليل اخر من حيث النظر الطبيعي وهو ان الارض بسيط يقتضي تشابه
الاجزاء والطبائع والطبيعة الواحدة لا تفعل في مادة واحدة افعالا مختلفة واذا ثبت كريته
الظاهر منها فيكون المغمور منها في الماء ايضا كذلك والا اختلفت افعال الطبيعة الواحدة قلنا
هذا الدليل ايضا لا يتم لانه يرجع الى اثبات بساطة الارض واقتضائها الكرة ولا يلزم منها كرية الارض
وانما يلزم ذلك التقدير لو لم يكن عايق عما تقتضيه طبيعتها وسوقها لما بطلان لوجود التضاريس
والاختلاف وان لم يظهر في الحس اذا نسبت الى جملتها ولعل البعض المغمور فيها بالماء كذلك
لاسباب خارجة لا نعرفها قال المقصد الثالث اقول المقصد الثالث في بيان ما ذكروه
في كرية الماء استدلوا على كرية الماء بوجوه الاول ان السائر في البحر اذا قرب من الساحل وثم جبل
شامخ يظهر له راس الجبل ثم ما تحته شيئا فشيئا كانه يطلع من الماء على التدريج ولولا انه كري لستر
اسافل الجبل لروي الجبل كله دفعة ولكن اول ما نراه اذا كان قريبا منه والوجه تلافه
لا يبان الماء شفاف كثيف يستر اسافل الجبل لا ... في كل في الماء البسيط وماء البحر

لم يبق على بساطته بل خالطه اجزاء ارضية ولذلك كان مالحا اذ الطعوم تحقق
بالمركبات فان قيل ما ذكرتم انما يدل على كرية الماء لو امكن كون المانع من رؤية اسفل
الجبل كرويته وهو ممنوع لكنه القوس الصغيرة من الدائرة العظيمة يكون في غاية القلة حتى يرى
في الحس كالخط المستقيم فمن المستبعد ان يكون تحدب القوس الذي بين الناظر و
حضيض الجبل من جملة دائرة البحر المحيط بالارض مانعا من رؤية اسفل الجبل قلنا
هذا مجرد استبعاد لا ينفي الامكان الثاني ان الماء اذا رمينا الى فوق يعود قطراته
متشكلة بشكل الكرة وكذلك الماء الذي صببناه على تراب لطيف جدا متشكل قطراته بشكل
الكرة ولو لم يكن طبيعته مقتضية لها كان كذلك وفيه نظر اما اولا فلانه انما يلزم لو كان
قطرات الماء المرمي الى فوق والمصبوب كرات حقيقية وهو ممنوع فان قيل نحن نحس بكريتها
تلك القطرات المصبوبة اثبات كونها كرات حقيقية والحس لا يعتمد عليه في امثال ذلك واما ثانيا
فلانه انما يتم لو كان كريته بسبب كرية القطرات المذكورة منحصرة في طبيعة الماء وهو ممنوع لجواز ان يكون
كريتها لمصادمة الهواء لها من جوانب او تدحرجها في الطريق او بغيرها من اسباب التداوير
والكرية الثالث ان المتمسكين بهذا الوجه وهم الطبيعيون زعموا ان الماء المنفصل من البحر انما كان بقو
قطعة من كرة الماء الذي مركزه مركز العالم وهو المركز الطبيعي لها وبنوا عليه ان الماء الذي يملا
به الطاس وهو في اعلى الجبل اقل من الماء الذي يملا به الطاس وهو في اسفل الجبل لانا لو وضعنا
الطاس في اسفل الجبل وتوهمنا دائرة حول مركز العالم الارض يمر بطرفي الطاس فلا شك ان
هذه الدائرة الثانية اعظم من الدائرة الاولى واذا كان كذلك فالقوس التي يفصل بين طرفي
الطاس من الدائرة الاولى اكثر تحدبا من القوس التي تفصل بين طرفيه من الدائرة
وحتى كان تحدب القوس اكثر كان اكثر احتمالا للماء لان السطح الظاهر من الماء الذي في الطاس
لا محدب وقد ذكرنا مرة اخرى في المقدمة المشتملة على تقسيم الاجسام ونحن نقطع بثبوت هذا النوع
لانه مبني على ان طبيعة الماء يقتضي كريته وقد عرفت ما فيه الثالث من الوجوه الدالة على كرية
الماء مثل ما ذكرناه في بيان كرية الارض من ان السالك في البحر كلما كان توغله الى الجانب الغربي اكثر
كان طلوع الشمس عليه اكثر تاخرا فيعلم بهذا كريته في الطول وكلما كان توغله في الشمال اكثر يزداد
ارتفاع القطب الشمالي وبهذا يعلم كريته في العرض ويعلم كريته فيما بينهما بتركيب الدليلين
قال المقصد الرابع اقول المقصد الرابع في كون الارض في وسط الكل بان الحكماء
الارض في وسط العالم ومنطبق مركزها على مركزه واستدلوا عليه انه لو كان كان رؤية الكواكب
في جميع الجهات بقدر واحد بحيث لا يتفاوت بالصغر والكبر كان الارض في الوسط لكن المقدم
واقع فكذا التالي اما الشرطية فلانه لو لم يكن الارض في الوسط بل يكون في بعض الجوانب

اقرب الى الفلك وفي بعض الجوانب ابعد فلم ير الكوكب في جميع الجهات بقدر واحد بل
يرى في الجوانب الاقرب اكبر وفي الجانب الابعد اصغر فينعكس ما يلزم النقيض الى ما ذكرنا
واما الاستقامة فلانا نراها في جميع الجهات متساوية ولقائل ان يقول لا نسلم ان الارض
لو لم تكن في الوسط لم ير الكوكب في جميع الجوانب بقدر واحد لجواز ان يكون خارجة عن
الوسط بقدر لا يكون موجبا لتفاوت الكوكب المرئي في الحس او يكون موجبا لتفاوت لكن بقدر
يسير لا يظهر ويكون خروجها عن الوسط بمقدار غير قليل في نفسه قال المقصد اقول
المقصد الخامس في بيان اختلاف المنظر وهو عبارة عن قوس من دائرة الارتفاع ما بين
موضعي الخطين المارين بمركز الكوكب المنتهيين الى فلك البروج الخارج احدهما من مركز
العالم والآخر من منظر الابصار اعني سطح الارض وهذا انما يوجد فلك الشمس للكواكب التي بين
الارض وخصوصا للقمر ولا يوجد فيما وراء فلك الشمس اذ ليس للارض الى ما وراءه من الافلاك قدر
محسوس فان الخط الخارج من مركز العالم الى نقطة ما والخط الخارج من الباصرة وان كانا متقاطعين يحدثان
بزاوية حادة لكن لا يتفاوت موقعهما في الحس لغاية البعد ولذلك كان الظاهر والخفي من الافلاك
التي فوق فلك الشمس متساويين ومما يدل على ذلك طلوع كل جزء منها في الحس لغاية البعد
وكذلك مع غروب نظيره من البروج لا قبل ولا بعد فيطلع الحمل عند غروب الميزان مثلا واما
فلك القمر وما تحته الى فلك الشمس فللارض عنده قدر محسوس لا سيما فلك القمر ولذلك كان الخط الظاهر من
فلكه اقل من النصف والخفي منه بقدر التفاوت بين الافق المرئي والافق الحقيقي فاذا توهمنا خطا من مركز
الارض الى جرم القمر وينتهي الى دائرة الارتفاع ثم توهمنا خطا يخرج من منظر الابصار اعني سطح الارض
الى جرم القمر وينتهي الى دائرة الارتفاع يختلف موقع الخطين المذكورين من دائرة الارتفاع في الحس
فيكون الموضع الحقيقي للقمر وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج من مركز الارض غير موضعه المرئي وهو ما ينتهي
اليه الخط الخارج من موضع الابصار اعني سطح الارض لان الخطين المذكورين متقاطعان عند
مركز القمر على زاوية حادة ثم تفترقان وتتباعدان الى ان ينتهيا الى دائرة الارتفاع وكلما كانت
الزاوية اصغر كان الاختلاف اعظم وكلما كانت اكبر كان الاختلاف اقل ولا شك ان الخطين المتقاطعين
على الزاوية الحادة ما كان مبدأه فوق يقع منتهاه تحت وبالعكس ولما كان مبدأ الخط الخارج
من الباصرة وهو منظر الابصار فوق سطح الارض كان منتهاه من دائرة الارتفاع تحت فيكون اقرب
الى الافق منتهاه وهو الموضع المرئي للقمر فيكون موضعه الحقيقي فوق موضعه المرئي اعني ما ينتهي اليه
الخط الخارج من مركز العالم لان مبدأه تحت فيكون منتهاه من دائرة الارتفاع فوق فقد اذا اردت
ان تعرف الموضع المرئي للقمر والموضع الحقيقي له فاعلم ان القمر اذا كان على سمت الرأس لا يقع له
اختلاف المنظر اصلا لان الخطين الخارجين احدهما من مركز العالم والثاني من موضع الابصار يصيران

خطا واحدا فاذا زال عن سمت الرأس نزولا عن موضعه الحقيقي صار بعيدا عنه بقدر ما يزداد ازديادا الى ذلك الذي عليه
صار موضعه المرئي ادون تحت اذا رأيناه كوكبا في موضعه المرئي ناقصا عن مقدار بعده عن الموضع الحقيقي
بقدر ما يزال عنه فيكون موضعا الحقيقي فظهر ان القمر كلما كان اقرب الى الافق كان الاختلاف اعظم عند طلوعه
او غروبه ولا يظهر الشيء من الكواكب الباقية اختلاف منظر اما الكواكب التي فوق فلك الشمس فلما ذكرنا من
ان الارض ليس لها قدر محسوس بالنسبة الى افلاكها واما السفليان اعني عطارد والزهرة فلتعذر الوقوف على مواضعهما
الحقيقية في الطول والعرض واما الشمس فربما يستخرج لها بحساب اختلاف قليل لا يزيد على ثلاث دقائق
وهو لا يظهر في الحس بل في صورة اختلاف القمر قال المقصد السادس اقول المقصد السادس في بيان
مذاهب الحكماء في سكون الارض وحركتها ذهب جمهور الناس الى انها ساكنة وذهب بعض الحكماء الى
انها متحركة بالاستقامة ثم اختلفوا فمنهم من جعلها صاعدة ومنهم من جعلها نازلة الى سفل فلا تزال تصعد
في خلاء غير متناه وتحدث الهواء كما في الكرة او نزولها لما في طبعها من الاعتماد الهابط والذي بطلانها ان
الاعتماد يثبت به ستقطع الحركة الصاعدة والهابطة بالضرورة لا سيما عند من يبطل الخلاء ويدل على بطلان الاول
انها لو كانت صاعدة لما احتاجت المدرة المرمية الى فوق الى العود لان الارض تسبق اليها ولكان
يجب ان يرى عظم الكواكب كل يوم في حسنا لانا كل يوم اقرب الى الفلك ولكان يجب ان تكون المرئية
لنا من الفلك كل يوم انقص في حسنا واللوازم باطلة ويدل على بطلان الثاني عكس ذلك اي لو كانت
نازلة لما وصلت المدرة المرمية الى فوق اليها لان حركة الاسفل اسرع والسريع لا يدركه الابطأ ولكان يجب
ان يرى الكوكب كل يوم اصغر لانا كل يوم ابعد من الفلك ولكان يجب ان تكون المحسوس من الفلك كل
يوم ازيد واللوازم باطلة وذهب بعضهم الى انها متحركة بالاستدارة من المغرب الى المشرق في اليوم
بليلته دورة واحدة وليس الفلك متحركا من المشرق الى المغرب بهذه الحركة اليومية بل الاحتجاج الى ابطال
الفلك التاسع وانما يتخيل تحرك الفلك بهذه الحركة من اشتداد الحركة اليومية اليها كما رأى تبدل وضعه من
الفلك لا من اجزاء الارض فظن ان الارض ساكنة والفلك متحرك وهذا الغلط لا في الارض وهذا
من اغاليط الحس كما ان جالس السفينة المتحركة انما يتخيل السفينة ساكنة لعدم تبدل وضع اجزائها منه مع انها
متحركة والشطين متحركين الى الجانب المضاد للجانب الذي تتحرك اليه السفينة لتبدل اوضاعهما منه
مع انهما ساكنان وكما ان الناظر الى جهة ما يتخيل القمر سائرا اليها وان نظر الى القمر يتخيل القمر سائرا الى الغيم
حين سير الغيم اليه وغيرها من اغاليط الحس التي ذكرناها في مقدمة الكتاب واستدل على بطلان
كون الارض متحركة بالحركة اليومية بوجوه ضعيفة الاول ان الارض لو كانت متحركة بالحركة اليومية لكان ينبغي
ان السهم اذا رمي الى جهة حركة الارض ان لا يسبق موضعه الذي رمي منه بل كان ينبغي ان تسبقه الارض
بمقدار كثير وذلك لان المحققين من اصحاب الرصد ذكروا ان دور الارض اربعة وعشرون الف ميل
وكل ثلاثة اميال فرسخ وكل فرسخ اثنا عشر الف ذراع فمقدار ما تسير لو كانت متحركة بالحركة اليومية في كل ساعة

الف ميل ولا شك ان مسافة حركة السهم السريع في ساعة سل عن الف ميل بكثير واذا رمي السهم الى
المغرب على خلاف جهة حركتها وتحرك السهم ساعة مثلا كان ينبغي ان يقطع مسافة اكثر من الف
ميل لجز مسوا الحركة الخارجة للسهم والازمان ما بطلان لان السهم يسبق بوصفه من الارض في الجانبين
بمسافة بعينه الثاني لو كانت الارض متحركة بالحركة اليومية من المغرب الى المشرق لزم ان لا يرجع
الحجر المرمي الى فوق بخط مستقيم الى موضعه الاول لزوال ذلك الموضع بالحركة السريعة نحو المشرق
بل وجب ان يقع في الجانب الغربي من ذلك الموضع بقدر حركة ذلك الموضع وليس كذلك
بل يقع على مكانه الاول والوجهان ضعيفان لان ما ذكروه انما يلزم لو لم يساوق الهواء الارض مع
كل ما يتصل به كما يساوق الاثير الفلك لكن يجوز ان يشايعها بما معه فلا يلزم ما ذكروه لانه اذا رمي السهم
الى جهة الوفاق حصل حركتان الى جهة الوفاق احديهما بالعرض بحمل الهواء المتحرك بحركة الارض له
والثانية ما له بالذات منفصل حركته على حركة الارض واذا رمي الى جهة الخلاف حصل له حركة بالعرض
الى جهة الوفاق مساوية لحركة الارض وحركة بالذات الى جهة الخلاف فلا يبعد السهم من موضع الرمي الا
بقدر زمان حركة الارض والهواء المشايع واذا رمي حجر الى فوق يكون له حركة الى المشرق مساوية لحركة الارض
وحركة صاعدة يرجع على سمتها فلا ذلك يقع على موضعه الاول الثالث وهو عمدتهم ان الارض ذات
مبدأ ميل مستقيم لانا اذا حركنا اجزاءها تحركت على الاستقامة وكل متحرك على الاستقامة فيه مبدأ ميل
مستقيم فيمتنع ان يتحرك على الاستدارة بالطبع والا لكان فيها مبدأ ميل مستدير ايضا فيلزم اجتماع
المتنافيين وهذا الوجه ايضا ضعيف لانا لا نم انها ذات مبدأ ميل مستقيم وما ذكرتم في بيانه مبني
على ان ما لا ميل فيه لا يتحرك قسرا والا لزم ان يكون الحركة مع العائق كهي لا معه وقد عرفت بطلان
الملازمة في بحث الخلاء سلمنا ذلك لكن لا نم ان الميلين متنافيان كما بينا من اجتماعهما في النخلة
والدوحة قال المقصد السابع اقول المقصد السابع في بيان مواضع خط الاستواء والمواضع
التي لها عرض اعلم انا اذا توهمنا سطح دايرة معدل النهار قاطعا للعالم يحدث على بسيط الارض
دايرة عظيمة على موازاة معدل النهار ويقسم الارض بقسمين متساويين يقال لها خط الاستواء لمعدل
النهار لمسامتة روس اهلها ابدا لم ان افقه ويسمى افق الفلك المستقيم يقطع في خط الاستواء المعدل
وجميع المدارات اليومية بنصفين متساويين على زوايا قائمة ويكون القطبان ظاهرين للمدارات كالتي تحت
الارض ويكون الليل والنهار في مواضع خط الاستواء ابدا متساويين كل منهما اثني عشر ساعة ويكون
نهار كل كوكب منها كليلة لان الشمس وساير الكواكب تتحرك بحركة الكل في سطح دايرة من تلك الدواير المتوازية
عن جنبي المعدل النهار واذا كان القوس العليا وهي التي فوق الارض مثل القوس السفلى وهي التي
يكون تحت الارض يكون زمان كونها فوق الارض مثل زمان كونها تحت الارض واما في غير ذلك الموضع
من المواضع التي لا ينقلب بها ارتفاع فيقطع افقه دايرة معدل النهار على نقطتين متساويين لكن لا

لكن لا على زوايا قائمة فعند كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون نقطة الاعتدال الربيعي والخريفي يتساوى
الليل والنهار واما اذا بلغت في ابعادها فلا يكون كذلك ويقطع ساير الدواير الموازية لها اعني المدارات
اليومية بقوسين مختلفين القوس العليا من كل دائرة من تلك الدواير اعظم من القوس السفلى في ناحية يكون
قطبها ظاهرا ابدا وعلى عكس من ذلك في ناحية يكون قطبها غير ظاهر فالشمس حين كانت في البروج الشمالية
كان زمان النهار في البلاد الواقعة في ناحية الشمال اطول من زمان الليل فيها لان مكثها فوق الارض اعظم
من مكثها تحت الارض ومتى كانت في البروج الجنوبية كان زمان النهار في تلك البلاد اقصر من زمان الليل
فيها وعلى عكس ما قلنا في البلاد الواقعة في ناحية الجنوب قال في خط الاستواء اقول من خواص
مواضع خط الاستواء ان يكون دور الفلك هناك بالحركة اليومية دولابية فيما يخرج عصابة الدولاب
وهي دولاب من سطح الماء على زوايا قائمة تطلع الكواكب في تلك المواضع على زوايا قائمة وان تسامت الشمس
روس اهل تلك المواضع في السنة مرتين مرة عند الاعتدال الربيعي ومرة عند الاعتدال الخريفي فلهم في كل سنة صيفان لان
الصيف عبارة عن غاية قرب الشمس من الراس وهي التي تقرب من روسهم في السنة مرتين ويكون غاية
بعد الشمس عن روسهم عند كونها على الانقلابين اعني الانقلاب الصيفي والانقلاب الشتوي فلهم في كل
سنة شتاءان لان الشتاء عبارة عن غاية بعد الشمس عن روسهم وهي تبعد عن روسهم في السنة مرتين
ولهم ايضا في كل سنة ربيعان وخريفان لان بين كل شتاء وصيف ربيعا وبين كل صيف وشتاء
خريفا فيكون لهم في كل سنة ثمانية فصول كل فصل شهر ونصف شهر والمواضع التي لها عرض على اربعة اقسام
منها المواضع التي عرضها اقل من الميل الكلي وهي واقعة بين خط الاستواء ومدار الانقلابين ومن خواصها
ان تسامت الشمس راس اهلها ايضا مرتين في السنة مرة بسيرها نحو نقطة الانقلاب الصيفي ومرة عند عودها
من تلك النقطة الى نقطة الاعتدال الخريفي والمسامتتان انما يكونان اذا بلغت الشمس بحركتها الخاصة
الى النقطتين من منطقة البروج متساويتين لبعدهما على الاستقامة يحصل داير من خط الاستواء ومدار
الانقلابين ويكون ميلها مساويا لعرض البلاد ويقوم المنطقة على الافق على قوايم لان منطقة البروج
مارة بقطبي الافق وبمسامتة الراس والقدم فيلزم ان يمر الافق ايضا بقطبيها فيتقاطعان على زوايا قوايم
وح لا يكون للمقاييس في انتصاف النهار ظل فاذا سامتت الروس ومالت نحو الشمال وقعت اظلال
المقاييس نحو الجنوب واذا سامتتها ومالت نحو الجنوب عن سمت الراس بعد عودها وقعت الاظلال
في ناحية الشمال ولا يكون فصول السنة في كل المواضع متساوية وان زادت على الاربعة لحصول العرض
للبلد ولا متشابهة كما في خط الاستواء لانها ان كانت مايلة الى الشمال كان الشتاء الذي يكون الشمس في
اول السرطان احر من الشتاء الذي كانت في اول الجدي وبالعكس من ذلك ان كانت مايلة الى الجنوب
ومنها المواضع التي عرضها مساو للميل الكلي وهي واقعة تحت الانقلابين ومن خواصها ان الشمس لم
تسامت روس اهلها في السنة مرة واحدة وذلك عند انتهائها الى نقطة احد الانقلابين وح لا يكون

تلف سمت الاظلال عند انصاف النهار ويكون منطقة فلك البروج مماسا للافق في هذه المواضع
يكون ظل الاعتدالين مساويا لظل الاعتداليين في خط الاستواء والمواضع التي عرضها ازيد على الميل
الكلي لا تسامت الشمس رؤس اهاليها بل تقرب منها مرة وتبعد اخرى ومنها المواضع التي جاوزت
عنها والمدار الصيفي فيها وهو راس السرطان ابدي الظهور وهي المواضع التي يكون ارتفاع القطب
الشمالي بها مثل تمام الميل الاعظم اعني ارتفاعه سبعين جزا ومن خواصها ان الشمس اذا انتهت حركتها
الى مسامتة راس السرطان وهي نقطة الانقلاب الصيفي كانت الدورة الكاملة فوق الارض ولا تغرب
وعند ذلك يكون النهار اربعة وعشرين ساعة وهو اطول نهار تلك المساكن ثم تظهر لها طلوع وغروب
حتى اذا ارتفعت الى مسامتة راس الجدي وعند ذلك يكون تحت الارض في دورة كاملة ولا يكون
لها طلوع في هذه الدورة لان الدائرة ابدية الخفاء في تلك المساكن بمدار راس الجدي فيكون الليل
اربعة وعشرين ساعة ومنها المواضع التي المدار الصيفي فيها ابدي الخفاء والمدار الشتوي ابدي الظهور
ومن خواصها عكس ما ذكرنا في المواضع التي المدار الصيفي فيها ابدي الظهور فاذا انتهت الشمس الى اول
الجدي لا تغرب دورة كاملة ويكون النهار اربعة وعشرين ساعة واذا انتهت الى اول السرطان لا
تطلع دورة كاملة ويكون الليل اربعة وعشرين ساعة ومنها المواضع التي يمر قطب فلك البروج بسمت الراس الليل
اليها فاذا كان على سمت الراس منطبق فلك البروج على دائرة الافق وذلك عند انتهاء راس السرطان
الى نقطة الشمال لان قطب فلك البروج الشمالي عند ذلك منطبق على قطب الافق اعني سمت الراس واذا
مال قطب فلك البروج الى الانحطاط نحو المغرب ارتفع من منطقة البروج عن الافق نصفها الشرقي
رافعة لانه اذا تباينت عظيمتان تقاطعتا على نقطتين متقابلتين وهما نقطتا الشمال والجنوب فيكون من
اول الجدي الى اخر الجوزاء طالعا عن الافق الشرقي ومن اول السرطان الى اخر القوس منحطا
تحت الارض نحو المغرب ومنها المواضع التي يجاوز عرضها تمام الميل الكلي الى قطب العالم ولا يبلغ ربع
الدور ومن خواصها ان اعظم المدارات ابدية الظهور فيها يقطع منطقة البروج على نقطتين شيئا وهي ميلها
في جهة القطب لكن متقابلتين للنقطتين الاوليين وتنقسم منطقة البروج الى اربع قسي احدها ابدي الظهور وهي
التي يتوسطها المنقلب الذي في جهة القطب الظاهر والثانية ابدية الخفاء وهي التي يتوسطها المنقلب الاخر
وطرفا القوس الاولى مماسان الافق ومعا وطرفا القوس الثانية مماسانه لا طالعان واما القوسان
الباقيتان فيتوسط كل منهما احدى نقطتي الاعتدالين فالتي يتوسطها نقطة الاعتدال الربيعي يطلع منكوسة
وتغرب مستقيمة ان كان القطب الظاهر شماليا اي يطلع اواخر البروج قبل اوائلها وتغرب اوائلها قبل
اواخرها والتي يتوسطها نقطة الاعتدال الخريفي يكون بالضد من ذلك ولنفرض موضعا يكون الجزء الابدي
الظهور فيه من نصف الجوزاء الى نصف السرطان والجزء الابدي الخفاء من نصف القوس الى نصف
الجدي ففي هذه المواضع اذا كان راس السرطان على دائرة نصف النهار في ناحية الشمال لكان راس

الجدي تحت الارض في ناحية الجنوب وقطب فلك البروج على دائرة نصف النهار مائلا الى الجنوب
ويكون اول الحمل الى اخر السنبلة مرتفعا من الافق مائلا الى الشمال واول الميزان الى اخر الحوت
منخفضا عن الافق في ناحية الجنوب واذا مال قطب فلك البروج الى ناحية المغرب ارتفع اخر
الحوت قبل اوله عن الافق لكونه متصلا باول الحمل وهو طالعة فوق الارض ثم يرتفع الى ان الدولاب
اوله وكل جزء يطلع على الافق يغرب نظيره فاذا طلع اخر الحوت غرب اخر السنبلة واذا طلع اخر الدلو
غرب اخر السنبلة واذا كان راس السرطان على دائرة نصف النهار مائلا الى الجنوب كان من اول
الميزان الى الحمل مائلا الى الشمال تحت الارض والنصف الاخر اعني من اخر السنبلة الى اول الحمل طالعا
فوق الارض اعني على خلاف التوالي وقطب فلك البروج على نصف النهار الشمالي فاذا تحرك القطب الى المغرب ارتفع
اول الميزان قبل اخره فظهر ان كل جزء يطلع فيكون غروبه مستويا لكن نظيره يغرب منكوسا وفي هذه المواضع
المائلة عن خط الاستواء يكون الحركة اليومية مائلة اذ تقطع المدارات قطعها بقطعتين التي الظاهرة للارض
الشمالية اعظم من الذي تحت الارض والجنوبية بالعكس من ذلك ومنها المواضع التي يكون قطب العالم فيها
على سمت الراس ومعدل النهار منطبق على دائرة الافق اذ القطب الشمالي فيها منطبق على القطب على سمت
الراس وهو قطب الافق والقطب الجنوبي تحت القدم فينصف محور العالم فيها على الافق فيدور الفلك
حوله حركة رحوية ويكون النصف من منطقة البروج وهو ما فيه البروج الشمالية ابدا فوق الافق والنصف
الاخر وهو ما فيه البروج الجنوبية ابدا تحت الارض فيكون السنة هناك يوما وليلة ستة اشهر يزداد ارتفاعها
الى ان يبلغ غاية الميل ثم تنحط ثلثة اشهر من المنقلبين حتى يدور وهو يدور في اربع وعشرين ساعة مع ارتفاع
نقطة معينة من الافق الى ان يعود وستة اشهر ليكون ليلا وذلك اذا كانت الشمس في البروج الجنوبية
اعني من اول الميزان الى اول الحمل **قال** المقصد الثامن **اقول** المقصد الثامن في بيان سبب الصبح و
الشفق والحمرة في اخر الصبح واول الشفق اما بيان سبب الصبح وهو عبارة عن ضوء الشمس اذا كانت
تحت الارض ما دام في الجانب الشرقي للهواء لما كان ضوء النهار من ضوء الشمس لان الهواء يقبل الضوء
لا سيما اذا اختلط به اجزاء بخارية فاذا كانت تحت الارض يقع ظلها فوق الارض على شكل مخروط
ويكون الهواء المستضيء بضياء الشمس محيطا بجوانب المخروط ويستضيء حوالي الظل بذلك الهواء المضيء
لكن ضوء الهواء ضعيف اذ هو ضوء مستفاد وكلما ازداد بعدا ازداد ضعفا فمن يكون في وسط المخروط
لا يدرك الضوء المحيط بحواشي المخروط فاذا قربت الشمس من الافق الشرقي مال مخروط ظل الارض عن
سمت الراس نحو المغرب وقرب الاجزاء المستضيئة من حواشي الظل ضياء الهواء من البصر فيه
ترى للقرب فيدركه البصر وهو الصبح يبدو وانه عامود واستدقا مستطيلا كالعمود وهو الصبح
الكاذب ويستطيل في السماء ويسطع عن الافق لان الخط الخارج من الباصرة منتهيا الى ضلع
المخروط من الجانب الشرقي وهو بعيد عن الافق اقصر منه منتهيا الى ضلع المخروط المذكور وهو يرى

من الافق لان ضلعي المخروط كلما تباعدان عن الافق يتقاربان فيكون الخط الواصل بين الباصرة
والضلع القريب بالافق طويلا فيبعد ضوء الهواء المحيط بالضلع عن الباصرة فلا يراه والخط الواصل
بين الباصرة والضلع البعيد عن الافق يصير اقصر فيصير ضوء الهواء المحيط بالضلع عن الباصرة فيراه
ويستفاد زيادة بكون صبح لهذا ثم يبدو منه ما يناسب ضوءا ياخذ طولا وعرضا ينبسط في عرض الافق
كنصف دايرة وهو الصبح الصادق يملا افق المشرق ضياء ونهارا ولا يزال يزداد ذلك
الضوء الى ان يحمر الافق ثم تطلع الشمس واما بيان سبب الشفق وهو عبارة عن ضوء الشمس
اذا كانت تحت الارض ما دام في الجانب الغربي لعله اذا حال في الشفق كما يحال في الصبح
لكن على العكس لان الشمس متى قاربت الطلوع يظهر في ناحية الشرق البياض المستطيل
ثم البياض المستطير ثم الحمرة ومتى غربت احمر الافق في ناحية المغرب ويكون الهواء مضيئا مثل
ما كان قبل طلوع الصادق ثم يزداد ضعفه شيئا فشيئا الى ان يغيب الحمرة ثم يتبع البياض
المستطيل لكن قليلا لانه وقت النوم والدعة ويدرك عند الصباح الاصطبار الناس اياه
لسهر او في معاشهم واما بيان سبب الحمرة في اول الشفق واخر الصبح ان الضوء اذا خالط
السواد وان كان ما السواد غالبا حدثت الحمرة كما في الغمامة التي تشرق عليها الشمس وفي الدخان
الاسود خالط النار وان استولت عليه حدثت القتمة وان كان الضوء غالبا حدثت الصفرة كما
ترى في اخر النهار في الشمس عند قربها من الافق قبل الطلوع وبعيد الغروب يختلط ضوءها الضعيف لكونها
تحت الارض بالهواء المختلط بالاجزاء البخارية البكاثفة المظلمة فيغلب السواد على ضوءها فلذلك يحدث
الحمرة في الافق واخر الصبح لا في التي في جميع الاطراف على السواء فلو كان السبب ما ذكر
ينبغي ان يحدث الحمرة في وسط السماء ايضا قبيل الطلوع وبعيد الغروب اذ القتمة الى الافق
اكثر منها من موضع الانتصار الى سمت الراس حتى قال ارباب المساحة ان الاول يقدر ربع الارض و
الثاني ستة عشر فرسخا يقدر على كثرة البخار ولهذا يرى الكوكب في الافق اكبر كما في العنبة التي تكون
الماء فيكون السواد غالبا لكثرته على الضوء في الافق فيحدث الحمرة فيه دون وسطها وبيان ذلك ان الخط
الواصل من بين قدمنا الى سمت الراس ومتى كان كذلك كان ما يقع على الخط في البخار اكثر ومتى كان يقع على في
البخار اكثر تكون الاجزاء البخارية السوادية في الافق اكثر اما المقدمتان الاخيرتان فظاهرتان واما المقدمة
الاولى فلانا نخرج خطا من مركز الارض الى الافق واخر منه الى سمت الراس ونتمها متساويان لخروجهما
من المركز الى المحيط واخر من القدم الى الافق متقاطعا للخط الخارج من المركز الى سمت الراس فيحدث مثلث
احد اضلاعه الخط الخارج من المركز الى الافق والثاني الخارج من المركز الى القدم ومن القدم الى الافق فكل
شيء ضلعاه اكثر من الضلع الاخر فيكون ضلعا هذا المثلث وهما الخط الخارج من المركز الى سمت الراس
والخط الخارج من المركز الى القدم مشتركا بين الخارج من المركز بسمت الراس بين الضلعين الذين هما اكثر من المركز

الى الافق فان السطح المشترك بين الخط الخارج من القدم الى سمت الراس والخارج من القدم الى
الافق فيكون سواكر لان المقدارين اللذين ينفصل احدهما على الاخر اذا اسقط منهما مقدار واحد يكون الباقي
من الاكثر اكثر من الباقي من الاصغر وهو المطلوب ومنه صورته
المقصد التاسع هذا المقصد
في بيان ارتفاع القدر المعمور من الارض ومن الماء قال الحكماء
الموضع الطبيعي للارض هو الوسط لانها بطبعها راسبة
تحت الماء فكان يجب ان يكون الارض محيطا بالارض
من جميع الجوانب الا انه قد حصل في بعض جوانب الارض
تلال وجبال وفي بعض الجوانب الاخر وهاد واغوار
لاسباب خارجة ومعدات فلا حقه لها بذاته لا
يستقر في الماء الاتصالات الفلكية فيسيل بالطبع
من المواضع المشرفة العالية الى المواضع الغائرة
والكسف المواضع المشرفة من الارض بمنزلة جزيرة
بارزة من وسط البحر ويمكن ان يكون الكواكب تحت المساميات
التي تبدل عند حركاتها اتصالاتها مثير الى احداث الماء في جهة او تغلبها اليها او ابطال الماء من جهة
او نقلها عنها وحصولها للثوابت والاوجات والحضيضات المتغيرة عن امكنتها والسبب الغائي
في ذلك هو ان يكون للحيوانات الارضية لا يعيش الا باستنشاق الهواء فكان والمؤثر في ذلك
عندنا هو الفاعل المختار وهو الله سبحانه وتعالى ولم يعين المؤثر فيه على قول الحكماء ان قولهم الغاية فيه عناية
الهية ورحمة على الحيوان المحتاج الى التنفس والاستنشاق والسائر اذا كان لا يمكن تكونها وتقاوتها
الا بذلك رجوع منهم الى الفاعل المختار اللهم الا ان يحمل قولهم هذا على التجوز كما بيانه في بحث التعدد ايضا
الارض بسيط فاختصاص جزء فيه بالاستعداد للانكشاف دون جزء اخر بالمعدات الملاحقة بسبب
الاتصالات الفلكية وما فيه الكواكب يفضي الى الترجيح بلا مرجح اذا كان يمكن ان يكون حركة الفلك الاعلى
على وضع اخر حتى يحصل الاستعداد في جزء اخر دون هذا الجزء اللهم الا ان يقولوا التخصيص بسبب الفاعل
المختار فلو مالوا اليه اولا لسقط عنهم كثير من المونات ولخلطوا في زمرة المفلحين قال
اكثر الحكماء بسبب تكون الجبال امور منها ان الحركة الشديدة والسنفاع تحرك الرطوبات
الى بعض المواضع فينبض ما ورائه وينكشف بما اختلط معه من الاجزاء الارضية العالية جدا ارضيا بالحرارة
على ما يحققه التجربة وما نرى في كثير من الحرا من من الموضع فيصير موضعا مرتفعا من الارض ثم يتواتر السيول
الحاصلة من الامطار والرياح العاصفة بحصر الاجزاء الرخوة ويحرق ويبقى الاجزاء الصلبة فيحصل الجبل
الشامخ المنحرف عن السهول والاحاد ومنها ان الزلزلة تشق الارض المعمورة في الماء فيسيل الماء الى

الشقوق وشق التلال ومما يوجد منه في الارض في كثير من الجبال والآجام واذا كسرنا اجزاء
والحيوانات المائية كعظام الحيتان والاصداف ومنها ان الزجاج يسبك ترابا على وجه الارض
بعد انكشاف بعض منها ومنها ان العمارات تراكمت على وجه الارض بعد الانكشاف من الماء
فيحرث ويحفر منه اجزاء متماثلة ومما يوجد من هذا الوجه انه يوجد امتعة البيوت والات الذهب
والفضة في بعض الجبال كما في جبال شهرزور فالمتكلمون اجزاء الارض متجاورة متلاصقة
فاختصاص بعضها بالصلابة والحجر والبعض الآخر بالرخاوة والانجفار مع استواء نسبتها الى الفلكيات
يستدعي سببا من خارج للترجيح بلا مرجح والفاعل المختار يفعل به اولا نعم لا استبعاد عند من
يقول باستناد الحوادث الى الله تعالى بلا واسطة ان يقال ان الاختصاص مستند الى موجب
صادر من الله تعالى يختلف الآثار لاختلاف استعداد القوابل واما من يقول الحوادث مستندة اليه ابتداء
فلا يمكن هذا القول قال المقصد الحادي عشر اقول هذا المقصد في بيان قابلية الاربعة للكون
والفساد اي خلع صورة نوعية حاصلة قال الحكماء هيولى العناصر مشتركة بينها قابلة لجميع صورها
النوعية نظرا الى ذاتها واختصاصها ببعض الصور والكيفيات المعينة انما هو للمعدات الخارجية فاذا
انعدمت المعدات وتبدلت تبدلت الصور بعضها الى بعض واقسام منحصرة في اثني عشر قسما لان كل
واحد من الاربعة يحصل له ثلاثة اقسام الانقلاب اي الكون والفساد وضرب ثلثة في اربعة اثني عشر
اذا عرفت هذا فاعلم ان لكل واحد من العناصر كيفيتين احديهما فاعلة من الحرارة والبرودة والاخرى
منفعلة من الرطوبة واليبوسة فما يشاركه فيها عنصر آخر في احدى الكيفيتين ويضاده في الكيفية الاخرى
ينقلب اليه بلا واسطة وذلك ستة انقلابات الاول انقلاب الارض ماء ولاشتراكهما في كيفية
البرودة كما ان جوهرين واصحاب الكيميا المحللين للاجسام الصلبة مياها جارية يشربونها ويجعلونها
مياها سيالة الثاني عكسه اي انقلاب الماء ارضا لما ذكرنا كما يشاهد في عين يسمونها وغيره
ان مياهها ينقلب حجرا صلدا ومن العيون ما يتحجر واذا انقاطر ماءه يتحجر وان اخذ منه الوضوء
الى الارض لم يتحجر لخاصية في تلك الارض فيها قوة معدنية شديدة التاثير في التحجير الثالث
انقلاب الماء هواء لاشتراكهما في كيفية الرطوبة كما يشاهد في الماء المسخن ايضا سواء الشتاء الانحلال
الرابع عكسه اي انقلاب الهواء ماء كما في القطرات المجتمعة على سطح الكوز الموضوع في الجمد او
الماء البارد وعلى سطح الطاس المكبوب عليها اذ ليس ذلك بالترشح والا لما وجدت الا في الموضوع
الملاقي للماء وليس كذلك بل يوجد في الموضوع الغير الملاقي له ولكان الماء الحار اولى به لانه الطف وقلنا
بانتقال لانه لا تصعد بالطبع لانه لو كان كذلك لكان باطن الطاس اولى به من ظاهره الخامس والسادس
انقلاب الهواء نارا او عكسه لاشتراكهما في الحرارة كما يشاهد في كير الحدادين من صيرورة هواءه نارا
ثم انطفائها وصيرورتها هواء والسابع والثامن انقلاب الارض نارا وعكسه بواسطة الانقلابات الى المشاركة

الى ليس صورة نوعية حاصلة

للنار
في الحرارة والماء في الرطوبة فلو ادعى هذه الانقلابات يدل على ان هيولى العناصر مشتركة والا لكان
انقلاب بعضها الى البعض قلبا للاعيان والحقائق وذلك باطل ثم استعداد ما لبعض الصور
دون بعض بسبب ما عرض لها من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك فما كان في غاية القرب
اليه كان اسخن والطف كالنار وما كان في غاية البعد عنه كان ابرد واكثف كالارض والوارد
على هذا انا نجد باللمس البرد في الماء اكثر مما في الارض واجابوا عنه بان ذلك لاجل ان الماء للطافته
يسطع على العضو ويصل الى كل موضع منه ويلتصق به بخلاف البرودة فانه لكثافته لا يصل الى جميع
العضو بل الى البعض فقط ولا يلتصق به بل يتباعد عنه البعض الاعتراض عليه ان جميع ذلك مبني على كون
الجسم مركبا من الهيولى والصورة وهو ممنوع سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ما سموه بالكون
والفساد اعدام الفاعل المختار جسما بالكلية وايجاده جسما آخر بدله وقد تقدم ذلك مرارا قال المقصد الثاني عشر
اقول زعم الحكماء ان العناصر الاربعة اركان لجميع المركبات وهي باسرها متحصلة من هذه الاربعة
واثبتوا ذلك في الماء والارض بطريقتين احدهما التحليل والآخر التركيب اما التحليل فلانا اذا اخذنا
جسما مركبا وقطرناه في القرع والانبيق انفصل عنه اجزاء ارضية ومائية ويحلل اليهما وذكر في اثبات الجزء
الارضي والمائي كانا موجودين فيه ومنهما الحرارة التي من شانها تفريق المختلفات واما ان الجزء الهوائي
موجود فيه فلانه لابد فيه من اجزاء هوائية تملأ الاجزاء والا لكان في غاية الانزعاج والرصانة ولكان بالتحلل
بعد التفريق حجمه كالذي عند التركيب واللازم باطل فكذا الملزوم واما ان الجزء الناري موجود فيه فلان الاجزاء
اللاتي المذكورة مختلفة الطبائع يطلب كل حيزه وذلك موجب للتفرق فلابد من تركيبها من جامع يسبب
طبخ ونضج لوجب حصول مزاج يستتبع صورة نوعية يمنع من التفرق والانفصال وذلك الجامع هو الحرارة
الفاعلية القائمة بالنار وفيه نظر من وجوه الاول ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتماثلات
لا جمع المختلفات التي هي الماء والارض والهواء فلا يصح ما ذكروه نعم اذا اشتدت الحرارة وافنت
الرطوبات بقيت المختلفات مجتمعة لليبوسة الموجبة لعسر الانفعال الثاني ان الحرارة القائمة بالجزء الناري
انما تؤثر في الجزء الارضي والمائي اذا حصل التفاعل والاجتماع بينهما ودوام ربطها فيحصل التاثير والتاثر فلابد
لها من جامع آخر غير الحرارة النارية حتى يتم النار طبخه ونضجه ويحدث الصورة النوعية المانعة من التفرق
فلم لا يجوز ان يكون ذلك السبب الجامع هو المانع من التفرق لا الصورة النوعية الحادثة من طبخ النار
ونضجها لباقي الاجزاء فلا يحتاج الى الجزء الناري الثالث ان اختلاط الرطب باليابس يفيد الاستمساك
عندهم فلا يحتاج الى الجامع آخر الرابع ان الهواء حار فلم لا يجوز ان يكون هو الطابخ والمنضج فلا يثبت
كون النار جزءا من المركبات ثم ان كون تحليل الاجسام بواسطة الهواء المتداخل فيها غير معلوم
لم لا يجوز ان يكون تحللها من قبيل الانفشاش كما في القطن وتحليل المركب الى الجزء الارضي و
المائي لا يفيد الجزم بانه مركب منهما لجواز حدوثهما عند التحليل واما التركيب فلانا نشاهد حدوث

النبات من اجتماع والتراب ولابد فيه من هواء يتخلله وحرارة طابخة ليلا يبقى لاما اذا القينا البذر
في الماء والتراب بحيث لا يصل اليه الهواء وضوء الشمس اولا يكونا ن على ما ينبغي يفسد البذر ولا ينبت
وذلك يدل على ان النبات تركب من العناصر الاربع ولما كان تكون الانسان من الدم والدم يتكون
من الغذاء والغذاء اما حيوان او نبات والحيوان ايضا يتكون ويزداد حجمه بتناول النبات كما
في بعض الحيوانات او بحيوان آخر ماله كذلك كما في الخوارج فالكل انما حصولها من العناصر الاربع وفيه
ايضا نظر لان الحرارة الطابخة لم يلزم ان يكون نارية وايضا حدوث بعض النباتات والحيوانات من العناصر
بالدوران لا يدل على ان جميع المركبات من المواليد الثلاثة كذلك كيف والدوران لا يفيد العلية فلعل
ذلك باجراء عادة الله تع على ذلك قال المقصد الثالث عشر اقول المقصد الثالث عشر وهو آخر المقاصد
من القسم الثالث في العناصر في بيان طبقات العناصر الاربعة اعلم انه يوجد على بسائطها لانه يحدث من
انوار الكواكب حرارة يرتفع بسببها اجزاء مائية وادخنة ارضية فيختلط العناصر ثم ان [illegible]
ضربا فالاول بها الاجزاء العالية من النار لان الابخرة والادخنة لتعلقها لا تصلان اليها ويتعذر وصولهما
فالنار تقوى على احالتهما نارا او الاجزاء القريبة من المركز من الارض لانه يبعد وصول ما يترتب اليها اذا
عرفت هذا فاعلم انه ينبغي ان يكون لها سبع طبقات الاولى الطبقة النارية الصرفة وهي على
الطبقات لتحدد بها مماس مقعر فلك القمر الثانية الطبقة النارية المخلوطة بالهوائية والدخانية
والدخان ما يصعد من اليابس من حيث هو يابس وهو لخفته اكثر صعودا من البخار وهذه الطبقة من
الارضية والهوائية والنارية يشتعل فيها الشهب وذوات الاذناب والذوابات الثالثة الطبقة
الزمهريرية وهو الهواء الصرف الذي يبرد بمجاورة الماء والارض وتباعد عن الارض بحيث لا يصل اليه
تأثير شعاع الارض الحاصل بسبب انوار الكواكب الرابعة الطبقة البخارية وهي الهوائية المختلطة بالاجزاء
البخارية المتصاعدة والبخار ما يصعد من الرطب من حيث هو رطب مختلطا بالهواء وهذه الطبقة
منها ما هو قريب من الارض والعكس اليها تسخن النور من سطوح الشعاع ومنه ما كان ابعد
فيبقى على البرودة المكتسبة من مجاورة الارض والماء الخامسة الطبقة [illegible] فقد [illegible] الارض
الى ان صارت ذات بروز [illegible] والكثر ما تخلت من الارض من الماء وهي طبقة ارضية بعضها انكشف
عن الماء للشعاع المجفف للرطوبات [illegible] والحمل عنه ارضية وهوائية
وبعضها قد ساح عليه البحر واستولى عليه الرطوبة ولما كان الماء لم يكن كرة تامة لعدم احاطته بجميع الارض
وليس طبقة تامة ولم يوجد فيه الصافي لمخالطة الارض ولهذا صارت مياه الابحار مرة او مالحة
بمخالطة اجزاء ارضية محترقة بالاشعة الحارة بما تامة فلم يذكره طبقة بالاستقلال السادسة الطبقة
الطينية وهي ارضية ممتزجة بمائية السابعة الطبقة الصرفة القريبة من المركز فظهر ان للنار طبقة واحدة وللهواء
ثلثا وللارض ثلثا والمجموع سبع قال القسم الرابع في المركبات اقول لما فرغ من بيان الاجسام

البسيطة من الافلاك والكواكب والعناصر شرع في بيان الاجسام المركبة وهي تنقسم الى المزاج والى
ما ليس بمزاج له والقسم الرابع مشتمل على بيان المركبات لها مزاج وهي اكثر الاجسام المركبة وتنقسم الى
ما له نفس حيوانية او نباتية واما ما ليس له كالمعدنيات وهي المواليد الثلاثة فيحتاج في هذا القسم الى
معرفة المزاج واقسامه ومعرفة الاجسام ذوات الانفس ومعرفة الاجسام غير ذوات الانفس فلهذا
رتب على تكملة فصول الفصل الاول في المزاج وفيه مقاصد المقصد الاول في حقيقة المزاج وبيان المذاهب
والاختلافات فيه وبيان حقيقته موقوف على بيان [illegible] امور تقدمها المصنف امام التعريف الاول هو ان
العناصر قابلة للكيفيات الاربع واختلاف الاجسام في الكيفيات انما هو بسبب الصورة النوعية
والصورة النوعية تفعل اولا في مادتها التي يحلها بالتسخين او التبريد او الترطيب او التيبيس ثم يفعل
في مادة ما يجاوره من جسم اخر بالنار المذكور فاذا حصل التفاعل بين العناصر والفاعل هو الصورة
والمنفعل هو المادة وذلك التفاعل مشروط بالتجاور اما ان الفاعل هو الصورة فلان الجسم
المؤثر مشتمل على المادة والصورة والكيفية ولا يجوز ان يكون الفاعل فيه هو المادة لان من شانها
القبول دون الفعل ولا الكيفية لان حرارة النار مثلا لو كانت كاسرة لبرودة الماء وبالعكس والعلة
مع المعلول فان كان الكسران معا كان الانكساران معا فيكون كل واحد منهما كاسرا هو منكسر
في حالة واحدة وهو محال وان كان على الترتيب لزم عود المغلوب غالبا والمغلوب عند [illegible] كما
لم يصر غالبا كيف يصير عند كونه مغلوبا غالبا فتعين ان يكون الفاعل هو الصورة ولذلك يسمونها القوة
واما ان المنفعل هو المادة فلان القابل للتاثير يجب ان يجتمع مع المقبول والكيفية قد تعدم بالكلية
وكذا الصورة النوعية فلا يجوز ان يكون المنفعل هو الكيفية ولا الصورة واما ان التفاعل مشروط بالتجاور
فاستدل ابن سينا عليه بان المجاورة لو لم تعتبر في ذلك التفاعل فاما ان يعتبر فيه نسبة اخرى وضعية
او لا يعتبر فيه شيء من النسب الوضعية بل يحصل التفاعل كيف اتفق والقسم الثاني باطل والا لكان
الجرم يسخن بسبب نار موجود على بعد غاية فرسخ وهو ضروري البطلان فتعين الاول وهو ان يعتبر في
ذلك التفاعل نسبة وضعية بمعنى نوع ما من المحاذاة والتقرب فنقول حينئذ اما ان يسخن المتوسط
بينهما او لم يسخن المنفعل الابعد بالطريق الاول وان سخن المتوسط القريب فهو [illegible] البعيد المجاور الصام
لا محالة وهو المطلوب والثاني ان المجاورة كلما كانت اتم كان التفاعل ابلغ فالمماسة والملاقاة تمام
المجاورة وغايتها فكلما حصلت المماسة بين الاجسام كان التفاعل فيها ابلغ الثالث ان المماسة
بين الاجسام انما يكون بالسطوح لان الملاقات بين الاجسام انما يكون بنهاياتها والاطراف
ونهاية الجسم هو السطح على هذا فكلما كانت السطوح اكثر كان التفاعل المعلل بالملاقاة اكثر ومتى كانت
اقل كان اقل لكن كثرة السطوح انما يكون بكثرة الاجزاء وكثرة الاجزاء لا تحصل الا بتصغيرها وعلى هذا فكلما كان
تصغر الاجزاء اكثر كان تفاعل العناصر بعضها في بعض اكثر الرابع وهو كالنتيجة لما سبقت من المقدمات

ان العناصر الاربعة المختلفة الكيفية اذا تصغرت اجزاؤها وامتزجت حتى حصل التماس التام
بين اجزائها حصل بين الاجزاء تفاعل تام اذ تفعل صورة كل جزء عنصر في مادة جزء عنصر اخر فتكسر
سورة كيفية المضادة لكيفية العنصر الاول مثلا تكسر الجزء الناري بصورته سورة برد الجزء المائي
وسورة رطوبته وتكسر الجزء المائي سورة الجزء الناري وسورة يبوسته حتى تحصل كيفية متوسطة بين
الكيفيات الاربع بحيث تستبرد بالقياس الى الحار وتستسخن بالقياس الى البارد وترطب
بالقياس الى اليابس وتستيبس بالقياس الى الرطب ونعني بالكيفية المتوسطة امرا واحدا واقعا
بين غاية الحر وغاية البرد وغاية الرطوبة وغاية اليبوسة في درجة من الدرجات الواقعة بين المضادين
المتخالفين في غاية الخلاف الغير المتناهية بالقوة لان الكيفيات الاربع للاجزاء المتصغرة هذا باقية
على صرافتها والا لم يبق بينها ما يحس بها كان لها كيفية ... واحدة للمجاورة فان الاول هو المسمى بالمزاج
والثاني هو المسمى بالامتزاج واصحاب التخليط يسمونه المزاج فتنبه على ما ذكرنا ان المزاج عبارة
عن كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء بحيث تكسر سورة كل صورة كيفية الاخر وقوله
كيفية اراد به الكيف المحسوس المنسوب الى الكيف المطلق وقوله متشابهة اراد به انها تستسخن
بالقياس الى البارد وتستبرد بالقياس الى الحار مثلا وقوله تحصل اي تحدث اشارة الى ان كيفيات
العناصر تبطل وتحدث كيفية مغايرة لها لا ان اشتداد الكيفية وضعفها كما في السواد مثلا ليس لان السواد
الضعيف كان باقيا ثم انضم اليه سواد اخر فكان السواد الشديد هو مجموعهما لان اجتماع السوادين
في محل واحد محال على ما مر وقوله تحصل اي تحدث اشارة الى ان كيفيات العناصر تبطل وتحدث
كيفية مغايرة لها لا ان اشتداد الكيفية وضعفها كما في السواد مثلا ليس لان السواد الضعيف كان
باقيا ثم انضم اليه سواد اخر فكان السواد الشديد هو مجموعهما لان اجتماع السوادين في محل واحد محال
على ما مر بل عدم السواد الضعيف وحدوث سواد اخر اشد منه وكذا هذا الكلام في جانب الضعف
وقوله من تفاعل يخرج الامتزاج اذ لولا التفاعل بين الاجزاء لم تحدث الكيفية المتوسطة بل تحس بالكيفيات
بلا انتهائها وذلك هو الامتزاج لا المزاج وقوله عناصر اراد به الاركان الاربعة التي هي النار والهواء
والماء والارض وهو اولى من قول ابن سينا تفاعل كيفيات حيث قال في كليات القانون ان المزاج
كيفية تحدث من تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصغرة الاجزاء لتماس كل واحد منها اكثر
الاجزاء اذا تفاعلت بقواها بعضها في بعض حدث عن جملتها كيفية متشابهة في جميعها لانه جعل الكيفية
فاعلة فان قلت اذا تفاعلت بقواها يدل على ان الفاعل هو الصورة لان القوة تطلق على الصورة
النوعية ايضا لانها مبدأ الاثر في الجسم من حيث انه هو هذا هي الصورة النوعية قلنا سلمنا ذلك الا انه اسند
الفعل الى الكيفيات وجعل الصورة واسطة في ذلك لا شك انه على خلاف الاصل لان الفاعل هي
الصورة لا الكيفية وقوله متصغرة الاجزاء انما ذكره ليدل على انه لا بد في المزاج من كثرة التفاعل وهو

انما يحصل بتصغير الاجزاء لان تصغيرها مستلزم لكثرة التفاعل وقوله تكسر سورة آخر تصريح بان
الفاعل والكاسر هو الصورة لا الكيفية الا ان ... وهو الصواب لما عرفت وقوله كل يدل على
انه اذا لم يتم الكسر والانكسار في جميع الاجزاء بل في بعضها حتى يكون بعض اجزاء الممتزج اشد سخونة
او برودة او تختلف الكيفية في اجزاء الممتزج كان ذلك تركيبا لا مزاجا وقوله سورة كيفية
الاخر يريد زوال الكيفيات الصرفة عن مادة الجزء وحدوث كيفية اخرى اضعف منها لان الكيفية
الواحدة بالذات لا بالعرض انما الاشتداد والتنقص بل المنكسر هو المادة بالحقيقة قال والاشكال عليه
اقول اورد الامام الرازي على تعريف المزاج اشكالات احدها ان التفاعل بين الاجسام
غير مشروط بالتجاوز اذ الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة منها فانها لا تسخن الافلاك
ولا الطبقة الزمهريرية من الهواء وكذلك تضيء الارض مع انها لا تضيء الاجسام التي تتوسط بينها وبين
الارض فان الافلاك والنار والهواء لا تصير مضيئة لشفافها وكذلك المرئي يؤثر في العين من غير ان يؤثر
فيما بينهما وما ذكر في بيانه منقوض بما ذكرنا واذا كان كذلك فلا احتياج الى قوله متصغرة الاجزاء فان
قلت ليس غرض ابن سينا بما ذكره بيان توقف الفعل والانفعال مطلقا على التماس بل
بيان ان كل جسمين يؤثر كل منهما في الاخر ويتاثر عن الاخر فان ذلك لا يتم الا بالتماس اجاب
بانه لما ثبت في العقل جواز ان يؤثر احد الجسمين في الاخر من غير ملاقاة جاز ايضا ان يؤثر الاخر فيه
ايضا من غير ملاقاة والحجة التي ذكرتموها ان كانت صحيحة كانت مانعة مطلقا ثم قال والحق في هذا
الموضع ان يقال الكلام انما وقع في اجزاء الممتزج وهي لا محالة تكون متلاقية فرجح المنع بتجويز العقل
ان ينفعل عنصر عن عنصر من غير ملاقاة وثانيها ان قولكم تكسر صورة كل سورة كيفية الاخر يتوقف على
ان للعناصر صورة اخرى غير الجسمية المسماة بالصورة النوعية وهو ممنوع لجواز ان تكون الاجسام
متجانسة والاختلاف بذاتي هو الصورة النوعية بل يكون الاختلاف بينها انما هو بالاعراض كالكيفيات
والاضواء المتشابهات فان الذي حصل لنا من الدليل ان الشيء ... من الاعراض مثل الكيف والاين
وغير ذلك الامور موجودة في الجسم محفوظة الذات عند الاجسام الى بعض الاعراض عند زوال التوابع
فاما ان يكون تلك الامور مقومة للجسم حتى يكون من قبيل صور فما لم يثبت بالبرهان فان قلت الدليل
عليه ان اختصاص بعض الاجسام ببعض الاعراض المعينة يقتضي مخصصا واختصاص ذلك المخصص
مخصصا اخر فيجب ان ينتهي الى مخصص يكون ذاتيا لذلك لئلا يتسلسل قلت هذا مشترك
الالزام اذ لو كان اختصاص الجسم ببعض الصفات يوجب ان يكون له صورة نوعية اخرى لزم
الكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم التسلسل وقد مر هذا في بحث اثبات الصورة النوعية فان قلت
الدليل على اثبات الصورة النوعية انا نجد في كل من العناصر شيئا لا يقبل الاختلاف بالشدة
والضعف لكون الشيء نارا او ماء مثلا وذلك الشيء هو غير الكيفيات القابلة بالجسم المختصة به كالحرارة

والبرودة لا لانها قابلة للشدة والضعف وهذا هو المراد بالصورة النوعية قلنا كون الكيفية قابلاً
للشدة والضعف ليس معناه انه يجتمع مراتب عدة في الشديد ليست في الضعيف لامتناع اجتماع
المتماثلات بل معناه انه يزول مرتبة ويحصل مرتبة اخرى اقوى والحقيقة النوعية محفوظة في المراتب لا يزول
وح يجوز ان يكون النارية قريبة من الحرارة اشد من المرتبة الهوائية فيزول احديهما بالاخرى وكذا الارضية
والمائية فلا يكون من قبيل الصور المتقومة للجسم وبالجملة ان الصورة على تقدير كونها كاسرة كسرها مشروطا بالكيفية
اذ الماء الحار لا يكسر والهواء فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة اي التي هي شرط لكسر الصورة اشد الكسر الى
الشرط هي زائدة الحادثة انه لا يجوز ان يكون اثر الكيفية اخرى في ذلك زمانهما في زمان واحد وعند الانكسار
يحدث مرتبة اخرى اضعف من الكاسرة فيلزم اجتماع المرتبتين من كيفية واحدة كالحرارة مثلا في الجسم الذي صورته م
لكسر صورة كيفية جسم اخر وقد بينا ان المرتبتين متقابلتين لا يجوز اجتماعهما في محل في زمان واحد هذا بيان ما في
الكتاب ويمكن ان يقال اذا كانت الكيفية شرطا في الكسر فيجتمع الكيفية الكاسرة مع المنكسرة فان
كان الكسر والانكسار معا يلزم كون الشيء كاسرا او منكسرا في زمان واحد والا يلزم حينئذ غلبة المغلوب
غالبا وبالعكس فان قيل لا يلزم من كون الكيفية شرطا في الكسر اجتماع الكاسرة مع المنكسرة لان
ذلك بطريق الاعداد والمعدات لا يجب ان يجتمع مع الاثر كالحركة والحصول في المقصد قلنا سبق جوابه
ورابعها ان الماء البارد بالفعل والماء الحار بالفعل اذا اختلطا انكسر البارد بالحار وليس للماء الحار صورة هي مبدأ
حرارة حتى يجعل تلك الصورة كاسرة برودة الماء بل الكاسر لبرودة الماء هو نفس كيفية الحرارة الموجودة
في الماء الاخر فبطل قولكم الكاسر لسورة الكيفية هو الصورة فان قيل نحن نطلق الفاعل على الصورة مجازا
اذ الصورة النوعية تعد مادة الجسم المجاور لقبول الكيفية المتوسطة من المبدأ الفياض فالفاعل هو العقل الفعال
لا الصورة والمقصود رفع ان الاثر يجوز ان يكون الصورة المائية تعد هيولى الماء لقبول الحرارة وان كانت
لا تقتضيها بالذات قلت اذا كانت الصورة والكيفية من المعدات فيعود النزاع الى ان المبدأ
فاعل مختار او موجب بالذات وسنبين هذا على انه فاعل مختار وتوسط الصورة والكيفية للعادة لا للاعداد
قال تنبيه اقول اختلف الحكماء في كيفية حصول المزاج على اربعة مذاهب الاول مذهب المشائين ان
العناصر عند الامتزاج تبقى على طبائعها وصورها الخاصة بها وان المزاج انما تحصل بانكسار الكيفيات
الحاصلة لها بتغير في احوال صورها بالتركيب وبقاء ذواتها واليه اشار المص بقوله انه يخلع صورة ويلبس
صورة متوسطة ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن البعض ادى ذلك بها الى ان تخلع صورها
وتلبس صورة متوسطة ان لا يبقى لواحد منها صورته الخاصة وتلبس المركب منها صورة متوسطة
بين الصور المتضادة التي للبسائط ويعبر عنها بهيولى واحدة وصورة واحدة الثاني انه يخلع صورة ويلبس
صورة نوعية اي يخلع البسائط صورها بالكلية وتلبس المجموع صورة نوعية مباينة مختصة بالمركب ولا يوجد
في البسائط ويبطلها ما ذكرناه من حكاية النزع والاتيق فاذا وضعنا قطنة من المحم مثلا في النزع والاتيق

عنه الى جسم حامي حار والى كلس ارضي غير حاسل فاختلاف ما ظهر منه يدل على اختلاف الاستعداد
في اجزائه بعضه متقاطر وبعضه متشكل واختلاف استعداد الاجزاء يدل على اختلافها بالماهية او اختلاف
اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فان قيل لو لم يخلع البسائط عن صورها عند حدوث الكيفية
المتوسطة لكان البسائط باقية على صورتها الاصلية عند حدوث الكيفية المتوسطة لها واستعدادها لصورة
زائدة على صور البسائط كالصورة اللحمية مثلا فيجوز ان يحدث الكيفية المتوسطة والصورة اللحمية في
كل واحد منها عند بقائه على صورته الاصلية قلنا لا نم انه اذا جاز حدوث الكيفية في الجميع عند بقائها
على صورتها الاصلية جاز حدوث الكيفية المتوسطة في كل واحد منها عند بقائه على صورته الاصلية لجواز ان
يكون الاجتماع شرطا في صحة حدوثها وقد يجوز على الكل المجموعي ما لا يجوز على الكل الافرادي سلمنا ذلك
لكن لا نم انه يلزم منه جواز كون البسائط كاملة في فيضان الصورة النوعية اللحمية عن المبدأ الفياض مشروط
بالمزاج وان لم يكن الكيفية المتوسطة الموجودة مشروطة به الثالث القول بالخليط وهو ان الاجسام
لا يوجد شيء منها على صرافته بل كل جسم مخلوط من العناصر لكنه يسمى باسم الغالب عليه فاذا لقيه جسم يكون
الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه برز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول لقاء الغالب و
لا شك انه حال بروزه عن الكمون يختلط بالاجزاء التي كانت غالبة عليه بجنسه لجملتها احساسا لا يمكن
التميز بين آحادها فيتخيل الحس هناك كيفية بين الروحين وقد تقدم بيان هذا المذهب في مبحث الحركات
قال المقصد في اقسام المزاج اقول لما فرغ من بيان حقيقة المزاج والمزاج بيانها شرع
في بيان الاقسام قد عرفت ان الكيفيات الاولية التي في الاركان باعتبارها يصح الفاعل الاربع
هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والامزجة انما يكون عنها اذا عرفت هذا فنقول المزاج
ينقسم الى قسمين احدهما ان يكون المقادير من الكيفيات المتضادة في الممتزج متساوية متساوية
ويكون المزاج كيفية متوسطة بينها بالتحقيق عديمة الميل الى الطرفين بل يكون على حاق الوسط
بين الطرفين وهو المعتدل الحقيقي والاخر ان لا يكون كذلك وهو غير المعتدل وانما اردف قوله
متساوية بقوله متفاوتة لان تساوي مقادير الكيفيات انما يكون بتساوي ... وذلك غير كاف
في حدوث الاعتدال الحقيقي لما ذكره ابن سينا في قول العناصر في الشفا ربما كان الاسطقس مغلوبا في
الكم ولكنه قوي في الكيفية وربما كان بالعكس فيشبه ان يكون الغالب في الكم يغلب في الميل فيجب
ان يكون متفاوتة اي متساوية في الشدة والضعف حتى يحصل من تساويهما الاعتدال الحقيقي وقد
ذكر ابن سينا في القانون ان المعتدل بهذا المعنى وهو الحقيقي مما لا يجوز ان يوجد اصلا فضلا عن ان يكون
مزاج انسان او عضو انسان لان المركب من العناصر المتساوية لا يمكن اجتماع اجزائه مع يحصل فيها
الفعل والانفعال لان مزاجه انما يحصل بالحركة بالكيف وهي تدريجية تقتضي ميلا بالضرورة يجعلها حيزين
للاول فيخرج الممتزج لا يكون مركبا من العناصر المتساوية بالضرورة واعترض عليه بوجهين احدهما انه قد يتفق

ان العناصر المتساوية المقدار بحيث يكون المايل الى العلو كالنار والهوا في جهة السفل والمايل
الى السفل كالارض والما في جهة العلو لاسباب خارجة اذ لا امتناع في ذلك فيقتضي الثقيل الخفيف
عن تحركه الى حيزه الطبيعي والافتراق مع تساويهما في تقادير الكيفيات وتوافقهما اذ المساوي للشيء
مطلقا على سوي على دفعه فيجتمع الاجزا الى ان يحصل الفعل والانفعال ويحدث المزاج وما بينهما ان سبب
اجتماع العناصر وبقاءه لا ينحصر في غلبة عنصر على اخر وسرايانا بل يجوز ان يكون الجابر والقاسر
غير ذلك بعد وجود الفعل فيجوز ان يجمع العناصر المتساوية الكيفيات في المقادير والقوى بسبب خارجي
ويبقى الاجتماع الى ان يحصل الفعل والانفعال ويحدث المزاج المعتدل الحقيقي قال الامام الرازي
وفيه ان يكون الحق في هذه المسئلة سواء ان يكون المركب عن البسائط المتساوية حكما ولكن لا يكون
باقيا مستمرا بل يكون سريع التحلل اذ سريع العلية بعضها بعض قال ثم قالوا اقول غير المعتدل الحقيقي
ينقسم الى المعتدل الذي يستعمله الاطبا وهو ما يكون الغالب عليه من الاجزا والكيفيات ما ينبغي بحسب
القسمة والنسبة وليس هذا مشتقا من التعادل الذي هو التساوي بل من العدل في القسمة اي توفر
على الممتزج القسط الذي ينبغي له في مزاجه من كمية العناصر وكيفياتها وان كان ما ينبغي له ابعد من الربط
كمزاج الاسد فان الاليق به والانسب ان يكون حار المكون شجاعا مقداما ومزاج الارنب فان الاليق
به ان يكون باردا ليكون خايفا جبانا والى غيره وهو ما لا يكون كذلك وينقسم كل من المعتدل وغير المعتدل
بهذا المعنى الى ثمانية اقسام اما المعتدل فلانه حاصل اما في النوع او الصنف او الشخص او العضو وكل واحد
من الاربعة انما يتصور ويعتبر فيه هذا الاعتدال بالقياس الى الخارج ان النوع مثلا له مزاج لا يمكن ان يوجد
صورته النوعية الا فيه وهو عرض له عرض اي امتداد يتردد فيه مزاج الافراد بين طرفي التفريط اذا خرج النوع
عن ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع فهو اعدل امزجته بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه اي يكون هذا
المزاج اليق بهذا النوع من حيث انه هذا النوع من مزاج اي نوع فرض مثلا نفرض ان حرارة الانسان
ينبغي ان يكون مترددة بين عشرة الى عشرين فان زادت على عشرين لم يكن انسانا بل فرسا ولو نقصت
عن عشرة لم يكن انسانا بل ارنبا والمراد باعتباره بالقياس الى الداخل والخارج ان يكون مزاجه واسطة
بين طرفي هذا المزاج العريض وتوافيق الامزجة لانه اذا كان على هذا المزاج يكون آثاره المختصة به اكمل
وحاله فيما يتعلق به اجود فهو لذلك اعتداله بالنسبة الى ما دخل فيه من صنف او شخص لكن هذا الاعتدال انما يحصل
للنوع ليكون مزاج فرد منه اعدل من امزجة سائر الافراد وذلك الفرد يكون من صنف هو اعدل اصناف النوع
اذ الصنف المايل عن غاية الاعتدال لا يمكن ان يكون مزاج فرد منه في غاية الاعتدال فاذا عرفت الاعتدال
النوعي بالنسبة الى الخارج والداخل فقس عليه الاعتدال الصنفي والشخصي والعضوي بالنسبة الى الخارج
والداخل لكن الاعتدال الشخصي والعضوي بالنسبة الى الداخل يكون بالنسبة الى احواله وازمانه واما غير
المعتدل فلانه خروج عن الاعتدال الطبي اما ان يكون في كيفية واحدة بان يكون احر مما ينبغي او ابرد او ارطب

اوابس

او ايبس وهذه الاربعة تسمى بسايط ومفردات واما ان يكون في كيفيتين ولا بد ان يكون
احديهما فاعلية والاخرى منفعلية لامتناع الخروج عن الاعتدال الحقيقي بالكيفيتين الفاعليتين معا
والكيفيتين المنفعليتين معا فيكون احر وابرد وارطب وايبس وهو محال وح اما ان يكون الكيفية الفاعلية
التي بها يخرج المزاج عن الاعتدال هي الحرارة فيكون الرابع من الكيفيتين المنفعليتين اما الرطوبة
او اليبوسة او هي البرودة فيكون الكيفية وهذه الاربعة تسمى بالمركبات وينبغي ان يعلم ان المعتدل ان
كان نوعيا يكون مقابله غير المعتدل النوعي سواء اخذته باعتبار الداخل والخارج وان اخذته صنفيا
يكون مقابله غير المعتدل الصنفي ويكون ايضا ثمانية اقسام سواء اخذته باعتبار الداخل او الخارج وكذا
العضوي والشخصي فاقسام غير المعتدل اربعة وستون حاصلة من ضرب ثمانية في ثمانية لان المعتدل
ثمانية وكل منها مقابل ينقسم الى ثمانية واعترض على هذا الحصر بان المزاج الذي ليس معتدلا بهذا المعنى
يجوز ان يكون خروجه عن هذا الاعتدال بالكيفيتين الفاعليتين بان يكون احر مما ينبغي وابرد وبالكيفيتين
المنفعليتين بان يكون ارطب مما ينبغي وايبس وبالكيفيتين الفاعليتين مع احدى المنفعليتين وبالكيفيات
الاربع مثلا اذا كان المركب يحتاج عشرة اجزاء من الحرارة وعشرة من البرودة فوجد فيه اثنا عشر جزءا من
الحرارة وستة من البرودة يكون خارجا عن الاعتدال في الكيفيتين الفاعليتين فلا ينحصر اقسامه
في ثمانية بل يرتقي الى ما بين ثمانية لان الخروج من الاعتدال اما في كيفية واحدة او كيفيتين او في ثلث في ح
منها او في جميع الاربع والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربع عدد الكيفيات في اثنين عدد الخروج
اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما فاعلتان او
منفعلتان او كل واحدة من الفاعليتين مع كل واحدة من المنفعليتين فهذه ستة ثم الخروج في كل
من هذه الستة اما بزيادة الكيفيتين او نقصانهما او بزيادة الاولى ونقصان الثانية او بالعكس فهذه
اربعة تضرب في الستة يبلغ اربعة وعشرين والثالث اثنان وثلثون قسما لانا نسقط كل مرة واحدة
من الكيفيات ونأخذ الباقي فيحصل اربعة ثم الخروج في كل واحد من هذه الاربعة اما بزيادة الكيفيات
الثلث او نقصانها وهذان اثنان او بزيادة كل واحدة منها ونقصان الاخريين وهذه ثلثة او نقصان
كل واحدة وزيادة الاخريين وهذه ايضا ثلثة فتضرب هذه الثمانية في الاربعة المذكورة يبلغ اثنين وثلثين
والرابع ستة عشر قسما لان خروج الجميع قد يكون بالزيادة وقد يكون بالنقصان فهذان اثنان وقد
يكون خروج ثلث منها بالزيادة وواحدة بالخروج بالنقصان اي واحدة كانت ولما كانت الكيفيات
اربعا كان اقسام ذلك اربعة وقد يكون خروج ثلث منها بالنقصان وواحدة بالزيادة وهذه ايضا
اربعة وقد يكون خروج اثنين بالزيادة واثنين بالنقصان وهذه ستة فيبلغ مجموع اقسام القسم
الرابع ستة عشر وهذا الاعتراض اورده الكاتبي في شرح الملخص وقال يا لطيف كيف ذهب هذا على الاذكياء
واجيب عنه المص بانه غير وارد لان الاعتبار في المزاج الغير المعتدل الطبي بكيفيته وحدانية

متوسط بين الكيفيات الاربع مايلا الى احد طرفى الافراط والتفريط مما ينبغى وشىء الكيفية
الوحدانية لا يكون الا احد الطرفين المتضادتين بالضرورة على ما ذكره ابن سينا فى القانون وتوضيحه
ان المراد بالاعتدال الطبى ان تتوزع على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذى ينبغى
على قسمة ونسبة وله عرض واقع بين طرفى الافراط والتفريط فلنفرض مزاجا ينبغى له ان يكون نسبة احدى
الفاعليتين الى الاخرى وكذا نسبة احدى المنفعليتين الى الاخرى بالضعف ويكون الحار من خمسة
الى العشرين والبارد من خمسة الى عشرة وكذا الرطب من عشرة الى عشرين واليابس من خمسة الى عشرة فمتى
يكون هذه النسبة محفوظة ولم يخرج من احد الطرفين كان المزاج معتدلا ومتى لم يكن كذلك كان
غير معتدل فاذا فرضنا انه زاد على كل من البرودة واليبوسة جزء وعلى كل من الحرارة والرطوبة جزءان
لم يخرج المزاج عن الاعتدال لبقاء النسبة وهكذا الى ان يبلغ الغالبتان عشرين والمغلوبتان عشرة
ثم ينقص منهما على وجه يكون النسبة محفوظة اى يكون الناقص من الغالبة ضعف الناقص من المغلوبة
الى ان ينتهى الغالبة الى عشرة والمغلوبة الى خمسة يكون المزاج معتدلا واذا فرضنا انه زاد على احدى
الكيفيات ولم يزد على ما يقابلها او زاد عليه ايضا لكن لا يكون النسبة باقية يكون المزاج غير معتدل
فظهر انه لا عبرة بعدد الاجزاء وتساويها بل العبرة ببقاء القسمة والنسبة قال [illegible] اقول اطلق الحكماء
على ان اعدل انواع المركبات اى اقربها من الاعتدال الحقيقى هو الانسان لان المبدأ الفياض
كامل تام ولا بخل من جهته فى افاضة الكمالات والاختلاف فى الكمالات انما هو لاختلاف استعدادات القوابل
فلا يفيض منه الكمال التام الا على ما يكون مناسبته للمبدأ اتم واستعداده للكمال اشد ولما كان النفس الانسانية
اشرف الصور العنصرية واكمل النفوس الاسطقسية الفائضة منه ينبغى ان يكون المزاج القابل لها
اشرف الامزجة واشرفها ما يكون ابعد من التضاد واميل الى الاتحاد وذلك هو الوسط الحقيقى لكن
لما لم يمكن وجب ان يكون هو ما هو اشد قربا من الوسط الحقيقى واختلفوا فى اعدل اصناف المركبات
قال ابن سينا هم سكان خط الاستواء اى سكان المواضع الواقعة على خط الاستواء وهو خط
على وجه الارض من توهم معدل النهار قاطعا للعالم وابتداؤها من جنوب شرق ارض الصين ثم جزائر
يسميها الهند جكون ثم دز كنك ثم جنوب الصين ثم جنوب جزيرة سرنديب ثم شمال جزائر الزنج
وسقط بلادهم ثم شمال جبال القمر التى منها منابع نيل مصر ثم جنوب سودان الغرب الى ان ينتهى الى البحر
الغربى المسمى اوقيانوس واستدل على ذلك فى الشفا بانه بسبب احوالهم فى الحر والبرد وكل من
كان كذلك كان مزاجه اعدل فينتج المطلوب اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلوجهين الاول ان الشمس وان سامتت
خط الاستواء فى السنة دفعتين احداهما عند وصولها الى نقطة الاعتدال الربيعى الا انها تنتقل عن
كل واحدة من هاتين النقطتين فى غاية السرعة لان الميل بين دائرتى فلك البروج ومعدل النهار يتزايد
كثيرا عند نقطتى الاعتدالين ويظهر تفاوت الميول فيها ظهورا كثيرا وكل ذلك بزيادة ظاهرة وذلك

يتقضى نهارهم عند الشمس عن سمت رؤوسهم سريعا ومع ذلك يكون النهار فيه مساويا لليالى لان
قطب العالم فيه على افق البلد فما هو فوق الارض من مدار الشمس يكون مساويا لما هو منه تحت
الارض فيتعادل حر النهار ببرد الليل وبالعكس وكل ذلك يقتضى ان لا يكون الحر هناك قويا بل معتدلا واما
اما البلاد التى على مدار المنقلبين فالشمس تقرب منها تدريجا متقدمة يسخن بعد تسخين ثم اذا
دارت ما تتم عنه تامد لا تنحرف عن رؤوس اهلها لان الميول عند قرب المنقلبين يقل
ثم ان تلك المسامتة او ما يقرب منها تعود ايام كثيرة ويكون النهار فى ذلك الوقت طويلة والليالى
قصيرة فيدوم الحاح الشمس بالتسخين من جهة طول النهار وقصر الليل ومن جهة بقائها على موضع واحد
او على ما يقرب منه مدة طويلة فلا جل ذلك يكون الحر هناك متجاوزا عن الاعتدال الثانى بعد الشمس عن سمت رؤوس
سكان خط الاستواء فيستوى بل متوسطا فهم ينتقلون من حالة متوسطة فى الحر الى حال قليل لمن
يكون منشأ فى ذلك الموضع لا يكيس بل يتشابه احوال هواء بلادهم ويكون كانه فى ربيع دايم واما فى
ساير البلاد فان الشمس تتباعد عنهم جدا فيشتد البرد ثم يعود الى سمت دايم على سمت رؤوسهم
فيشتد الحر فيتبدل الابدان بالانتقال من ضد الى ضد قال الامام الرازى اعدل الاصناف
من اهل سكان الاقليم الرابع وقبل الخوض فى الحجاج لا بد من تقديم بيان الاقاليم اعلم ان الحكماء
قسموا الارض بالدائرة التى هى خط الاستواء الى نصف جنوبى وشمالى ثم توهموا دائرة اخرى مارة
على بسيطها
بقطبى الاول وطرفى العمارة وسمت الارض بها بين الدائرتين ارباعا متساوية ربعان جنوبيان
وربعان شماليان والمعمور من الارض كونه احد الربعين الشماليين ثم توهموا دائرة ثالثة مارة بالقطبين
اللاتين المذكورتين تقطع سطحيهما العالم بنصفين وتحدث على بسيط الارض دائرة عظيمة قائمة
على الدائرتين فينقسم الربع المسكون بل الارض قسمين احدهما شرقى والاخرى غربى ونقطة التقاطع
بين هذه الدائرة وخط الاستواء يقال لها قبة الارض لانها منتصف العمارة والدائرة العامة
دائرة افق قبة الارض والدائرة الثالثة دائرة نصف النهار ثم طول الربع المسكون من المشرق
الى المغرب نصف الدور الذى هو مائة وثمانون جزء وعرضه من خط الاستواء الى القطب الشمالى الذى
هو تسعون جزء ثم قسموا المعمور من الارض سبعة اقسام سموا كل قسم منها اقليما وهو قطعة من بسيط
الارض فيما بين دائرتين متوازيتين موازيتين لخط الاستواء شبيهة بنصف دائرة طولها من
المشرق الى المغرب حاصرة لبعض البلاد ولتقاطع الدواير الموازية لخط الاستواء صارت درجات
كل اقليم مما يلى خط الاستواء اطول من غيره واصغر من الاخرى ولهذا كان طول الاقاليم الاربعة الاول ثمانين
وطول ما يلى خط الاستواء عشرة الاف ومائتين وتقادير درجات العرض فى الجميع متساوية
والاول ياخذ من مشرق ارض الصين ويمر ببعض البلاد الجنوبية من الهند والسند والطرف الجنوبى
من ارض الحجاز واكثر بلاد اليمن والحبشة وينتهى الى محيط الغرب والثانى من ارض الصين ويمر بمعظم

بلاد الهند والسند ويصل الى عمان ويمر بالطائف ومكة ويثرب ويقطع القلزم والنيل وارض المغرب ويصل الى المحيط والثالث يأخذ من مشرق ارض الصين وفيه دار ملكهم ويمر بوسط مملكة الهند وبوقتان من ارض السند وزابل وسجستان وكرمان وفارس واصفهان واهواز وواسط وبصرة وكوفة وبغداد وحمص وبيت المقدس ويقطع طرفا من ارض مصر فيه دمياط واسكندرية ثم بلاد افريقية الى المحيط والرابع يأخذ من شمال بلاد الصين ويمر ببلاد تبت وختاى وبجبال كشمير وكابل وغور والثر بلاد خراسان وطبرستان وقومس والديلم واكثر بلاد عراق العجم وآذربيجان والموصل ونصيبين وملطية وانطاكية وبارض المغرب الى ان ينتهي الى المحيط والخامس يأخذ من اقصى بلاد الترك ويمر بترغانه وسمرقند وبخارا وخوارزم وديار الارمينية وساحل بحر الشام وبعض بلاد الروم الى ان ينتهي الى المحيط والسادس يأخذ من بلاد المشرق ويمر بجرجان وبعض الروم وصقالبة وباب الابواب وشمال الاندلس وينتهي الى المحيط والسابع يأخذ من المشرق ويمر بنهايات اتراك الشرق وبجبال بلاد يأجوج ومأجوج وبجبال تأوي اليها الاتراك كالترغوش ويقطع بحر الشام وينتهي العمارة الى جرجيس يقول ان اهلها يسكنون الحمامات لشدة بردها وحين تبين الدائرة مقصود الاقاليم اذا عرفت هذا فلنذكر ما ذكره الامام الرازي في ابطال

هذا الملط قال اعدل الاصناف سكان الاقليم الرابع لعن

الاقليم الرابع اعدل الاقاليم لتوسطه بين الحر المفرط

الموجب للاحتراق وبين البرد المفرط الموجب

للفجاجة اي صلبون فيما حول الاقليم الرابع وما بعده

ولا ترى فيه كثرة التوالد والتناسل ونوفر

العمارات وسط كون سكانه ويرى خلاف ذلك

في باقي الاقاليم ويلزم من هذا ان يكون اهله اعدل الاصناف

مزاجا لبعدهم عن الاحتراق والفجاجة ايضا فانا نرى اهله احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك يدل ظاهرا ان مزاجهم اعدل واجاب المحشي بان هذا الدليل لا يلزم منه المطلوب شيئا من ذلك لا يدل الا على ان مزاجهم اقرب الى الاعتدال الكيفي وليس شيء من توابع الاعتدال الكيفي بل غايته ان مزاجهم اعدل بمعنى ان القسط الذي ينبغي للممتزج من كيفيات العناصر وكيفياتها فيهم اوفر لانها من توابع الاعتدال بهذا المعنى فاللازم غير مطلوب والمطلوب غير لازم ثم قال الوجه استدل الامام الرازي على بطلان كون سكان خط الاستواء اعدل الاصناف بان البلاد التي عرضها من خط الاستواء ضعف الميل الكلي اذا وصلت الشمس الى

222

الغاية عن القرب من سمت رؤوس اهلها كان بعدها عن سمت رؤوسهم كبعدها عن رؤوس سكان خط الاستواء فيكون صيف سكان البلاد المفروضة كشتاء سكان خط الاستواء في الحر ثم ان سكان البلاد المفروضة في غاية الحرارة بحيث لا تطيقها اهلها فيلزم ان سكان خط الاستواء ايضا في غاية الحرارة بحيث لا تطيقها سكانه واذا كان حال شتائهم الى هذا الحد فما ظنك بحرارة صيفهم فيكون امزجتهم مايلة الى الحرارة لكون اهواءهم مايلة الى الاحتراق لشدة الحرارة واما ما ذكر من ان المسامتة فيه لا تبقى زمانا طويلا الا ان الشمس سريعة الانتقال بعد الميلين فهو مسلم لكن بعد الشمس عن مسامتة رؤوسهم ليس بعظيم فلو دايما في المسامتة او فيما يقرب من المسامتة فيكون سخونته اشد مما يكون في المسامتة زمانا كثيرا ثم بعدت عنه الشمس زمانا طويلا وذلك لانه قد يزداد تأثير الضعيف على تأثير القوي اذا كان الضعيف ادوم بحيث لو لم يسلم الاولى ان سخين الشمس الجانب الشمالي عند كونها في السرطان اضعف من تسخينها عند كونها في الاسد والسنبلة مع ان قربها من سمت الرأس عند كونها في السرطان اقرب من قربها منه في الاسد وما ذاك الا لانها حين تكون في الاسد والسنبلة تكون مدة تسخينها اطول من تسخينها حين تكون في السرطان الثاني ان الحر عند كون الشمس في الاسد والسنبلة اقوى عند كونها في الجوزاء والثور مع ان البعد من المسامتة في الاولين مساو للبعد من المسامتة في الاخيرين وما ذلك الا لانها حين كانت في الاسد والسنبلة يكون مدة تسخينها اطول الثالث ان سخونة الجو في النهار لعله مدة طويلة اشد من تسخينه في نهار قصير مدة لطيفة الرابع ان الحر بعد الزوال اشد منه قبل الزوال مع ان بعدها عن المسامتة قبل الزوال مساو لبعدها عن المسامتة بعد الزوال الى ان الحر في الاسحار وقد يترتب طلوع الشمس اقوى من البرد في نصف الليل مع ان الشمس في نصف الليل ابعد من وقت السحر منها في وقت الطلوع والامر في هذا الاوان السبب في الوقت الاول يفيد اثرا فاذا بقي الى الوقت الثاني افاد اثرا جديدا وانضم الى ذلك الاثر فاذن متى كان السبب اطول زمانا كانت الآثار المجتمعة اكثر لكن الاثر الاقوى الحاصل ان السبب في الوقت الاول اذا حصل اثرا انضم ذلك الاثر الى السبب وصار المجموع مقتضيا لاثر آخر وهكذا الكلام في الاثر الثاني الذي انضم الى المجموع الحاصل من السبب والاثر الاول ولا شك ان تأثير المجموع اقوى من تأثير السبب وحده فكلما كان السبب تقى كان المعلولات المعينة للمعلول الثاني اكثر فلا جرم كان الاثر اقوى واما ما ذكر من ان الشمس لا تبعد عن سمت رؤوس سكان خط الاستواء كثيرا فهم في حالة متوسطة فلا يلزم منه كونه اعدل بل اسخن لانه منتقل من سخونة الى اسخن ولهذا قال المولى المحقق نصير الملة والدين الطوسي ان اريد بالاعتدال تشابه الاحوال بحيث لا تتغير عليهم الهواء تغيرا يعتد به فلا شك انه في خط الاستواء ابلغ من الرابع وان اريد تكافؤ الحر والبرد فلا شك انه في الرابع لكثرة التوالد و

الابلغ م

الفاسل فيه وتوسط كون سكانه وخلاف ذلك كلي في خط الاستوا، واجيب عن سند الاول الحجز
الاول بما ذكره الفاضل اثير الدين الابهري وهو انا لا نسلم ان تسخين الشمس في البلاد الشمالية وصيفها حين كانت
الشمس في غاية الميل مثل تسخينها في خط الاستوا حتى يكون شتاها مساويا لصيف بلاد
في الجنوب وذلك لان دور الفلك بالنسبة الى افق البلاد المفروضة ليس دورا مستقيما بل القطب الشمالي
مرتفع على الافق بمقدار عرض البلد عن خط الاستوا، بخلاف دائرة افق خط الاستوا فانها مارة
بالقطب الشمالي والجنوبي فيكون دائرة افق البلاد المفروضة منخفضة عن دائرة افق خط الاستوا
وينطبق على معدل النهار على منتصف مطالع الاعتدال ومغربه فيكون العظام من مدار الشمس في تلك البلاد
حين كانت في البروج الشمالية اعظم من مدارها في خط الاستوا فيكون مكث الشمس فوق الارض حال
كونها في البروج الشمالية بالنسبة الى هذه البلاد اكثر من مكثها فوق الارض بالنسبة الى افق خط
الاستوا فيكون تسخينها في خط الاستوا في هذه الحالة اقل من تسخينها في هذه البلاد الشمالية
مما ذكره المص وهو ان مراد ابن سينا ان خط الاستوا ينبغي ان يكون اعدل المواضع في تكافؤ
الكيفيتين وسكانه اعدل الاصناف في التركيب الاعتدال الحقيقي بالنظر الى السماويات من
غير اعتبار امور ارضية بدل على ذلك ما ذكره في فصل المزاج من كليات القانون واذا اعتبرت
الاصناف فيصح عندنا انه اذا كان المواضع الموازية لمعدل النهار عامرة ولم يعرض من الاسباب
الارضية امر مضاد اعني من الجبال والبحار فيجب ان يكون سكانها اقرب الاصناف من الاعتدال
الحقيقي فلا يرد عليه ما ذكر من صيف البلاد التي ميلها عن المعدل ضعف الميل الكلي كشتا خط الاستوا
بالنسبة الى قرب الشمس منها لكن صيفهم في غاية الحر لما يختلف لا لطبيعة يكون شتا خط الاستوا
ايضا كذلك فما يختلف صيفهم اذ غاية الحر في التلاقح لا يحتمل ان يكون لقرب الشمس منها على صحة عين
فيقطع بل يجوز ان يكون متوسطا وطبائع ارضية مما لها تاثير في التسخين والتبريد على وجوه ذكرها في كليات القانون
منها الانخفاض والارتفاع فان البلد الموضوع في الغور من الارض يكون اسخن ابدا والموضوع
في نجد من الارض يكون ابرد ابدا وذلك لان الطبقة البخارية من الهوا القريبة من الارض تتسخن
بواسطة اشعة الشمس المنعكسة من الارض السفلية في الغور اكثر فيكون اسخن واما النجد فلبعد هواه من الارض يضعف
وصول قوة الشعاع اليه ويستولي عليه البرودة المكتسبة من مجاورة الماء والارض فيكون ابرد وايضا
هبوب الرياح في الغور اقل وفي النجد اكثر وهي ايضا مما يعين على الحر والبرد او بعدها في
الغور يدوم تاثير الشمس في منفعل واحد وكذا تاثيرها ضعيفا في الوسن الاخضر والعاهر الحيوانات
مسخن وبوجودها في النجد يحصل اضداد ذلك فيبرد ومنها الجبال لا يعني ان يكون المستقر هو الجبل فانه
داخل في الذي مر وهو الموضوع في نجد لانه يشار الجبال وغيره باعتبار مجاورته له فان مجاورته له يورث
تسخينا او تبريدا اما ان ينعكس الشعاع او منعه اما العكس الى صعف الجبل الشعاع منعكسا الى البلد مثلا ان

223 يكون بقرب البلد جبل مما يلي الشمال منه مشرق على ذلك الجبل الشمس ويقع دورا نافوق
الارض ويعكس اشعتها الى البلد فيسخنه او يكون الجبل من جهة المغرب وكان المشرق مكشوفا
عنه فان الشمس ايضا يشرق عليه في نهارها ويعكس شعاعها اليه فيسخنه واما اذا استرطنا الكشاف
المشرق اذا لم يكن مكشوفا يستر شعاع الشمس عنه واوجب تبريده واما المنع الذي منع الجبل الشعاع عن
البلد فبان يكون بقرب الجبل بلد من جهة المشرق فان الشعاع اذا زالت واشرقت على ذلك الجبل بعد
كل ساعة عنه وينقص كيفية الشعاع المشرق عنها على الجبل ويضعف الحر خلاف ما اذا كان الجبل
مغربيا فان الشمس يقرب منه كل ساعة ويشتد كيفية شعاعه ومنها منع الريح او منعه اياها اما عكس الريح
فبان يكون من جنوب البلد جبال اذا صادمه الشمال المبرد المار بالبلد يعكس الى البلد فيزداد البرد
او يكون من شماله جبل يرد الجنوب المسخن الى البلد فيشتد سخونته بسبب الشمال المبرد او الجنوب المسخن
لان الهوا من شانه اذا انجذب من مسلك ضيق اسرع في الانجذاب ولا سيما وكذلك الماء وغيره لان
ذلك المنجذب اذا انتهى الى اخر ذلك المسلك انبسط لسعة المكان فلو لم يتلاحق به ما قبله بسرعة لزم الخلا
مما عندنا لانقول بالخلا واما عند القائلين بالخلا فيه قوة جاذبة واما منعه اياها فبان الجبل يصد مهب الشمال
المبرد او الجنوب المسخن عن البلد ومنها البحر فانه يوجب زيادة ترطيب البلد المجاور له لكثرة ما يتبخر منه من الاجزاء
المائية بسبب تاثير شعاع الشمس ويختلف حال الترطيب بحسب القرب والبعد لا سيما اذا كان ماء البحر
اذا كان مائيا مخففا للاهوية الا انا نقول ما يفصل عنها بالتبخير اجزاء لطيفة مائية لا ملحية او الاجزاء المالحة سلكه
لتركيبها من الاجزاء الارضية المحترقة المرة الطعم بالاجزاء العذبة المائية ثم ان البحر قد يسخن البلد المجاور له لان الماء صقالة
فتنعكس اشعة الشمس منه الى البلد وقد يبرده لكونه واقعا في الجانب الشمالي من البلد لانه تهيج الرياح الشمالية
في تبريد البلد المجاور له لانها تزداد برودة بمرورها على وجه الماء الذي هو طبيعيا بارد ومنها التربة فانها ليست متشابهة
في الطباع فان بعضها سبخي وبعضها كبريتي وبعضها زاجي وكل منها يجعل الهوا حارا يابسا ويعني الابدان
ويجففها ويحرق دمها ويولد امراضا ردية وبعضها طيني حر وهو يصلح الماء ويزيل عنه ما يشوبه ولا يغيره
الى نوع ردي يغير الهوا ايضا وبعضها صخري وبعضها رملي وكل منها يجعل طبيعة الهوا مائلا الى البرد و
اليبس ويحفظ البرد لان شان اليابس كذلك واذا اثر فيها اشعة الشمس سخنها وسخنا الهوا ويحفظان
السخونة ومنها الرياح والمشهور انها اربعة بحسب الجهات الاربع التي يلي المشرق والمغرب والشمال والجنوب
فما ياتي من سمت مستقبل المشرق يسمى الشمال وما ياتي من يمينه يسمى الجنوب وما ياتي من ورائه يسمى الصبا
وما ياتي من خلفه يسمى الدبور فهذه امهات الرياح الاتية من بين جهتين فيسمى النكباء اما الشمالية فتبرد
وتكثف لكونها باردة لاجتيازها على جبال وبلاد باردة كثيرة الثلوج والمياه المجمدة ورياح لانها يصحبها
ابخرة كثيرة لعلة اجتيازها على المياه السائلة البحرية يكون اكثر ابخرة جنوبية ولان تحلل الاجزاء المائية وصيرورتها
بخارا في جانب الشمال اقل لقلة حرارتها الموجبة للتبخير والجنوبية تسخن وترطب لكونها حارة بهبوبها على الاراضي

المسخنة لمقارنة الشمس اذ حضيض الشمس في البروج الجنوبية فيكون منها اقرب الى الارض واذا كانت اقرب
الى الارض كانت اعظم في الرؤية كان تاثيرها اكثر وذلك يوجب تبين الحر بشدة الانعكاس وطلبه لهوائها
على البحار اذ اكثرها جنوبية عنا واختلاطها بالابخرة المتصاعدة عنها تباين سطوع الشمس منها بتوع لقربها
منا والسهول والدبور بين الشمال وبين الجنوب في الكيفيات وبعضهم يجعل القبول من الجنوبية لميلها
الى الحرارة واليبوسة والدبور من الشمالية لميلها الى البرودة ومنها مجاورة الاجام وهي جمع الاجمة
القصب والاشجار فان لها تاثيرا في تغير الهواء والامزجة وخصوصا الاشجار الغضة الى المنك والاشجار
الخبيثة الجوهر كالجوز والتين والسوحط والطويلة الاوراق فان ظرفها ادف وتبين اليه بكل حين اما ان يتبين منه
الابخار بسبب الهواء والامزجة بخاصية فيها ومجاورة المياه خصوصا مياه قل ما يكون فيها سيل الكبريت والجرجير
فانها تفسد الهواء ومجاورة غيرها كالمقابر والجيف والخنادق والبطايح وهي جمع البطيحة اي مسيل
الماء فانها تفسد الهواء والامزجة ومنها الاوضاع الواقعة في طالع البلد والطالع جزء من اجزاء فلك البروج
يوافي خط الافق من ناحية المشرق كما ان الغارب جزء من اجزاء فلك البروج يوافي خط الافق
من ناحية المغرب والمراد بالاوضاع الواقعة فيه ان يجتمع فيه كثير من الدراري فيه او يجتمع الدراري مع الشمس
فيه فيوجب ذلك افراط التسخين فما كانت فيه من الرؤوس ويقرب منه ويستقص من التسخين فيما كانت
الشمس فيه عن سمت الرؤوس بعيدا كثيرا وكذا الاوضاع الحادثة في كل وقت وعد بعد النوع من الاوضاع
الارضية وان عدها ابن سينا من الاوضاع السماوية حيث قال في كليات القانون واما التاثيرات التابعة
للامور السماوية فيمثل ما يعرض بسبب الكواكب الى اخره لان ما يؤثر الكواكب باعتبار المسامتة فيكون التاثير لخصوص
الوضع الارضي ايضا واذا عرفت هذا عرفت انه يلزم من كون مسكن البلاد المزوجة تشتا خط الاستواء
بالنسبة الى قرب الشمس منها ان يكون شتاؤها صيف سكان الحرارة لجواز ان يكون غاية الحرارة في
صيف منع لمجاوزته امورا رضية عليها او لا يكون شتاؤها في غاية الحرارة لمعاوقته امورا رضية عنها بل يكون
لا مانع ان يوجب بعض هذه الاوضاع مفردة او مركبة في بعض المواضع مزاجا صنفيا اعدل من الاثنين اي من
مزاج سكان خط الاستواء ومن مزاج سكان الاقليم الرابع قال ويرزق اعدل الاشخاص اي
اقربهم الى الاعتدال الحقيقي اعدل شخص من اعدل صنف من اعدل نوع ولم يبين هذا الشخص يتولى في افضل
سن وان قيد به بعض الافاضل لان الغرض بيان شخص يكون اعدل من باقي اشخاص الصنف سواء كان
بالنسبة الى الداخل او الى الخارج ولما كان معرفة هذا الاعتدال يمكن استنباطها مما ذكر في الاعتدال الصنفي
بالنسبة الى الداخل قال المصنف ويعرف ان اعدل الاشخاص اعدل شخص من اعدل صنف واما اعدل
الاعضاء اي اقربها الى الاعتدال الحقيقي فهو اللحم لانه يتقدم من الدم وحرارته قريبة من الاعتدال ورطوبته وان كانت
زائدة الا انه اذا انعقدت قلت فيقرب منه الجلد ولان الحاجة اليه انما كانت لتسيد الخلل الواقع بين الاعضاء
يجب ان يكون قريبا من الاعتدال ليلا يتغير الامزجة الواجبة للاعضاء المجاورة ثم اقرب منه الى الاعتدال

الحـ

224

الحقيقي الجلد اما منه فلانه لا يكاد ينفعل عن الماء الحار المستوى حره وبرده ولا يستحي واما لمسه فلانه الجلد
فيه زوج ورم وعصب وتسخين الاولين كما وان كان الاخير مبردا لاخير فيكون قريبا من الاعتدال الاتيان.
جلود الغشم لسبق الحس لغلبة الجسم بلين الجلد اعدل لطلقها الاما يرين كل جلد اعدل وكلا اصبه انما هو الارجح
ثم اعدل الجلد جلد اليد وما اعدل جلد اليد جلد الكف واعدله ما كان على الاصابع واعدله ما كان على السبابة
واعدل ما كان على انملة السبابة ولذلك جعل الكلاحا كما في مقادير الملموسات فان الحاكم يجب ان يكون
متساوي الميل الى الطرفين اي الافراط والتفريط معا حتى يحس بخروج الملموسات عن الوسط اذ لو لم يكن
معتدلا لم يحس بغير المعتدل لان الشيء لا ينفعل عن مشاركه في الكيفية الشبيهة الواقعة في مرتبة واحدة
مثلا الالة الحكما ولا شك ان شيا منها لك لا يفيد التبين لان العليل الذي كان شديدا بين الاثر على المولد
وسوطي والالتي ذكروه في الجلد لا يفيد القطع قال واعلم ان كل واحد من الامزجة الثمانية الخارجة
من الاعتدال اما ان يكون ماديا وهو ان يكون تكيف البدن بكيفية المزاج المعتدل بواسطة مجاورة
خلط نافذ فيه غالب عليه تلك الكيفية مثل تبرد البدن بسبب بلغم زجاجي او تسخنه بسبب صفرا كراثية
واما ان يكون ساذجا وهو ان يكون تكيف البدن بكيفية المزاج الغير المعتدل لا بتوسط خلط فيتكيف بتلك
الكيفية بتغير البدن مثل حرارة المدقوق وبرودة الخضر وهو الذي اصابه البرد ايضا كل واحد من الامزجة الثمانية
الغير المعتدلة اما ان يكون جبليا اصليا كالخارج من الاعتدال الشخصي او العضوي بالنسبة الى افضل احواله فانه
يسمى سوء المزاج وقد يكون ماديا وقد يكون ساذجا واما ان يكون عرضيا غير اصلي كما ذكرنا قال الفصل الثالث
اقول لما فرغ من الفصل الاول في بحث المزاج من القسم الرابع في المركبات شرع في الفصل الثاني في بحث المركبات
التي لها مزاج والتي ليس لها وهي المعادن وهي القسم الاول من المعادن وهي منطرقة وغير منطرقة ونعني بالمنطرق الجسم
المعدني اما القابل للضرب المنطرقة بحيث لا ينكسر بل يلين ويندفع الى عمقه وينبسط وبغير المنطرق ما لا يكون كذلك
القسم الاول المنطرقة وهي الاجساد السبعة وهي الذهب والفضة والنحاس والرصاص والخارصيني والاسرب
والحديد وعرفت هذه السبعة بانها اجساد ومنطرقة صابرة على النار ذائبة فبالمنطرقة تميزت عما ليس بمنطرق
كالزجاج والمينا وبالصابرة على النار تميزت عن مثل الشمع والعنبر وبما يذوب ويتميز بالنار وبالذائبة عن
الطلق والاحجار التي لا تذوب والمراد بالذائب الجسم الذي فيه رطوبة بلا زم اللزوجة فيسيل مع الملازمة وليس
لقائل ان يقول هذا التعريف غير شامل الحديد فانه لا يذوب وان كان يلين لانا نقول لا نسلم انه لا يذوب بل يذوب
بالحيلة بان يوخذ برادة الحديد ويلقى عليها مثل ربعها زرنيخ احمر مسحوق ويخلط بها ويجعل في جرة ويطين راسها بطين جيد
ويلقى في التنور الحار ليلة ثم يخرج ويلقى عليه مثل سدسه من النطرون ويلت بالزيت ويجعل في بوطقة مثقبة
على بوطقة اخرى ويترك على النار ثم يوخذ ما نزل في البوطقة ويوخذ النوشادر والزاج الشامي مسحوقين ملتوتين
بالزيت ويخلط بنادق ويطفيه ويذيبه مرات فانه يزداد سرعة ذوب واذا عرفت صحة هذا التعريف
عرفت ان الذهب تعريفه انه جسم منطرق صابر على النار ذائب اصفر رزين فالصفرة والرزانة يميزان

الذهب عن النسبة الباقية والفضة تو تعريفها انه جسم متطرق صابر في الذوب ابيض رزين بالقياس
الى بقية الاجساد واعلم انهم تحقوا لسان ان تولد هذه الاجساد من الزيبق والكبريت فلنذكر اولا
كيفية تولد الزيبق والكبريت ثم الامارات الدالة على كونهما عنصرين للاجساد السبعة ثم كيفية تولدها
من هذين اما الاول فقالوا تولد الكبريت من بخار امتزج مع دخان وسواء امتزاجا تاما حتى حصل فيه دهنية (اما م)
وتولد الزيبق من بخار امتزج مع دخان كبريتي امتزاجا محكما لم ينفصل عنه حتى انه لا ينعقد سطح الا ويغشاه
من تلك الدهنية غشاء فلاجل ذلك لا يتعلق باليد ولا ينحصر انحصارا اشتديا بشكل ما يحويه ومثاله ان قطرات
الماء اذا وقعت على التراب الذي هو في غاية الجفاف اللطافة فربما احاط بكل قطرة غلاف من ذلك حافظ
لتلك الماء على هيئة ذلك التراب حتى يبقى تلك القطرة على شكلها في وجه التراب وان لاقت قطرتان (ن)
فلا يبعد ان تحرق الغلافان الترابيان ويصير الماءان ماء واحدا وصار الغلافان غلافا واحدا ويعرف من
هذا ان الكبريت كالقصر للزيبق فلهذا تكلموا في بيان الثاني تحليلها الى الزيبق واما الثاني فقالوا في بيانه
او لا لو لم يكن عنصر هذه الاجساد السبعة الزيبق لما حدث عند الذوب شكل الزيبق لان التحليل الى ما منه التركيب (فلا بعد)
والفرض ان تركيبها ليس من الزيبق واللازم بط لان كل واحد منها عند الذوب يكون كالزيبق اما الرصاص
فظاهر واما سائر الاجساد فانها عند الذوب يكون كالزيبق المحلول وثانيا لو لم يكن عنصرها الزيبق لما تعلق
الزيبق بها لكنه متعلق بكل واحد من هذه الاجساد وثالثا لو لم يكن اصلها الزيبق لما صار الزيبق اذا عقد
برائحة الكبريت كالرصاص واللازم بط والى هذين الوجهين اشار بتولد الاجساد السبعة المكونة من اختلاط
الزيبق والكبريت المكونين من الابخرة والادخنة واما الثالث فقالوا في بيانه عند اختلاط الزيبق بالكبريت
يكون هذه الاجساد واختلافها اما بسبب اختلاف الزيبق او بسبب اختلاف الكبريت او بسبب اختلاف
تأثير احدهما عن الاخر فان كان الزيبق والكبريت صافيين وكان انطباخ الزيبق بالكبريت انطباخا تاما
فان كان الكبريت مع نقائه ابيض تولد الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة تولد الذهب
وان كانا نقيين وكان في الكبريت قوة صباغة لكن قبل استكمال النضج وصل اليه برد عاقد تولد الخارصيني
وكانه ذهب لم ينضج وسو يوزن الفتى وسماه وان كان الزيبق نقيا والكبريت رديا وكان في الكبريت قوة
احراقية تولد النحاس وان كان الكبريت غير جيد المخالطة مع الزيبق وكان مداخلا اياه سافا فسافا تولد
الرصاص الابيض وان كان الزيبق والكبريت كلاهما رديين فان قوى التركيب والالتئام وكان الزيبق
متخلخلا ارضيا وكان الكبريت رديا محرقا تولد الحديد وان كانا مع رداءتهما ضعيفي التركيب تولد الاسرب
وهو الرصاص الاسود واستدلوا على صحة هذه الدعاوى بانا نشاهد الزيابق منعقدا بالكباريت اجسادا
محسوسة فيحصل الظن والنظر بسبب هذا ان الاحوال الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية واليه اشار بقوله
مختلف باختلاطها على مراتب معها ذلك ان تختلف الاجساد السبعة بحسب اختلاط الكبريت و
الزيبق اختلاطا يفيدها جامعها الصورة فلز معرفه ثم قال وانت خبير بضعف ما ذكره من وجوه احدها

احدها ان هذه القسمة غير حاصرة على ما لا يخفى فانه يجوز ان يكون الزيبق والكبريت صافيين ويكون
الكبريت ابيض ويعرض البرد قبل تمام النضج ويكون كالخارصيني ولا يجوز اخر من المذكورات ويجوز
ان يكون الكبريت صافيا والزيبق رديا او بالعكس ولا يكون الكبريت محرقا الى غير ذلك وثانيها ان
تكون الاجساد السبعة على الوجه المذكور غير يقيني وما ذكره من انعقاد الزيبق بالكبريت اجسادا
محسوسة لا يفيد القطع بان الاحوال الطبيعية ايضا كذلك اللهم الا بالحدس والتخمين ولا يحتج به على المخالف
وثالثها ان غاية ما يلزم مما استدلوا به ان هذه الاجساد تتولد من اختلاط الزيبق والكبريت على وجوه
مختلفة ولا دليل فيه على انها لا تحصل بوجه آخر كيف والمهوسون بالكيميا يقولون يمكن تحصيل الاجساد
والارواح اي ما يفيد الصورة الذهبية او الفضية يكون محصلة من غير اختلاط الزيبق والكبريت على وجه
مختلفة ولا دليل فيه على انها لا تحصل بوجه آخر كيف والمهوس المولع من الهوس هو طائفة من الجنون والكيميا
عبارة عن معرفة الجواهر المعدنية خواصها وافادتها خواص غيرها وافادة بعضها خواص بعض لتتوصل
الى ايجاد الذهب والفضة من غيرهما من الاجساد والحق احالة ذلك كلا الى الفاعل المختار كما هو مذهبنا
قال القسم الثاني اقول القسم الثاني من المعادن غير المتطرقة وعدم انطراقها اما لغاية رطوبتها
كالزيبق واما لكونها ضعيفة التركيب سواء انحل بالرطوبات وهو الذي يكون ملحي الجوهر كالملح والنوشادر
او بان نهاية التركيب ارضية ولذلك يصعد بالكلية لكونها خالطة دخان حار لطيف جدا كثير النارية ثم انعقد
باليبس و كالدخان فانها مركبة من رطوبة وكبريتية وزاجات فيها قوة بعض الاجساد الذائبة او لا انحل بالرطوبة وهو الذي
يكون دهني الرطوبة كالكبريت والزرنيخ واما لغاية يبوستها كالياقوت وكثير الاحجار والطلق واما ان يذوب (مظهر ما ذكرنا في المعدنيات م)
ولا ينطرق كالطلق واما ان يذوب وينطرق كالاجساد السبعة واما ان لا يذوب ولا ينطرق كالزجاج
واما عكسه فلم يوجد قال الفصل الثالث اقول الفصل الثالث من القسم الرابع في بيان المركبات
التي لها نفس وبيان القسمين الباقيين من المواليد الثلثة اعني النبات والحيوان وفيه مقدمة لبيان
تعريف النفس وثلثة اقسام كل قسم لبيان قوى نفس من النفوس الثلث اعني النباتية والحيوانية و
الانسانية وعرف النفس النباتية بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يتغذى وينمو والكمال ما يتم به النوع اما
في ذاته كصورة السرير فانها كمال للخشب السريري لا يتم الا بها واما في صفاته كالحركة فانها كمال للجسم المتحرك
لا يتم الا بها وهو ضربان اذ تحمل عن النفس النباتية من صفات الانواع والنفس الحيوانية والانسانية
اذ كل نفس من النفوس له اعتبارات ثلثة الاول حلولها في المادة او تعلقها به ويسمى بهذا صورة والثاني
كونها مبدا للافعال ويسمى بهذا الاعتبار قوة والثالث كونها بحيث يتحصل به الجنس ويتقوم بها النوع ويسمى
بهذا الاعتبار كمالا وهو ينقسم الى كمال اول وهو كونها بحيث يحصل به الجنس ويتقوم به النوع ما يتم به النوع
في ذاته او بيان صورة المنوع اي يصير به النوع نوعا بالفعل ويتوقف عليه الذات والى كمال ثان وهو ما
يتبع النوع من عوارضه ويتوقف على الذات تعقله اولا يخرج الكمال الثاني من توابع النوع كالعلم والقدرة

والارادة وغيرها فان النفس لا تطلق على القوة وان كانت القوة قد تطلق على بعض النفس
كما عرفت في بحث القوة ينبغي ان تعلم ان الكمال الاول والثاني يطلقان على معنيين اخرين غير هذا الموضع
فلكل كمال بان يترتب عليه كمال اخر يقال له الكمال الاول وان لم يكن اولا على الاطلاق كالحركة فانها عرفت
بالكمال الاول وما يترتب عليه يقال له الكمال الثاني كحصول المقصود بواسطة الجسم يخرج كمال المجردات والمراد
به المعنى الذي الجسم لا بشرط شيء وهو الطبيعة الجنسية لا المادة وهو المجرد عن الفصل بشرط لا شيء فانها
طبيعي اريد به ما يقابل الصناعي كالسرير والكرسي وقيل اريد به ما يقابل الجسم التعليمي فيخرج به كمالاته وهو مجرد
على انه وصف للجسم ويرد ان الحركات في المعتبر انه مرفوع على انه وصف للكمال فهكذا النفس كمال اول لجسم طبيعي
لجسم آلي فيخرج به الكمالات الصناعية اذ الكمالات قد تكون صناعية يحصل بفعل الانسان كالهيئات
التي تكسب بها وقد تكون طبيعية غير آلية بفعل كالالوان والاشكال والنشو والاعطاء ويتوقف
آلي يحتمل رفعه على انه صفة للكمال اي كمال اول ذو آلة ويحتمل جره على انه صفة للجسم اي جسم مشتمل على الآلة وهذا
اظهر والمراد بالآلة القوى المختلفة كالغاذية والنامية والجاذبة والاعضاء المختلفة فان الاول آلة النفس
بالذات والثانية آلة لها بواسطة القوى وعلى التقديرين يخرج به صور العناصر والمعدنيات اذ لا
تصدر عنها افعالها بواسطة الآلات وقوله من حيث يتغذى ويحتمل ان النفس النباتية ليست كمالا
للجسم مطلقا بل من هاتين الحيثيتين ويخرج به كل كمال الاخرى من كمالات الحسيين كالنفس الحيوانية والانسانية
وعرف النفس الحيوانية بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يحس ويتحرك بالارادة والنفس الانسانية بانها كمال
اول لجسم طبيعي آلي من حيث يعقل الكليات ويستنبط بالرأي معا وان شئنا تعريف الكل الانسانية مطلقا
اي تعرف الثلث بتعريف واحد بحيث يميز كل واحد منها عن الاخرين قلت النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي
من جهة ما يتغذى وينمو او يحس ويتحرك بالارادة او يعقل الكليات ويستنبط بالرأي اذ الترديد في التعريف
يوجب الترديد في اقسام المعرف وان شئنا تعريفها على وجه يعم هذه الثلث اي القدر المشترك بينها
قلت النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة اي يصدر عنه افاعيل الحيوة في الجملة لا دائما فان
كلا من النفوس الثلث يصدر عنها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذية والتنمية والادراك والحركة
الارادية والنطق في الجملة لا دائما اذ ليس للحيوان دائما التغذية ولا التنمية ولا الادراك والحركة و
بهذا القيد يخرج النفوس السماوية وعند من يقول ان الكواكب وتلك البروج وتلك الخارج المركز الا
والاعضاء للنفس المدبرة للفلك الكلي لانها وان كانت كمالا لجسم طبيعي آلي لكن الصادر عنه افاعيل الحيوة
بالقوة بل يصدر عنه ما يصدر من افاعيل الحيوة وهي الحركة الارادية دائما واما من يقول لكل فلك نفسا
فلا يحتاج الى هذا القيد لاخراج النفوس السماوية لخروجها بقوله آلي كما عرفت فان قلت ان اريد بافاعيل
الحيوة ما يختص بالحيوان يخرج النفس النباتية والتنمية لا تختص به وان اريد به ما يصدر عنه وان صدر عن غيره
يدخل الصور العنصرية والمعدنية فلما بيد الاول يخرج الصور العنصرية والمعدنية بقوله آلي

مبني على امور تتعلق بتعريف النفس الاول انا نشاهد اجساما كالانسان
وسائر الحيوانات والنبات يصدر عنها آثار لا على نسق واحد مثل النطق والحس
والحركة والتغذي والنمو وليس لها ذلك للجسمية التي تشاركها فيها ما يخالفها في تلك الآثار
والا لزم تخلف المعلول عن العلة فاذن قد يوجد في تلك الاجسام مباد غير جسميتها وهيئة
من الاجسام والابعاد الخ فاذن في قوى في الاجسام والكلام يسمون كل قوة يصدر عنها فعل لا
على نسق واحد نفسا ثم ان النفس لها اسام متعددة بحسب اعتبارات مختلفة فباعتبار
انها مبدأ للآثار اي صدورها على الفعل الذي هو التحريك وعلى الانفعال عن المحسوسات و
المعقولات تسمى قوة وباعتبار قياسها الى المادة التي تحلها تسمى صورة وباعتبار قياسها الى
الطبيعة الجنسية التي كانت مبهمة وناقصة قبل اقترانها به يتحصل بها واذا انضاف اليها تحصلت
وكملت النوع تسمى كمالا وتعريف النفس بالكمال اولى من تعريفها بالصورة اما اولا فلان الكمال اعم من حيث
ان الصورة هي المنطبعة في المادة والحالة في الهيولى والنفس الانسانية ليست كذلك لتجردها فهي اذن
ليست صورة للبدن اللهم الا بالتجوز لانها متعلقة بالبدن ومتقومة به لكنها كمال له
كما ان الملك كمال للمدينة والربان كمال للسفينة واما ثانيا فلان الكمال اتم لانه منتسب الى النوع وهو
اقرب من طبيعة الجنس والصورة منتسبة الى المادة وهي ابعد منها واما ثالثا فلان الدلالة على
المادة مضمونة في الدلالة على النوع من غير عكس وكذا اتم منها بالكمال اولى من تعريفها بالقوة اما اولا فلان
للنفس قوة الادراك وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبار احد المعنيين في التعريف اولى من
الآخر ويجب اعتبارهما في تعريفها واسم القوة لا يتناولهما بمعنى واحد بل بالاشتراك اللفظي ويجب ... في
التعريفات لا يقال الكمال الاول ايضا لفظ مشترك لانه يطلق على المعنى المذكور وهو المتنوع وعلى
الكمال الذي يترتب عليه كمال اخر كما في تعريف الحركة لانا نقول ... بالاشتراك اللفظي بل المعنوي واما
ثانيا فلان القوة اسم للنفس من حيث انها مبدأ الآثار وهو بعض جهاتها وما يعرف الشيء من جميع جهاته
اولى مما يعرفه من بعض جهاته الثالث في ان النفس في بعض الانواع كالانسان قد يتبرأ عن البدن بعد
انقطاع تعلقه لا يتناوله اسم النفس من حيث ذاته وجوهره بل اسم من هذه الحيثية العقل ويتناوله اسم النفس
من حيث له علاقة مع البدن وكان له هذا التعلق ويجوز ان يكون للشيء في ذاته وجوهره اسم يخصه
وله اسم من جهة ما هو مضاف الى غيره ومتى اردنا ان نعرفه من جهة ما هو مضاف الى غيره فلا بد ان
ناخذ المضاف اليه في تعريفه وان لم ياخذه من حيث الذات كما يوخذ البناء في تعريف الباني واسم الموجد
في تعريفه من حيث هو انسان من مقولة الاضافة وان لم يكن داخلا فيه من جهة ذاته وجوهره ولكنها داخلة بحسب
الاضافة واسم النفس الثالث ان التعريف الذي ذكروه للنفس على الاطلاق لا يتناول النفوس
الفلكية لان من ذهب الى ان افعالها ليست بتوسط الآلات اخرجها عن تعريف النفس بقوله ذي حيوة

بالقوة لان صدور افعال الحسوة عنها ذاتي وزعم الحكماء انه لا يمكن تعريف النفس بشي يندرج فيه النفوس
الارضيه والفلكيه لانا لو فسرناها بما يصدر عنه فعل ما كان كل قوة كالعقل والطبيعة نفسا ضرورة انه
يصدر عن كل واحد منها اثر ما وان فسرناها بما يصدر عنه الفعل بالقصد يخرج عنه النفس النباتية وان فسرناها
بما يصدر عنه الافعال بالالات يخرج عنه النفس الفلكيه كما مر انفا فالنفس لا يكون مقولة على جميع النفوس الا
بحسب الاشتراك اللفظي وفيه نظر اذ لا يلزم من عدم امكان جمعها في التعريفات المذكورة وعدم
جمعها في تعريف ما كيف وقد صرح ابن سينا في الشفاء بان كل ما يكون مبدأ الصدور افاعيل ليست على
وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس الارضيه والفلكيه لان مبدأ
الافاعيل الموصوفة بسبب المجموع اما ان يكون مبدأ افاعيل لا يكون على وتيرة واحدة وهو النفس الارضيه
او يكون مبدأ افاعيل على وتيرة واحدة لا يكون عادمة للارادة وهو النفس الفلكيه والمصنف عدل عن الامكان
الى عدم العلم وقال والانفع ربما سيأتي ولما حتى لا يرد عليه النظر المذكور قال النفس الاولى اقول
لما فرغ من تعريف النفس شرع في تقسيمها والانها والقسم الاول بعضه ولتقسيم قوى النفس النباتية
وتسمى طبيعية وقواها التي تشترك فيها النبات مع الحيوان والاشتراكها فيها بغير ما اما ان يكون خادمة
والمخدومة اربع لانه لا يخ اما ان يكون فعلها لاجل الشخص او لاجل النوع واما التي فعلها لاجل الشخص فاما
ان يكون فعلها لبقاء الشخص وهي الغاذية وعرفوها بانها التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذى بدلا لما يتحلل عنه
اي تحيل جسما الى مشابهة الجسم الذي يغتذى به ليخلف بدل ما يتحلل عنه فلها افعال ثلثة الاحالة وقد تحلل
به كما في علة عدم الغذاء والتشبيه في القوام واللون وقد تحلل به كما في البرص والبهق والالصاق وتغير
جزء المغتذى وقد تحلل به كما في الاستسقاء اللحمي ويعلم من هذا التعريف المعرفة بالعلل الاربع لان صورتها
الاستحالة الى مشابهة المغتذى ومادتها ملك في الاستحالة الغذاء والفاعل القوة والغاية حصول
بدل ما يتحلل وبقاء النوع مدة معينة وتحقيق فعلها وتكاثيها اما انيته فلان الموت ضروري الوقوع لما ذكره الفارابي
من ان الرطوبة الغريزية بعد سن الوقوف وهو بعد ثلثين سنة او بعد اربعين سنة تاخذ في
الانتقاص لمعاضدة الحرارة الخارجية الحرارة الغريزية في التحليل وكذا معاضدة الحركات الداخلية بمعاضدة
الحركات النفسانيه والبدنيه ولو اخذت بعد سن الوقوف في الانتقاص تتادى ذلك الى الانحلال بالكلية
فاذا انحلت الرطوبة الغريزية بالكلية بعلك الرطوبة الغريبة بواسطة المغذية تنطفي الحرارة الغريزية
ويحصل الموت واما انيته فلان القوة الغاذية قوة جسمانية وكل قوة جسمانية متناهية بحسب المدة مع ان
القوة الغاذية متناهية بحسب المدة واما ان يكون فعلها ليحصل كمال الشخص وهي النامية وعرفوها بانها
القوة التي توصل الغذاء بين الاجزاء فيضمه اليها ويزيد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية الى غاية ما
فقولنا توصل الغذاء بين الاجزاء فيضمه اليها تنبيه على الفرق بين النمو والسمن وذلك ان الاجزاء الزائدة
الغذاء في النمو تنفذ في جوهر الاعضاء فلا حجم لها وتزيد في حجمها واما في السمن فانها لا تنفذ في جوهر الاعضاء

حدوثه اوم

بل كانها ملتصق بها وقولنا تزيد في الاقطار الثلثة اي في الطول والعرض والعمق احتراز عن الزيادات
الصناعية فان الصانع اذا اخذ مقدارا من الشمع فان زاد في طوله وعرضه نقص من عمقه وان كان
بالعكس فبالعكس وهذه القوة تزيد في الاقطار الثلثة وقولنا بنسبة طبيعية احتراز عن الزيادات
الغير الطبيعية مثل الاستسقاء واسباب الاورام وقولنا الى غاية اي الكمال المقداري لكل نوع احتراز عن
السمن اذ هو لا يبلغ الى تمام النشو ومثل هذه القوة ايضا الاحالة والتشبيه والغذاء فالفرق بين هاتين
القوتين الى ان الغاذية لا تفعل هذه الامور الثلثة الا بمقدار ما يحلل والنامية تفعل ازيد مما يحلل ولهذا ذهب
بعضهم الى ان النامية بعينها هي الغاذية والاستبعاد في ان يكون قوة في ابتداء قوتها فيكون وافية بايراد
بدل الاصل والزيادة معا وبعد ذلك تضعف فلا تورد الزيادة بل تورد الاصل اذا عرفت هذا
فاعلم ان النامية اذا بلغ الجسم تمام نشوه تقف وسببه وقوعها في الحيوان ان الابدان مخلوقة من الدم
والمني فيكون في اول الامر رطبة ثم لا تزال تجف يسيرا يسيرا بالحرارة الخارجية والحركات الداخلية
النفسانيه والبدنيه ولما كان النمو لا يحصل الا عند نمو الاعضاء وذلك لا يكون الا بنفوذ الغذاء في
المسام المستحدثة تلك المسام لا يمكن استحداثها الا اذا كانت الاعضاء لينة فاذا صلبت وجفت
لم يمكن ذلك فوقفت ضرورة ولم يظهر اثرها وهل يبطل تلك القوة عند الوقوف ام يبقى من غير اثر تردد
واما التي فعلها لاجل النوع فهي ايضا اثنان احدهما المولدة وهي القوة التي تفصل جزءا من فضل الهضم الاخير
للمغتذي وتودعه قوة من جنسه اي من اصل المغتذى ليكون مبدأ لشخص اخر من نوعه والثانية المصورة وهي
القوة التي تفيد المني بعد استحالته في الرحم الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه
المني وهذه القوة يختص بالرحم هذا هو المذكور في الشفاء والمذكور في كليات القانون ان المولدة
نوعان نوع تولد المني في الذكر والانثى ونوع هذه القوة محصله نوع تفصل القوى التي في المني الى
الصفات المزاجية لان اجزاءه مختلفة في المزاج فيختص للعصب مزاجا خاصا وللشريان مزاجا
خاصا وللعظم مزاجا خاصا ويسمى هذه القوة مفصلة قال وهذه الاربع اقول القوى الطبيعية الخادمة
اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وهي خوادم الغاذية لان الغاذية لما كانت تخدم النامية
وما يحدث من ان القوة المتصرفة في الغذاء لحفظ النوع فالمحصول منه الاربع يخدمها اربع القوى وكيف ما كان
لابد للغاذية لتتم فعلها الذي هو الاغتذاء من اربع قوى الاول الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه
من الغذاء ويدل على وجودها على وجه الاول ان تصاعد حركة الغذاء من الفم الى المعدة والحركة اما طبيعية او ارادية
او قسرية وهذه الحركة ليست طبيعية والا لكانت هابطة لثقل الغذاء والا لزم بطلان المتنكس يزدرد
الطعام ويصعد الاعضاء الى المعدة والاشجار تتصاعد الى عاليها لا بالارادة لان الارادة لا
فتعين ان يكون قسرية ولا ... وذلك الامر اما دفع من فوق بان يدفع الحيوان الطعام باختيار
الى المعدة وهو باطل لانه لو كان كذلك لما تحرك الغذاء من الفم الى المعدة الا بارادة الحيوان واللازم باطل لانا نجد

لينهم

المري والمعدة عند الحاجة الشديدة الى الغذاء يجذبان الطعام من الفم الى المعدة لا بارادة
والحيوان لحضوع من غير تحريك منه وارادة منه بل يتبرّ يد الانسان منعه فيغلبه وانما يجذب من
يجب ولا بد للمجذوب من جاذب وذلك الجاذب هو القوة الجاذبة التي في المعدة ويتوقع جاذبة لحدوث
الطعام اليها وهو المطلوب وتقرير الدليل على هذا الوجه احسن مما في المتن لان حصول حركة الغذاء بواسطة
ارادة المغتذي من الحركة الارادية بخلاف الطعام لان الحركة الارادية باصطلاحهم ما تقوم بمحلّ
الارادة وههنا ليس الامر كذلك لان الحركة قائمة بالغذاء والارادة بالمغتذي الثاني انه لو لم تثبت
الجاذبة لما جذبت المعدة الطعام اليها واللازم باطل لان الانسان متى اغتذى غذاء ما ثم تناول
بعده حلوا ثم استعمل التي وجد ما يخرج من الحلو في اخره وما ذلك الا لجذب المعدة له الى قعرها ومتى
تناول الانسان غذاء اذوا كرها وجد المعدة والمري لا يزدردانه الا بعسر وربما تعصره حتى ربما
اندفع بالقي بلا احتيال الثالث انه لو لم تثبت الجاذبة لما صعد معاء بعض الحيوانات عند
تقرمه حتى تلاقي فمه عند الاعتلال وما ذلك الا لشدة شوق معدته الى جذب الغذاء تقبث ثبت
الوجوه الثلثة ان في المعدة قوة جاذبة الرابع انه لولا القوة الجاذبة لما جذب الرحم الاحليل الى داخله
واللازم باطل لان الرحم يجذب النطفة اي اذا كانت قريبة العهد بانقطاع الحيض عنها وكانت خالية عن
الفضول المستدرة فيها الى المني حتى ان الواطي يحس في وقت الجماع بان الرحم يجذب احليله الى داخله
مثل جذب المحجمة الدم ولذلك يحكى قوم من الحكماء الرحم حيوانا مشتاقا الى المني فثبت بهذا الوجه في الرحم
قوة جاذبة الخامس ان الدم اذا كان في الكبد كان مخلوطا بالفضلات الثلاث التي هي الصفراء و
السوداء والبلغم ثم ان كل واحد من هذه الاربعة يتميز عن الباقي وينصب الى عضو معين ولولا ان في
كل واحد من الاعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الخلط لاستحال انصبابه الى ذلك العضو اذ ليس له حركة
طبيعية اليه ولا ارادية ولا سبب دافع اليه من خارج فثبت بهذا الوجه ان في جميع الاعضاء قوة جاذبة
قال الثانية الماسكة الثانية من القوى الخادمة للغاذية الماضمة وهي قوة تغير الغذاء الى جوهره
جوابا بالفعل وحاصله ما ذكره ابن سينا في الكليات انها قوة تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام
مهيا لفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل والهضم عبارة عن استحالات
مترتبة واقعة بين تمام فعل الجاذبة وحصول فعل الغاذية وذلك انه اذا جذبت القوة الجاذبة لعضو ما شيئا
من الدم وامسكته الماسكة ذلك العضو فللدم صورة دموية واذا صار شبيها بذلك العضو فقد بطلت عنه الصورة
الدموية وحدثت فيه صورة ذلك العضو فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية
فبين الكون والفساد استحالات باخذ استعداد المادة للصورة الدموية في النقصان وباخذ استعدادها
للصورة العضوية في الاستداد ثم لا يزال الاستعداد الاول يتنقص والثاني يشتد الى ان تنتهي المادة
الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية ويحدث فيها الثانية وهي الصورة العضوية وتستعد لها

للصورة الدموية وهي فعل القوة الهاضمة والاخرى لاحقة اعني حصول الصورة العضوية وهي فعل
الغاذية وبهذا يظهر الفرق بين القوة الهاضمة لكل عضو وبين القوة الغاذية لا غيره واستدل الامام
الرازي على ذلك من وجهين الاول ان القوة الهاضمة محركة للغذاء من الصورة الغذائية الى العضوية
وكل ما حرك شيئا الى شيء فهو الموصل اليه لان ما حول شيئا كان الموجب اليه غاية المحرك والمعني بكونه
غاية ان المقصود الاصلي هو فعل ذلك الشيء والموصل للغذاء الى الصورة العضوية هي الغاذية فيجب
ان الهاضمة هي الغاذية بعينها وقد اعترف ابن سينا في الفصل الثامن من المقالة الرابعة من الفن
الاول من طبيعيات الشفاء عند شروعه في الاحتجاج على ان بين حركتين سكونا بان المحرك يجب
ان يكون هو الموصل حيث قال يجب ان يكون الواصل اما صادرا واصلا بلا علة موجودة موصلة ويجب
ان يكون هذه العلة غير التي ازالت عن المستقر الاول هذا كلامه ولما كان المزيل للدم عن الصورة الدموية
هو الهاضمة وجب ان يكون الموصل الى الصورة العضوية هو تلك القوة بعينها فاذن الهاضمة هي الغاذية
لا غير والى هذا الوجه اشار بقوله ويمكن ان يقال المحرك الى المسابهة العضو هو القوة الموصلة اليه الثاني
ان المراد بالقوة ههنا هي المبدأ لا الفاعلية لان المنفعل هو واهب الصور ولا شك ان الهاضمة
بطبخها ونضجها هذه المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية ولذلك الاستعداد مراتب في
القوة والضعف وليس بعض تلك المراتب بان ينسب الى القوة الهاضمة اولى من البعض بل يجب ان
ينسب اليها جميع مراتب ذلك الاستعداد ومن جملتها ما بعد لفيضان الصورة العضوية عن واهب الصور
ويتم فعل الهضم حينئذ فلا فرق اذن بين الهاضمة والغاذية ولذلك لم يذكر جالينوس القوة الغاذية في شيء
من كتبه سوى هذه الاربع الخوادم وقال في رابعة المنافع ان للمعدة قوة تجذب ما يلائمها وقوة اخرى تمسك
ما يصل اليها وقوة اخرى تدفع عنها الفضول وقوة هي اقدم من هذه الثلاث كانها المغيرة الى بسببها احتاجت
المعدة الى تلك القوى الثلث هذا كلامه وقد جعل المغيرة مخدومة والقوى الثلث خادمة ولم يثبت غيرها
وقال ابو سهل المسيحي في كتاب الافعال والقوى والارواح القوى الطبيعية ثلث غاذية ومنمية ومولدة
والغاذية اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وهذا صريح في انه ليس هناك قوة خامسة مخدومة
لهذه الاربع اذا عرفت هذا فاعلم ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان يتشبه بالمغتذي
وثانيهما فيه اعداده لان يصير جزءا لكن المغتذي بالفعل وثانيهما غير صالح لذلك فيفعلها فيه اجمالا اعداده
للدفع واما تفصيلا فان كان غليظا فعلها فيه الترقيق وان كان رقيقا فعلها التغليظ ليسهل اندفاعه
لان الرقيق قد ينشر في جوهر العضو الذي هو الوعاء سواء كانت او غيره فيبقى تلك الاجزاء المنتشرة فيه ولا
تندفع واذا غلظ لم ينتشر في العضو فيندفع بالكلية وان كان لزجا فعلها فيه التقطيع حتى يسهل اندفاعه
فان اللزج يلتزق بجرم العضو فيصعب اندفاعه اما بالذات او بالوسط رطوبة كما في جوارح الصيد فان
جوارحها تدب الوارد وطلاكهاخ الى الماء وكما في الحية فانه ربما يأكل التراب ونحوه كثيرا من غيرها

وكان الجمل قال ثم للهضم اربع مراتب الاولى في المعدة فان الغذاء اذا وصل
اليها انهضم انهضاما ما لا بحرارة المعدة فقط بل بحرارة ما يحيط بها اما من اليمين فالكبد واما من اليسار
فالطحال فانه قد يسخن لا بجوهره كما فيه من البرد واليبس بل بالشرايين والاوردة التي فيه واما من قدام فالثرب
الشحمي واما من فوق فالقلب فاذا انهضم الانهضام التام صار بغاية كما في جوارح الحيوانات المشروب
المشروب كما في اكثر الحيوانات غلوظا وموجودا سيال الشبيه بالماء الكشك الثخين ويبتدي هذه المرتبة
من الهضم عند المضغ لان سطح الفم متصل بسطح المعدة بل كانهما سطح واحد وفيه منه اي في سطح الفم من سطح المعدة
قوة هاضمة اذ الآلي الممضوغ احاله احالة ما وبعينه على ذلك الريق المستفاد بالنضج الرائق فيه حرارة
غريزية وبدليل وجود هذا الهضم انا نجد الحنطة الممضوغة يفعل في انضاج الدماميل ما لا يفعله الحنطة المطبوخة
في الماء وان الغذاء الوارد على الفم يتغير عند المضغ لونه وطعمه ورائحته المرتبة الثانية في الكبد فان الغذاء بعد ان
صار كيلوسا اندفع الى الامعاء اللاذع والمحدث بطلبه بواسطة جاذبة الكبد ودافعة المعدة منهما ومن الامعاء
ايضا الى الكبد من طريق الماساريقا وذلك لان الكيلوس اذا انهضم في المعدة يجذب بعض الالطف منه اولا
من اخر المعدة المسمى بالبواب لتمنعه بالانضمام والانطباق ونفوذ الغذاء قبل ان ينهضم الى الماساريقا المتصلة
بها وبالكبد ويندفع الباقي الى الامعاء ويستتم الفضل فيندفع بطريق النفوذ الى غير فضل يجذب منها الى الماساريقا
المتصلة بها وبالكبد وهي ماساريقا يه عروق دقاق صلاب كالمصفاة الى الفاروق متصلة رؤوسها بالامعاء
والمعدة خلقت دقاقا لئلا ينفذ فيها الا ما استد في مجاري الكبد ويحدث فيها السدد وصلابا لئلا ينطبق بعضها
على بعض وسعدد ... فاذا اندفع لطيف الكيلوس من المعدة والامعاء الى الماساريقا صيرتها
الى العرق المسمى باب الكبد لكونه مدخلا للطيف الكيلوس اليها كالباب للبيت وهو عرق كبير تتشعب
من كل واحد من طرفيه شعب كثيرة اما اطراف الشعب متصلة بفوهات الماساريقا واطرافها الاخر
مسماة باجزاء فروع الباب لانها مداخل الغذاء في الكبد ومداخله في اجزاء الكبد ويتصوره بعضا بل يجيب
يصير من كثرة الانشعاب والانقسام كالشعر ويتصل تورطيا المداخلة في تجاويف الكبد بفوهات
العرق الطالع من حدبة الكبد المسمى بالاجوف وهو الذي ينفذ في شعبه الكيلوس من الكبد الى
الاعضاء ثم اذا انزلق لطيف الكيلوس في اجزاء الباب صار كان الكبد بكليتها ملاقية للطيفه وكان
لذلك فعلها فيه اشد واسرع فينطبخ فيها انطباخا تاما بحيث يخلع عنه الصورة الكيلوسية ويحصل
له الصورة الكيموسية ويتميز الى الاخلاط الاربعة وذلك لان الغذاء ما كان من اجزائه لطيفا فيه
نارية اي حرارة وهي يجاوز نضجه ويميل الى الاحتراق للطافته ويعلو كالرغوة باقي الاجزاء تحققه
وهي الصفراء فيها حرارة فاعلمت ان الفاعل في الجميع هو الحرارة في الغاية والمنفعل منه هو الجسم
اللطيف وما كان من اجزائه كثيفا فيه ارضية اي برودة ويميل بطبعه او لشدة احتراقه يصير الى
طبيعة الرماد ويرسب في اجزاء الغذاء كالعكر وهي السوداء وفيها حموضة اذا تخلف منها الى الفم

لذعتها والنية على الجوع حامضة وطعم السوداء الطبيعية بين حلاوة وعفوصة لاجتماع الدم وفيها
عليه ارضيته وما كان معتدلا من اجزائه وتم نضجه هو الدم وهو حلو وما كان منها غليظا وبقي على النيء
هو البلغم وفيه حلاوة لانه دم غير نضيج ولما كان اقرب الى النضج كان اصلح لقربه من الدم وكل واحد من الاخلاط
الاربعة ينقسم الى الطبيعي وغير الطبيعي لانه ان تغير مزاجه في نفسه عن الاعتدال الواجب الذي لسببه يصلح ان يصير
جزءا من البدن واما المخالطة خلط اخر وهو الغير الطبيعي انقسام بما سما كتب الطب متكفلة ببيانها وكيفيتها
وظيفة هذا العلم المرتبة الثالثة من الهضم في العروق فان الاخلاط اذا خرجت من الكبد نفذت في العروق
مختلطة وانهضمت فيها انهضاما تاما اذ نزل ما كان بها وهي في الكبد ويتميز فيه ما يصلح غذاء لكل عضو حتى
يستعد لان يجذبه جاذبة كل عضو المرتبة الرابعة من الهضم في الاعضاء فان الاخلاط اذا سلكت في العروق
الكبار الى الجداول ثم الى العروق الصغار الليفية ترشح من فوهاتها على الاعضاء ويحصل لها في الاعضاء هضم
اخر حتى يتشبه بها التصاقا ولونا وقواما وقد يختل بالاول كما في الذبول وبالثاني كالبرص والبهق وبالثالث
كما في الاستسقاء اللحمي قال تنبيهان الاول هذا تنبيهان على قاعدتين ذكرهما الحكماء الاول انك قد
عرفت ان الغذاء الوارد على البدن منه ما يصلح لان يصير جزءا من المغتذي ومنه ما لا يصلح لذلك ويندفع عنه و
للهاضمة فعل في كل واحد منها فالثالث للحكماء بناء على ذلك ان لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلة ففضل
الهضم الاول اي الذي في المعدة الثفل الذي يندفع من طريق الامعاء وفضل الهضم الثاني اي الذي في الكبد ما
يندفع الرقيق بالبول والمرئيات ويندفع السوداء الى الطحال والصفراء الى المرارة وفضل الهضم الثالث والرابع وهما
الكائن في العروق وفي الاعضاء ما يندفع بالتحلل الذي لا يحس وبالعرق وبالوسخ الخارج بعضه من منافذ محسوسة
كالانف والصماخ وبعضه من منافذ غير محسوسة او من منافذ حادثة عن الطبيع كالاورام المنفجرة او ما ينبت من
زوائد كالشعور والظفر واما المني فمن فضل الهضم الاخير اي الرابع وذلك انما يكون عند نضج الدم في العروق وصيرورته
مستعدا استعدادا تاما لان يصير جزءا من جوهر الاعضاء الاصلية وهي الاعضاء المكونة من المني والذي
يدل على انه فضل الهضم الاخير هو ان الضعف الذي يحصل من استفراغ المني لا يحصل من استفراغ امثاله من الدم
والدم الاحتراق والمرة لان ذلك الاستفراغ يورث الضعف في جواهر الاعضاء الاصلية بخلاف
سائر الاخلاط فانه يورث الضعف فيها الثاني انهم قالوا لفظ الغذاء يطلق بالاشتراك على امور اربعة الاول
ما يتقوم بدل ما يتحلل من الشيء الاستحالة الى نوعه الثاني ما صار شبيها بالمغتذي وجزءا منه بالفعل
الثالث ما هو غذاء بالقوة القريبة وهو ما وقع عليه الاستحالات ولم يحتج الى غير الالصاق والانعقاد
الرابع ما هو غذاء بالقوة البعيدة كالحنطة هو المشهور عندهم ولم يحتج الى غير الالصاق والانعقاد وان الحيوانات
لا يغتذي بالاجسام البسيطة لان الغذاء يصير شبيها بالمغتذي الذي هو المركب والبسيط لا يستحيل ان يصير
شبيها بالمركب ولا برهان لهم على صحة الكبرى واورد الامام الرازي عليه انا نشاهد النبات لا شك
انه يجذب الماء الى نفسه ويصير ذلك الماء جزءا منه واذا جاز ذلك في النبات فلم لا يجوز مثله في الحيوان قال العلامة لا شك انه

القوة الثالثة من القوى الخادمة للغاذية الماسكة وهي التي تمسك ما جذبته الجاذبة حتى تفعل فيه الهاضمة
فعلها ولاحتياج الهاضمة الى ذلك … قد نبها ابن سينا والامام الرازي على ان الهاضمة والذي يدل
على ثبوت هذه القوة في المعدة احتواؤها احتواءها ما تحيط بما فيه من جميع الجوانب حتى لا يكون بينها
وبين الغذاء فرجة وليس هذا الاحتواء بسبب امتلاء المعدة لان الغذاء اذا كان قليلا وكانت الماسكة قوية
ملاقية المعدة حتى تجد هضمه ومتى كانت الماسكة ضعيفة لم تلاق المعدة ولم تجد الهضم بل حصلت القراقر
والنفخ سقطوا الاستمرار واذا كان الاحتواء الموصوف موجودا في المعدة كانت الماسكة موجودة فيها
لاستحالة وجود الفعل بدون الفاعل والذي يدل على وجودها في الرحم احتواؤها على الزرع وهو النطفة
احتواء تاما ما شاء له من جميع الجوانب بحيث لا تنزل لانا نرى الرحم بعد انجذاب المني اليها تنضم انضماما شديدا
من جميع الجوانب منطبقة التطبيق بحيث لا يمكن ان يدخل فيها طرف الميل ولو انك شققت من الحيوان الحامل
من اسفل السرة الى مخرج الزوج وكشفت عن الرحم برفق … تجد الرحم كما ذكرنا وكذلك الحكم في الاعضاء
والدليل العام في الجميع انا رأينا الجسم الرقيق الذي من شأنه النزول ولا ينزل كالمشروبات والاخلاط الرقيقة
في المعدة والمني في الرحم والاخلاط في الاعضاء ولانا … خلاف الرقيق الذي ليس من شأنه النزول وينزل
علمنا ان في كل من هذه الاعضاء قوة ماسكة قال الرابعة اقول القوة الرابعة من القوى الخادمة للغاذية
الدافعة وهي اما دافعة للغذاء المهيأ لكونه جزءا من عضو النبتة ويدل عليها ان المعدة تدفع اللطيف من طرائق
ما شاء … واما دافعة للفضل عن العضو والدليل على وجودها في الامعاء والمعدة ما يجده كل احد من نفسه عند
التبرز ان المعدة ستنزع الى اسفل لدفع الفضل وان الامعاء تنزع من موضعها اذا كان التبرز مستعجلا او
كان في الامعاء فضل لداع لدفع ما فيها ويجد عامة الاعضاء تتحرك الى اسفل لمعونة الامعاء على دفع ما فيها حتى انه
ربما انخلع المعا المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة ما يعرض عند القيء من غير اختيار ان المعدة كما انها
تنزع من موضعها الى فوق حتى تحرك معها عامة الاحشاء للدفع وكذا يدل عليه الاستفراغات البحرانية وغيرها في الزحير وكذا الجذام
والذي يدل على وجودها في جميع الاعضاء ان الدم يرد عليها مخلوطا بالاخلاط الثلثة فيأخذ كل عضو ما يلائمه
فلو لم يكن فيها قوة دافعة تدفع ما ينافيه لبقي عنده ولم تخل شيء من الاعضاء عن الاخلاط الفاسدة وانتفى اللازم
يدل على انتفاء الملزوم فثبت بهذه … وهو المطلوب قال تنبيه اقول جماهير الحكماء على ان في الاعضاء قوة جاذبة و
ماسكة وهاضمة ودافعة بناء منهم على اصلهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد عرفت ما فيه كيف و
امتناع صدور الكثير عن الواحد مشروط بعدم تعدد الالات والقوابل وهو ممنوع ههنا ولعل … سلم لا كونه
ان يكون هذه قوة واحدة بالذات ورابعة بالاعتبار فتكون تلك القوة جاذبة عند ازدراد الطعام وماسكة له
بعد الازدراد وهاضمة له عند الامساك ودافعة للفضل المتغير عنه قال الامام الرازي والذي يمكن ان يقال
في اثبات تعدد هذه القوى انا نرى العضو ضعيفا في احد هذه الافعال قويا في الباقي ولولا تغاير هذه القوى
لا يستحيل ذلك … وهو ضعيف لجواز ان يكون قوة العضو في نوع وضعفه في اخرى التغاير التنوعي

بل لقوة اكثر قوة اقوى هذا الكلام فيما ذكروه في بيان تعدد القوى الخادمة واما ما ذكروه في تعدد القوى المخدومة
فقد عرفت ما قيل فيه اي في القوة الغاذية والنامية واما القوة المصورة ففي اثباتها نظر لانا نعلم بالضرورة
ان اشكال الاعضاء وخلقتها ومقاديرها واوضاعها وهذا الترصيف المحكم والترتيب العجيب الذي تعجز العقول
عن الوصول الى غايات منافعها يستحيل صدورها من شيء عديم العلم والادراك وعند ذلك نقول الفاعل للبدن
الحيوان لا يجوز ان يكون النفس الانسانية المتعلقة به او قوة من قواها اما القوة فلما ذكرنا انها عديم شعور لها
والنفس فلوجوه الاول ان حدوثها عند تمام شروط البدن فيكون متأخرة عنه فكيف يؤثر فيه الثاني ان بلغ عرضه
النفس الانسانية عند كمال علومها لا تعلم كيفية الاعضاء في اشكالها ومقاديرها واوضاعها الا بعد ممارسة التشريح
فكيف يمكن ان يقال انها عالمة في ابتداء تكونها بهذه الامور واذا لم تكن عالمة بها في ابتداء تكونها امتنع ان يراعي منافعها
الثالث انها عند استكمال قوتها لا يمكن من تغيير صفة من صفات البدن ففي ابتداء حدوثها عند غاية الضعف كيف
تقدر على تهيئة هذه الصفات البديعة في البدن فاذن فاعل البدن عالم مدبر خارج عن البدن ذهب الحكماء الى انه
رب النوع وتقدم تحقيق المثل الافلاطونية والموجود في الابدان الميول الجذب والدفع والحق ان في الاعم اي العالم تغيير في م
المختار المنزه عن ارتكاب مثل هذه التكلفات فمن اوتي علما سليما وطبعا مستقيما استروح اليه وذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء وهو المطابق لما نطق به الكتاب في عدة مواضع كقوله تعالى هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء
اللهم ثبت قلوبنا على دينك القويم ومن غنك المستقيم ولا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة
انك انت الوهاب قال تنبيه اقول هم تحت القوى الطبيعية بالنسبة على قاعدة تراه بها قال الحكماء
تخدم الكيفيات الاربع وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة القوى الاربع الخادمة اي الجاذبة والماسكة والهاضمة
والدافعة اما الحرارة فخدمتها مشتركة للقوى الاربع الا ان الهاضمة اشد احتياجا اليها لانها معينة على الحركة وفعل الهاضمة
حركة اذ كان احدهما الاين وهي التقطيع والتفريق والجمع والاخرى في الكيف وهي تغيير الحالة وانفعال باقي القوى
حركة واحدة ثم الجاذبة لان الحرارة قد تعين في الجذب لان الاجتذاب اما بقوة تفعل القوة الجاذبة كما في المغناطيس
الذي بها تجذب الحديد واما باضطرار الخلاء كانجذاب الماء في الزراقات واما بالحرارة كانجذاب السراج الزيت كاجتذاب م
وان كان القسم الثالث عند المحققين مرجعه الى اضطرار الخلاء ويعلم من هذا انه متى كان مع الجاذبة معاونة من الحرارة
كان الجذب اقوى لاجتماع سببين ثم الدافعة لاحتياجها الى التحريك والى تقليل الكثيف بعين العصر واحتياجها الى
الحرارة ثم الماسكة لاحتياجها الى تحريك الليف المورب الى ان تقبض الغذاء وهذا في مدة يسيرة وهي تسكنها
اكثر من هذه المدة واما البرودة فانها تخدم بعض القوى لا جميعها وذلك ايضا بالعرض لا بالذات لان الفعل الذي
بالبرودة وهو السكون تضاد لافعال جميع القوى لان افعالها حركات اما الجذب والدفع فلظهور كونهما حركتا اينية
واما الهضم فلانه تمييز وتحليل لما غلظ وجمع لما رق وهما من الحركة الاينية واما الامساك فلانه انما يحصل بتحريك الليف
المورب الى هيئة تتمكن من الاشتمال اي انها تخدم الماسكة بان تعينها على ان تحمل الليف على هيئة الاشتمال
الصالح للامساك وتخدم الدافعة بوجه الاول بمنع تحليلها الريح المعينة للدفع والثاني بمعاونتها في تغليظ الريح

المعينة في الدفع لانها كلما كانت اغلظ كانت اقوى على الدفع الثالث بحجابا اللييف الغاصر ومكنفة لتكون
على الهيئة الصالحة للدفع واما اليبوسة فتخدم بحيث تقوى الثالثة الى الجاذبة والدافعة لان اليبس مهما زاد
تمكين للروح والآلة من الاعتماد الذي لابد منه في الحركة اذ لو كان في جوهر الروح او الآلة استرخا بسبب الرطوبة
لضعفت عن الحركة وتخدم الماسكة ايضا لانه يفيد بالسبق وجوده اسا انما على المسوك واما الهاضمة
فلا احتياج لها الى اليبوسة بل حاجتها الى الرطوبة امس لتهيئها على فعلها من الطبخ والاحالة الا ان احتياج
الماسكة اليها اشد ثم الجاذبة ثم الدافعة فظهر بما ذكرنا ان الحرارة تخدم جميع القوى بالذات وان البرودة
لا تخدم الا الماسكة والدافعة وخدمتها لها ايضا بالعرض وان اليبوسة تخدم الجاذبة والماسكة والدافعة
وان الرطوبة لا تخدم الا الهاضمة الثانية ذهب بعض الحكماء الى ان هذه القوى الاربع تتضاعف في آلات
الغذاء وذلك لان في المعدة قوة تجذب غذاء البدن كله من خارج الى تجويف المعدة وقوة تمسكه هناك وقوة
متغيرة له الى ان يكون صالحا لان يصير غذاء وهي القوة الهاضمة وقوة تدفع ذلك الى الكبد واضعافها قوة جاذبة
تجذب ما تغتذي به المعدة لنفسها خاصة وقوة تمسك ذلك فيها وقوة مغيرة له الى جوهر المعدة وقوة دافعة للفضلات
منها وكذلك الحال في الكبد وساير آلات الغذاء ضرورة كون اصلاح جوهر الغذاء للبدن غير اصلاحه لجوهر العضو المخصوص
كالمعدة وغيرها من آلات الغذاء وكذلك الحال في الكبد وساير آلات الغذاء ضرورة الاسنان والكبد والدنو قال
القسم الثاني اقول قدم المص البحث عن النفس النباتية على البحث عن النفس الحيوانية والبحث عن النفس الحيوانية
على البحث عن النفس الانسانية ترقيا من الادنى الى الاعلى ولما فرغ من احكام النفس النباتية شرع في احكام
النفس الحيوانية وقواها المختصة بها غير موجودة في النبات تسمى قوى نفسانية وهي اما مدركة او محركة لان فصل الحيوان
عن النبات سوى الحساس المتحرك بالارادة والمدركة اما ظاهرة وهي المشاعر الخمس الظاهرة من السمع والبصر والشم
والذوق واللمس واما باطنة وسيجي ذكرها فلذلك رتب هذا القسم على ثلثة انواع النوع الاول في بيان القوى المدركة
الظاهرة التي هي المشاعر الخمس وانما لم يأت بالباقي لكونه مع ان المشهور منذكر لانه معنى الحاسة كان
قال الحواس خمس المشعر الاول البصر وهو قوة مرتبة في العصبة المجوفة مدركة للمبصرات والمشهور من الحكماء في
الابصار ثلثة مذاهب احدها ان الابصار انما يحصل بانطباع صورة المرئي بتوسط الهواء المشف الى الرطوبة
الجليدية وانطباعها في جزء منها وذلك الجزء زاوية مخروطة قاعدته سطح المرئي وثانيها انما يحصل لانه يخرج من العين جسم
شعاعي على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم اختلف اصحاب هذا المذهب
على ثلثة اوجه الاول ان ذلك المخروط يكون مصمتا بل يخرج من العين خطوط مستقيمة هي اجسام دقاق اطرافها مجتمعة
عند مركز البصر ثم تمتد تلك الاجسام متفرقة الى المبصر فما انطبق عليه من المبصر اطراف هذه الخطوط ادركه البصر وما لم
يحصل من المبصر اطراف تلك الخطوط لم يدركه البصر ولذلك يخفى عن البصر الاجزاء التي في غاية الصغر المسام التي في غاية
الدقة التي تكون في سطوح المبصرات الثالث انه يخرج من العين جسم واحد شعاعي مستقيم ينتهي الى المبصر كانه خطوط
ثم يتحرك على سطح المبصر حركة في غاية السرعة من احد طرفي الطول الى الطرف الآخر ومن احد طرفي العرض الى الطرف الآخر

والثالث ان حالة الابصار لا يخرج من العين شيء من الاشعة لكن الشعاع الذي في العين يكيف الهواء
بكيفيته ويصير ذلك كله آلة في الابصار ولما كان المذهبان متفقين على الشعاع ودليلهما واحد الذي المص
بامر واحد اذا ابطلنا هما واحدا واستدل اصحاب المذهب الاول بوجوه الاول ان المرئي اذا كان قريبا منا
يرى كما هو واذا بعد عن الرائي يرى اصغر واذا بعد في الغاية لا يرى وهذا يدل على ان الرؤية بواسطة الا لنطباع
لان الهواء المشف المتوسط بين الرائي والمرئي على هيئة مخروط قاعدته متصلة بالمرئي وزاويته بالرائي ثم
المرئي فكلما كان ذلك الوتر اقرب كان ساقا المخروط اقصر وكلما كان ساقاه اقصر كانت زاويته اصغر فيتم
المرئي في زاوية اصغر فيرى اصغر واذا انمحى الزاوية لغاية البعد لا يرى ولنتمثل لذلك مثالا فليكن دايرة
آب الحدقة وليكن سطح حء وسطها وليكن دء اقرب من نقطة ح ويخرج من العدمنها ولنخرج من ح
خطين الى دء على شكل مثلث يتقاطعان داخل الحدقة على ا ثم يخرج خطين آخرين من ح الى ح ط يتقاطعان
الداير على ا وز ويكون زاوية اح ب اكبر من زاوية وح ز والشبح الذي في الصغرى اصغر من الذي في
الكبرى ومعلوم ان هذا السبب انما يستقيم اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار فاما اذا جعلنا الى علة
موضعا لم يوجب ان نرى كما هو سوا خرج عن زاوية ضيقة او غير ضيقة وهذه صورته الثاني ان من نظر
الى الشمس مدة طويلة ثم اعرض عنها فانه يبقى صورتها في العين مدة ما وذلك يدل على ان الرؤية بواسطة
الانطباع الثالث ان فيما ذكرنا قياسا للابصار وساير الحواس ليس لاجل انه تخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس
بل لاجل ان المحسوس يأتيها فلذلك الاحساس في البصر يجب ان لا يكون لاجل خروج شيء منه الى المبصر بل
لاجل ان تكون صورة المبصر ثابتة وتنطبع فيه واجيب عن الاول بانا لا نسلم ان رؤية المرئي اصغر اذا كان
بعيدا يدل على ان الرؤية بسبب الانطباع لجواز ان تكون رؤيته اصغر على البعد لا للانطباع بل بسبب آخر
وذلك ان القايلين بالشعاع منهم من قال الجسم الشعاعي مصمت يخرج على هيئة مخروط والابصار انما يكون
بما عندهم المخروط فاذا بعد لا يرى اطراف المرئي فلذلك نرى اصغر ومنهم من قال يخرج من العين خطوط
مستقيمة هي اجسام دقاق على هيئة مخروط احد اطرافها مجتمعة عند مركز البصر واطرافها الاخر متصلة بالمرئي
منبسطة فما وقع من المرئي بين الخطوط لا يرى فعلى هذا كلما كان المرئي ابعد كان الانفراج بين الخطوط عند العا علن
اعظم فيختفي المرئي ما بين تلك الخطوط فيرى اصغر لذلك لا للانطباع وان سلم ايضا يجوز ان الطباع شبح الكبير
في الصغير فلا يكون صغر الزاوية سببا لصغر المرئي وعن الثاني بان صورة الشمس بعد الاعراض انما هي في الخيال
لا في الباصرة لانا اذا غمضنا العين وجدنا صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة وعن الثالث بانه
تمثيل بلا جامع فلا يلتفت اليه واما نفاة الانطباع فاستدلوا على بطلانه بوجوه والذي عليه يعولون منها
وبه يقولون ما ذكره جالينوس وهو ان الجسم لا ينطبع فيه من الشكل الا ما يساويه في المقدار فلو كان الابصار
بالانطباع لاستحال انا ان نبصر الا مقدار نقطة ناظر العين مثلا وهو سواد الاصغر الذي فيه انسان العين لكنا
نبصر نصف كرة العالم فبطل القول بالانطباع والجواب ان المساواة انما تجب اذا كان المنطبع متمكنا

الشكل والحجم اما اذا كان المنطبع صورة منتزعة من المرئي فلا فان قلت سلمنا ان صورة الكبيرة
ينطبع في الصغير الا انه يلزم على هذا ان لا فرق عند الابصار بين الصغير والكبير لان صورتيهما في الانطباع منا
متساويان قلت هذا انما يلزم على من ذهب ان المبصر هو نفس الشبح والصورة المنطبقة على ما هو
المشهور واما من ذهب الى ان المبصر نفس الشكل وحصول الصورة المنطبعة في الة انما هو شرط
للابصار فلا يرد عليه ذلك وينبغي ان يكون هذا هو الحق عند القائلين بالانطباع على ما حققه الامام الرازي
في الملخص ونقل كلام ارسطو واتباعه القائلين بالانطباع عليه قال القول الثاني اقول استدل على المذهب
الثاني وهو ان يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط راسه يلي العين وقاعدته يلي المرئي والادراك
التام انما يحصل من الموضع الذي هو موقع سهم المخروط بان الانسان اذا راى وجهه في المراة فلا يخلو اما
ان يكون لاجل الانطباع او لما ذكرنا والاول باطل لان صورة الوجه لو انطبعت في المراة لانطبعت في موضع
معين فلا يختلف باختلاف مكان الرائي من الجوانب واللازم باطل وايضا ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار
وليس السبب فيه الا ان الشعاع الخارج من العين لقلته وضعفه يحلل شعاع الشمس فلا يتاتى معه الابصار والاعشى
يبصر بالنهار دون الليل لان الشعاع الخارج من العين لغلظه بسبب رطوبة من العين في الليل مع عدم شعاع
الشمس يقصر عن الكفاية واجيب عن الاول بانه انما يلزم منه فساد القول بالانطباع صحة القول بخروج
الشعاع اذا كانا نقيضين او في قوتهما وليس الامر كذلك اذ من المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص
والشعور حالة اضافية فمتى كانت الالة سليمة والموانع مرتفعة وشرائط حاصلة حصلت تلك الاضافة للرائي
من غير ان يخرج من عينه جسم شعاعي او ينطبع فيه صورة وعن الاخير بانا لا نسلم ان الاجهر احسا ما شعاعيه
نقصانا لرقتها وتحللها مع ضوء الشمس كما في الاجهر وغلظها لرطوبة العين مع الليل يمنعهما من الابصار
والخلاف في انه هل يخرج من الشعاع من العين ما ذكرتم لا ينتج مطلوبكم والذي يدل على بطلان هذا المذهب
وجهان الاول انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لاختلف الرؤية عند هبوب الرياح وركودها
بسبب تشوش الجسم الشعاعي الخارج من العين واتصاله بما يقابل المرئي بمكان يجب ان يبصر ما لا يقابله عند هبوب
الرياح كما اختلف بتشويش الهواء الحامل للصوت سماع الصوت على ما مر الثاني انا نعلم بالضرورة ان النور
الذي يخرج من عين العصفور يستحيل ان يقوى على ان يحيط بنصف كرة العالم وان يخرق الهواء والافلاك و
يتصل بالكواكب الثابتة بل صار ذلك العصفور والانسان او الفيل كله جسما شفافا عجبا لما يقوى على ذلك بل
لم يكن جليا بالاجل في العقل فيعلم من هذا بطلان المذهب الثالث ايضا للعلم الضروري بان الشعاع الحاصل
في عين العصفور لا يقوى على ان يحيل الهواء المتوسط بينه وبين الكواكب لا الهواء المحيط بنصف كرة العالم بل الهواء
الذي كله شعاعا عاملا احاله من الهوا على شروح قد اخبر فضلا عما ذكرنا قال وبنبيه القول هذا تنبيه على فايدة جليلة
كثيرة الجدوى وهي ان القائلين بان الرؤية بتوسط تحمل الشعاع من المبصر الى الباصرة على هيئة المخروط واعطاه
في الرطوبة الجليدية والقائلين بان الرؤية بتوسط خروج الشعاع المخروطي من الباصرة ومجيئه الى المبصر احاطته به

استوا عن آخرهم على ان الشعاع المخروطي الذي بين الباصرة والمبصر هو في الجسم الشفاف الذي
هو الهواء المتوسط بينهما على الاستقامة ولا ينعطف على سطحه والنفذ الا في الجسم الذي يتوسط بينه وبين
الهواء الكرة منعقدا الا على ما سوى وكذا في كل شفاف شبيه يوافق لشفيف الهواء كالافلاك وكان مرادهم
انه يحدث فيه الشعاع والا فالشعاع عرض لا يجوز عليه الانتقال وان سلمنا جوازه عليهم وان كان
مرادهم بالشعاع الجسم الشعاعي لزم خرق الافلاك وهم لا يقولون به واما الجسم الشفاف المتوسط بين الباصرة
والمبصر الذي شفيفه يخالف لشفيف الهوا كالماء والبلور فالشعاع بعضه ينفذ مستقيما وبعضه ينعطف
على سطح ذلك الشفاف ثم ينفذ فيه المبصر ولهذا يرى العنبة في الماء كالاجاص اذا كانت قريبة من سطح الماء كان
اذ وهما في الماء يكون بالامتداد والشعاع النافذ فيه مستقيما ومنعطفا معا ولا يتمايز الشعاعان لقربهما
من سطح الماء واذا كانت بعيدة من سطح الماء فهو يتهافيه يكون بالامتداد من المتمايز فيرى في موضع ولعظا ايضا
رؤية الهالة والطفاوة واستوا ايضا على ان الشعاع المخروطي الذي راسه عند الباصرة او مجمع او قاعدة
يتصل بجسم صقيل ينعكس منه الى جسم اخر وصفه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة من ذلك الصقيل بشرط ان
يكون حسنة يكي انه لجهة الرائي والمعني الاخر ويلزم منها ان يحصل زاويتان زاوية من انتقال خط شعاعي ممتد من
الجسم الصقيل الى الجسم المقابل لها بخط الممتد على سطح الصقيل ويسمى زاوية الانعكاس وهما ان الزاويتان يتساو
ابدا ومن الفضلاء من انكر هذا وقال زاوية الانعكاس اصغر من زاوية الرؤية وموضع بيانه على اخر ولنبين ما ذكرنا
بمثال اذا افرضنا مرآة خرج الهابان وسط الحدقة خطا مستقيما احاط ذلك الخط مع الخط المرتسم على سطح المرآة بزاوية
فان كانت الزاوية قائمة كان انعكاس الشعاع ايضا على الرائي هكذا ولكن الحدقة اذ سطح سطح المرآة وان
لم يكن قائمة كانت التي يلي الرائي اقل من قائمة فاذا اخرج من تلك النقطة المشتركة بين هذين الخطين خطا اخر
يخرج الى خلاف جهة الرائي واحاط مع الخط المرتسم بزاوية مثل الزاوية الاولى هكذا ولتكن الحدقة اح وسطح
المرآة ب سو المرئي مع الجسم المقابل لو اعرفت هذا فاعلم ان رؤية الجسم المستقيم الذي على سطح الغدير من الشجر
وغيره منتكسا مبني على القاعدة فانا اذا افرضنا الحدقة د وسطح الماء وراس الشجر القائم على السطح وز نقطة التي
وقع عليها شعاع البصر وانعكس منها الى راس الشجر هكذا فنقول لا يمكن ان ينعكس شعاع الى بين نقطة من اقرب
من جهة ت الى اسفل من راس الشجر والا فلينعكس من نقطة ط الى ه فيلزم ان يكون الزاوية الحادثة
من احاطة خط اط بخط ط ب مساوية للزاوية الحادثة من احاطة خطه ط بخط ط ح لما مر ان زاوية
الانعكاس مساوية لزاوية الرؤية لكن اللازم باطل لان زاوية اطب اعظم من زاوية از ب لكون الداخلة اعظم
من الخارجة وزاوية از ب مساوية لزاوية ه ز ح لكون زاوية الرؤية مساوية لزاوية الانعكاس فيكون زاوية
اط ب اعظم من زاوية ه ز ح ايضا وزاوية ه ز ح اعظم من زاوية ه ط ح لكون الداخلة اعظم من الخارجة فيكون
ط ح ايضا لان الاعظم من الاعظم من الشي اعظم من ذلك الشي وقد فرضنا مساويا هذا خلف ولا يمكن
ايضا ان ينعكس الشعاع الواقع من الباصرة على نقطة الى اسفل من راس الشجر والا فلينعكس من نقطة

مرة

لا حاجة

بيان

سلام

النخ

زال نقطة ه فيلزم ان يكون زاوية ازب مساوية لزاوية هزح لوجوب مساواة زاوية الرؤية لزاوية الانعكاس
وقد كانت مساوية لزاوية ى زح وهي اعظم من زاوية هزح فيلزم ان تكون مساوية للعظمى والصغرى معا وهو
محال فاذا الابدان ينعكس الشعاع الى اسفل من رأس الشجر واسفل من نقطة ليكون اميل من زال ح فاذا بلغ
حتى يصل الى القاعدة بالقاعدة ولما كانت الشمس متعودة لادراك المرئيات بالشعاع المستقيم يحسب الشعاع
نافذا في الماء ويرى راس الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد من القاعدة قال المشعر الثاني اقول المشعر الثاني من
السمع وهو قوة مرتبة في العصبة المفروشة على سطح باطن الصماخ والسمع بمعنى ادراك الصوت انما يحصل بوصول
الهواء المنضغط الى الصماخ وذلك لان الهواء الذي بين القارع او القالع وبين المقروع او المقلوع ينضغط
بعنف للقرع او القلع العنيفين ويتموج تموجا ينتهي متوجها الى الهواء الراكد في الصماخ ويتوجه بشكل كنسبة يقلع
على صلابة موزونة على عصبة مفروشة في مقعر الصماخ التي فيها هواء محتقن وفيها قوة تدرك ما يؤدي اليها
الهواء المنضغط من الصوت والهيئات العارضة له فاذا وقع المتموج على ذلك الهواء يحصل طنين في العصبة
كما يحصل على الطبل فيدرك بسبب القوة المودعة فيها الصوت وهيئاته فاذا اغرقت تلك العصبة او بطل
السمع ثم لا شك في ان الصوت القائم بالهواء الواصل الى الصماخ مسموع واما الصوت القائم بالهواء الخارج
عن الصماخ فهل هو مسموع ام لا الاصح انه مسموع والالما ادركنا جهة الصوت ولا يلزم على هذا ان نسمع الكلام الواصل
من وراء الجدار لان السماع مشروط بان يصل اليه كل مرة فيكون الشرط منتفيا بعد ما ينتفي المشروط بانتفائه قال
المشعر الثالث اقول المشعر الثالث من المشاعر الظاهرة قوة الشم وهي قوة مرتبة في الزائدتين الناتئتين
في البطن المقدم من بطون الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي ويشترط في ادراكها انفعال الهواء المتوسط
بين الحاسة وجرم ذي الرائحة من ذلك الجرم بان يستحيل الى الكيفية الرائحة ذلك الجرم بسبب مجاورته له
ولما كان الهواء البعيد من ذلك الجرم كانت الرائحة فيه اضعف لان كل جزء من الهواء ينفعل عن مجاوره
وكيفية المجاور اضعف من كيفية المؤثر وللبخار المتحلل من جرم ذي الرائحة الواصل الى القوة الشامة مدخل في
الشم ولذلك تزداد الرائحة بتنوير بالدلك وغيره وزعم بعضهم ان الرائحة انما تأتي الى قوة الشم بان تتحلل اجزاء
من الجسم ذي الرائحة وتختلط بالهواء المتوسط بينه وبين قوة الشم ولا يحصل بدون التحلل والحق ان الهواء المتوسط
يتكيف بتلك الكيفية من غير ان يتحلل شيء من الجسم الذي له تلك الرائحة ثم التحلل المذكور يقوي الرائحة كما ذكرنا والمذهب
الاول باطل لان قليلا من المسك يعطر هواء بيت كثير ويدوم ذلك التعطر مدة طويلة وان خرج ذلك الهواء من البيت
ودخل هواء اخر من غير ان ينقص وزن المسك ولو تحللت تلك المسك جميعا الى اجزاء صغار لم تشغل هواء البيت بالكلية
فعلم ان الشم ليس بتحلل ذي الرائحة واستدل الزاعمون لوجوب التحلل بوجهين الاول انه لولا تحلل اجزاء من الجسم
ذي الرائحة وحملها الهواء المتوسط بين الحاس والمحسوس لما كانت الحرارة وما يهيج الروائح من الدلك
والتبخير مما يذكي الروائح واللازم باطل لانها تهيج الروائح كما ان البرد يكثفها قلنا ان الحرارة والدلك والتبخير مما
يذكي الروائح لكنه لا يستلزم مطلوبكم لجواز ان يكون ذلك لاعداد الهواء المتوسط لقبول حدوث الكيفية

او معاونتها للآلة الشامة في الشم اذ الحار انفذ لما يباشره في الهواء وفي الآلة الثاني انه لولا ذلك لما كانت
يدل بين كثرة الشم واللازم باطل لانا نحس بذبولها من كثرة الشم تلك التفاحة تذبل بمرور الزمان عليها
سواء كثر شمها او لا والجواب عنه مطلوبكم لان من المعلوم انه لا تتحلل منها اجزاء بعد ما هو امتنع كثرة تفحات
من اختبارها قال المشعر الرابع اقول المشعر الرابع اي الحاسة الرابعة من الحواس الخمس الظاهرة قوة الذوق وهي
قوة منبثة اي منتشرة من بثت الخبر اي نشرته في العصب المفروش على جرم اللسان وادراكها مشروط
بامور الاول مماسة الجرم ذي الطعم لآلة الذوق واليه اشار المصنف على هذا الشرط في المشعر الخامس
الثاني بواسطة الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الملعبة واليه اشار بقوله بواسطة الرطوبة الثالث ان
تكون هذه الرطوبة عذبة اي تكون عديمة الطعم لتؤدي الطعوم صحيحة ولم تكن عديمة الطعم لما ادت
الطعوم صحيحة كما يحصل في المريض ولا شك ان تكيفت رطوبة اللعابية بكيفية الخلط الغالب عليهم لم يدرك
طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة الا مشوبة بكيفية الخلط الغالب وغير صحيحة كالمحرور فانه الذي عليه
مرة الصفراء فانه يجد الماء العذب والعسل مرا واشار الى هذا الشرط بقوله العذبة الرابع مخالطة اجزاء ذي
الطعم بهذه الرطوبة مخالطة تنتشر في فيها ثم تغوص في اللسان حتى تخالط اللسان ثم تحس بها والا لم يدرك
الطعم كما في التخابين واليه الاشارة بقوله المخالطة للمذوق واعلم انه لما كانت الرطوبة اللعابية حين
كونها متكيفة بكيفية الخلط الغالب لم تؤد طعوم المأكولات والمشروبات صحيحة بل مشوبة بطعم الخلط
الغالب توهم بعضهم انه لا وجود للطعم في المطعومات بل وجودها انما يحدث في الذائقة وكذلك سائر الكيفيات
المحسوسة لا وجود لها في الخارج انما تحدث في الحاسة وقال الذي يعطيه الحس وجودها في الحاسة واما
وجودها في الخارج فمبني على ان الكيفيات المحسوسة فاعلة بالتشبيه فعلى الحلاوة في الذائقة يجب ان
تكون حلوا وفاعل الحرارة يجب ان يكون حارا وعلى هذا وهو ممنوع لان الحركة تسخن مع انها عديمة الحرارة
وايضا فانه يجد المحرور طعم الماء مرا والذي غلب عليه الدم حلوا فيجب انه تعذب في نفس الامر ومن غلب عليه
السوداء يبصر جميع الالوان سوداء وصاحب اليرقان يبصر جميع الالوان صفراء وحكم الهواء الراكد
في الصماخ وضربه الجلد المفروش على العصب الذي فيه هواء محتقن موجب لحدوث الصوت كما في الطبل
سواء كان له وجود خارج الصماخ او لا وجوابه انه انكار للمحسوسات او مستند الى شبهة مقابلة للضرورة فلا
يستحق الجواب والحاصل انه لو تم دليلكم لما وجد خلافه لكن وجد بالضرورة فلا تتم ويشكل هذا الاحتجاج
الى الجواب التفصيل قال المشعر الخامس اقول منه هي احد الحواس الخمس الظاهرة وهي حاسة اللمس
وهي قوة منبثة في العصب المجاور لتمام الجلد واكثر البدن فيدرك بها ما يماسه ويؤثر بالمضادة وهو لما
كان مركبا من العناصر وصلاحه باعتدالها وفساده بتغالبها اعطاه الحكيم الخبير قوة سارية في
بدنه بها يدرك المنافي ليحترز عنه بالهرب منه والا لكان اقرب الى التلف من الاحتراز عن منافيات
المزاج بالهرب والتنحي وجب ان تكون كل لامسة متحركة بالارادة اما حركة مكانية كاكثر الحيوانات واما حركة

التقاحض والانبساط كما يصدف اذ لولا نها لما عرف ان احشاء من حكمة البارى تعالى ان بعض الاعضاء
لا يكون فيه قوة لامسة كالكلية والكبد والطحال الا بها تمر الفضلات الحادة فلو كانت لها حس لتاذت
بورود ما تعلم به وكالرية فانها دائم الحركة لترويح القلب فقوة الحس في اغشية هذه الاعضاء الا في جوهرها
وكالعظم فانه دعامة البدن وعليه اثقال فلو كان ذا حس لتادى بالحمل وقيل فيه حاسة الا ان
في حاستها كلالة ولهذا كان احساسها بالالم اذا احس اشد **قال** تنبيهان **اقول** هذان تنبيهان
على فساد امرين ذهب بعض الحكماء الى ان قوى اللمس لانه تدرك باللمس الكيفيات الاربع التي هي الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة وتدرك به ايضا الصلابة واللين والملاسة والخشونة وبين كل قوتين
متقابلتين منها حكم بقوة واحدة وزاد بعضهم الحاكمة بين الثقيل والخفيف لان الميل ايضا يدرك باللمس
وقالوا قوى اللمس متعددة بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لكن لا شبهة ومما في الاول لمثبت
واضعف والثاني من بعض الظن اذ لا استبعاد في ان يكون الالة الواحدة الة للقوتين كما ان الرطوبة الجليدية
فيها قوة باصرة ووقوع الاسم في كلامهم نظرا اما ولا فلما عرفت بما يرد على قولهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
اما ثانيا فلعدم امتناع صدور الكثير من الواحد بشروط مختلفة فيجوز ان يصدر من القوة المختلفة الواحدة
ادراك الحرارة بشرط مجاورة الحار وادراك البرودة بشرط مجاورة البارد وكذا سائر الكيفيات الملموسة
واما ثالثا فلان الدغدغة والدغدغة والبلوى والجفاف يدرك باللمس وكذلك تفرق الاتصال مثل ما يحصل من الجرح
وعود الاتصال مثل ما يحصل من لذة الجماع فان سبيل ان الرطوبة الحادة على العضو الشبيه بالتحم المزوجي
كانه يتغير به فيدرك الصفا لا مدركا باللمس مع انهم لم يثبتوا لها قوى اخرى ولانه منقوض بالقوة الذائقة فانها
تدرك طعوما مختلفة مع انهم لم يتولوا بتعدد ما بل قالوا بتوحدها **قال** الامام الرازي ولهم ان يجيبوا
بان التضاد الذي بين المذوقات من نوع واحد فالذائقة انما تدرك ذلك التضاد واما التضاد الذي
بين الملموسات فمتعدد اذ بين الحرارة والبرودة نوع واحد من المضادة غير النوع الذي بين الرطوبة
واليبوسة فلذلك احتيج الى اثبات القوى اللامسة ليدرك كل منها نوعا واحدا من المضادة ولقائل ان يقول
سلمنا ان التضاد بين المذوقات واحد لكن الذائقة كما يدرك التضاد بين الطعوم يدرك خصوصيتها التي
بها تمتاز عن غيرها وعما زكل منهما عن الاخر ليصدر عنها افعال مختلفة الثاني قد مر ان ادراك قوة الذوق
مشروط باللمس فلا يذهب وهم واهم الى انهما متحدان اذ لو اتحدا لحصل الذوق حيث حصل اللمس اللساني
وليس كذلك لعدم تخصيص الذوق على المشروط او غير اللمس كتوسط الرطوبة العذبة واحتلاطها بما يتحلل من المذوق
وايضا بينهما تضاد وبحسب الغاية لان المقصود من حلول اللمس الشعور بما الايلام ليحتجب وعن هذا لم نعلم ان يجلب
جميع الملائمات لا يحث في القيا واذا كان بينهما تضاد وبحسب الغاية فكيف يتحدان وهذا كلام لو سلم ان
المقصود من اللمس الشعور بما الايلام فقط **قال** وههنا بحث **اقول** حتم النوع الاول الباحث عن
المشاعر الظاهرة بتحقيق الاول ان الحواس الخمس مختلفة قوة وضعفا بحسب اختلاف الانتهائي القوة

والضعف فالة الشم البخار والة الذوق الماء والة اللمس الاعضاء الصلبة الارضية ولا شك ان النور الطف
من الهواء والهواء الطف من البخار والبخار الطف من الماء والماء الطف من الاعضاء الارضية فيكون
البصر اضعف الحواس الخمس ثم السمع اضعف الاربع الباقية ثم الشم اضعف الثلاث الباقية ثم
الذوق اضعف من اللمس فاللمس اقوى الكل ولهذا كانت ملاياته لذ وما في اشد ايلاما ثم
الذوق ثم الشم ثم السمع ثم البصر الثاني ان لنا محسوسات مشتركة وهي التي تشترك الحواس الظاهرة
في ادراكها كالمقادير والاعداد والاوضاع والحركات والسكونات والاشكال والقرب والبعد
والمماسة ولا يحتاج في ادراك هذه المحسوسات الى اثبات حس اخر في الحيوان يدركها لان الحواس
الخمسة وافية بادراك هذه الامور ومن اثبت لكل نوع من المحسوسات قوة مدركة انما يلزمه ان يثبت
لهذه الانواع قوى اخرى تدركها فان قيل هذه الاشياء محسوسة بالعرض لان اللمس يدرك جميع هذه
الامور بتوسط صلابة او لين او حر او برد والبصر يحس العظم والعدد والشكل والوضع والحركة والسكون
بتوسط اللون والضوء ويستعين في ادراك الحركة والسكون بالعقل فانا لو فرضنا سفينة جارية على وجه
البحر بسرعة وفرضنا انه ليس في البحر ارتفاع الامواج وانخفاضها ولا يكون الرياح بحيط تمتنا نعتبر بل
يكون على نهج واحد لم يحس سكانها بحركتها بل يتوهمونها ساكنة الا اذا صارت قريبة من جسم ساكن او بالعكس
فانهم اذا رجعوا عقولهم حصل لهم الشعور بحركتها لادراك اختلاف او وضاع بالنسبة الى بعض الاوضاع
الامور والذوق يدرك الطعم بان يذوق طعما كثيرا ويدرك العدد بان يدرك طعوما مختلفة بمعاونة امور
قسيه ويدرك الحركة والسكون ادراكا ضعيفا بواسطة الشم لا يدرك شيئا من ذلك الا العدد بنفس من
القياس وهو ان يعلم ان الذي انقطعت رائحته غير الذي حصلت رائحته والسمع يدرك تعاقب
الاصوات بمعاونة امور قسيه وقد يدرك على بعضها بضرب من القياس كما استدل بقوة الصوت
على عظم الجسم المصوت اذا قلت كذلك **اجاب** عنه الامام الرازي بان هذه ليست محسوسة
بالعرض اذ المحسوس بالعرض هو الذي لا يحس به اصلا لكنه يكون مقارنا للمحسوس بالحقيقة مثل الصادر
ابا عمرو فان المحسوس هو ذلك الشخص وليس كونه ابا عمرو محسوسا اصلا والا لم في انفسنا خيال ووهم يوجد
بين الوجه واما هذه الاشياء وان كانت غير محسوسة بانفرادها لكنها محسوسة بشرط الاحساس بشيء اخر والشيء
الذي يتوقف الاحساس به على الاحساس بغيره لا يخرج عن ان يكون في ذاته محسوسا فان ما يطلق عليه
المحسوس قد لا يحصل منه عند الحس اثر وهو المحسوس بالعرض وقد يحصل منه اثر عند الحس وهو المحسوس بالذات
فان لم يتوقف الاحساس به على الاحساس بشيء اخر فهو المحسوس الاول وان توقف فهو المحسوس الثاني
باب النوع الثاني **اقول** لما فرغ من بيان القوى المدركة الظاهرة وما يتعلق بها شرع في بيان القوى
المدركة الباطنة وهي خمس مدركة للصور الجزئية وهو الحس المشترك وخزانة لها وهو الخيال ومدركة للمعاني
الجزئية وهو الوهم وخزانة لها وهو الحافظة ومتصرفة فيها في الخزانتين بالتحليل والتركيب وهي المتخيلة او المفكرة

اللمس ح

القوة الاولى الحس المشترك وهي قوة مرتبة في مقدم البطن الاول من الدماغ مبادي النهاية الصور الجزئيات
المحسوسة بالحواس الخمس فيطالع النفس صور الجزئيات منه فهي كالمرآت للنفس وهو صنف بالمشترك
لانها مجتمع المحسوسات الظاهرة كلها واحتج الحكماء على اثبات هذه القوة بثلاثة اوجه الاول لولم يكن
فينا قوة يدرك المدركات بالحواس الظاهرة لما امكننا ان نحكم على هذا الملموس او المذوق بانه هذا
الملون واللازم باطل بالضرورة بيان الملازمة ان القاضي يجب ان يحضر الخصمان الى الحاكم على الشئ ينبغي
يجب ان يحضر المحكوم عليه والمحكوم به وسيكشف لنا ما نقول لا يحضر الخصمان يمتنع منه الحكم باحدهما على
الآخر نظيره الى المتقدم هكذا الانسان ليس له قوة مدركة المحسوسات ومن ليس يدرك هكذا امتنع منه الحكم
باحدهما على الآخر فيمتنع الانسان ممتنع منه الحكم باحد المحسوسات على الآخر وهذا ما ادعيناه فان قيل الحكم
على احد المحسوسات بالآخر هو العقل لا قوة جسمانية اجابوا عنه بانا نستيقن ان الذي يرى العاقل لا ادراك
المحسوسات بل المدرك لها قوة جسمانية واجيب البهائم التي لا عقل لها يصدر عنها هذا الحكم والا لم يكن صورة
الكثيرة تذكره الامام بعد ذلك الاصورة العقلية ذكر في المطلع لمطلب قال الامام الرازي ولقائل
ان يقول كما امكننا الحكم على هذا الملموس بان هذا الملون كذلك امكننا الحكم على هذا الشخص بانه انسان فلو
كان الحاكم يجب ان يحضره الخصمان لوجب ان يكون لنا قوة واحدة مدركة للجزئي والكلي وليست القوة الجسمانية
مدركة للكليات بالاتفاق فيلزم ان يكون مدرك الجزئي والكلي كلاهما النفس ولو لم يكن الحاكم يجب ان يحضره الخصمان
بطل دليلكم على اثبات الحس المشترك واجاب عنه الفاضل المحقق اثير الدين الابهري بانا لا نسلم انه يلزم على تقدير
صدق قولنا ان الحاكم يجب ان يحضره الخصمان ان يكون لنا قوة واحدة مدركة للجزئي والكلي بل يلزم ان يكون الجزئي
لنا قوة مدركة صورة الجزئي والكلي وصورة يجوز ان يكون كليته بان يكون الجزئي مدركا لها وصورة كلي بان
يتصور الانسان موصوفا بعوارض كلية بحيث يحصل من المجموع صورة مطابقة لهذا الانسان في الخارج
وان لم يكن في نفسها مانعة عن وقوع الشركة الوجه الثاني انا نرى القطرة النازلة خطا مستقيما والشعلة
الجوالة بالسرعة دائرة ووجود هذا الخط المستقيم والدائرة ليس في الخارج فيكون في قوة وليست تلك القوة هي
القوة الباصرة لان البصر لا يدرك الشيء الا حيث هو ولا النفس لانها لا تدرك الامور الجزئية فاذن في قوة جسمانية
غير الباصرة منطبع فيها صورة القطرة حين كانت في حيز ثم قبل امحاء هذه الصورة منطبع فيها صورتها
حين ما تكون في حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان احست القطرة على مثال الخط وكذا في الدائرة وهي سميناها
بالحس المشترك قال الامام الرازي ولقائل ان يقول لا نسلم ان المدرك لما ذكرنا ليس هو القوة الباصرة
وما ذكرتم من ان الباصرة لا تدرك الشيء الا حيث هو لا دليل عليه الا الاستقراء وهو لا يفيد اليقين فلم لا يجوز
ان ينطبع في الباصرة صورة الجسم حين ما كان في حيز ثم قبل امحاء هذه الصورة عن الباصرة ينطبع فيها
صورة ذلك الجسم حين حصل في حيز آخر بالانتقال فيجتمع في البصر فيستعمل القوة الباصرة بها فلذلك احست الباصرة
بالقطرة النازلة على مثال الخط وبالشعلة على مثال الدائرة كيف وقد سلم ابن سينا ان البصر يدرك

الجزئي

الحركة وتستحيل ادراك الحركة الا على الوجه المذكور سلمنا ان المدرك لما ذكرتموه ليس هو القوة
الباصرة ولكن لم لا يجوز ان يكون المدرك له النفس فان الحكم بالكلي على الجزئي يجب ان يكون مدركة
لها الوجه الثالث ان الانسان قد يدرك صورا لا وجود لها في الخارج مثل ما يعرض للمبرسم والنائم
في رؤياه فانه يشاهد صورا محسوسة واصواتا مسموعة متميزا عن غيرها وكذلك ما يشاهده النفوس
القوية من الانبياء والاولياء وكذلك الكهنة فانهم يشاهدون صورا محسوسة لا وجود لها في
الخارج ويميزون بينها وبين غيرها فاذن لا بد ان يكون لها وجود اذ المحض لا يميز ووجودها ليس
في الخارج والا لرآها كل سليم الحس فيكون وجودها في المدرك وذلك المدرك يستحيل ان يكون شيئا
غير جسماني لما مر من انا بينا ان النفس لا تدرك الجزئيات ويستحيل ايضا ان يكون حسا من
الحواس الظاهرة لتعطلها في النوم ولانه ربما كان الذي يرى هذه الصورة مشغول الحس فيبقى
ان يكون المدرك لتلك الصور قوة من القوى الباطنة وليست تلك القوة هي الخيال الذي
هو حافظ للصور لان الخيال لو كان مدركا لكان كل ما يحفظون منه مشاهدا وليس كذلك فيكون
المدرك قوة اخرى من القوى الباطنة وهي الحس المشترك قال الامام الرازي ولقائل ان
يقول لا نسلم ان المدرك لهذه الامور ليس هو النفس فان النفس مدركة للكلي والجزئي على ما عرفته
مرة واحتج الخصم بوجهين احدهما ان حصول جبل من ياقوت وبحر من زيبق استدل القائلون
بالحس المشترك بوجهين الاول لو ثبت الحس المشترك لزم ما قلناه واما بطلان اللازم فلما
مر من ان الجسم لا ينطبع فيه من الشكل الا ما يساويه واجيب عنه بما مر من ان المساواة انما
تجب اذا كان المنطبع نفس الشكل واما اذا كان المنطبع صورة منتزعة منه فلا تجب المساواة
ويجوز ان ينطبع الشبح الكبير في الصغير الثاني انا كما نعلم بالضرورة انا لا نشم الروائح
ولا نذوق الطعوم ولا نسمع الاصوات بالايدي ولا بالارجل نعلم ايضا انا لا نشم ولا نذوق
ولا نسمع بالدماغ ومن انكر ذلك فهو مكابر للحس قال المصنف رحمه الله ان ارادوا بهذا
القول انه كما لا يدخل للايدي وللارجل في الاحساس بالروائح والطعوم والاصوات لا يدخل ايضا
للدماغ في الاحساس بها فهو ممنوع ضرورة كون الدماغ مما له مدخل في هذا الاحساس وان
ارادوا بهذا انه كما ان الايدي والارجل ليست آلات حسية ولبست مدركة لهذه المحسوسات كذا
الدماغ آلة جسمانية وليس مدركا لهذه المحسوسات فهو مذهب اهل التحقيق من ان مدرك الجزئي و
الكلي هو النفس المجردة والدماغ آلة لها
الثانية الخيال
القوة الثانية من القوى
المدركة في الباطن الخيال وهو قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم من الدماغ الذي يحفظ الصور
المنطبعة في الحس المشترك وهو كالخزانة للحس المشترك والدليل على ثبوته انا نعرف من رأيناه ثم غاب

ثم حضر فلا بد لنا من قوة حافظة وهي الخيال ولولاه لكنا اذا راينا انسانا ثم رايناه مرة اخرى لم
نعرف ان الذي رايناه ثانيا هو الذي رايناه اولا ولو لم نعرف ذلك لاختل نظام العالم
وفوايد المعيشة لعدم تميزنا من النافع والضار والصديق والعدو ولاحتجنا الى ان نعرف
كل شيء نراه وحاله في كل مرة نبصره واحتجوا على مغايرتها للحس المشترك بوجوه الاول الحس
المشترك له قوة قبول الصور والخيال له قوة حفظها وقوة القبول غير قوة الحفظ لان القوة
الواحدة لا يصدر منه اثران متخالفان واجيب عنه بان هذا مبني على ان القوة الواحدة
لا يصدر عنه الا اثر واحد وقد عرفت ما فيه وان سلم ان ما ذكرتم في بيانه لكن عندنا ما يدل
على ان القوة الواحدة تكون قابلة وحافظة لان الحافظ للشيء لا بد ان يكون قابلا لذلك
الشيء لان الحفظ بعد القبول بالضرورة ومشروط به فذلك الحافظ قد صدر عنه الحفظ والقبول
فبطل قولكم القوة الواحدة لا يصدر عنها الحفظ والقبول الثاني الحس المشترك حاكم على المحسوسات
والخيال غير حاكم وغير الحاكم واجيب عنه بانه لم لا يجوز ان يكون القوة الواحدة حاكما واخرى
حافظا غير حاكم فان قلتم لا يجوز ذلك لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قلنا قد مر ما فيه
الثالث صور المحسوسات اذا كانت منطبعة في الحس المشترك كانت مشاهدة واذا كانت في
الخيال لم يكن كذلك وهذا انما يتم عند اختلاف القوتين واجيب عنه بانا لا نسلم انه انما يتم
عند اختلاف القوتين لجواز ان يكون الصورة منطبعة في الحس المشترك ولا يوجد القوة خيالية
اصلا لكن يلتفت النفس اليها مرة فتصيره مشاهدة وتغفل عنها اخرى فلا تشاهدها اذ المدرك
للجزئي والكلي هو النفس فيكون اختلاف الصور بالمشاهدة وعدمها لالتفات النفس اليها
والغفلة عنها لا لكونها مخزونة في الخيال او لا سلمنا ان يدرك الحرف قوة جسمانية لكن لم لا
يجوز ان يكون ذلك الاختلاف بناء على ان الصورة قد يكون منطبعة في الحس المشترك فيكون مشاهدة
وقد يزول عنها ولا يكون مخزونة في خزانته لكن الحس المشترك اذا ناسب تحصيلها مرة اخرى فاضت
تلك الصورة عليه من العقل الفعال كما ان الامر كذلك في القوة العاقلة فان الصور العقلية
اذا انمحت عنها لا يبقى مخزونة في خزانتها بل ينعدم بالكلية ثم عند تناسب النفس لتحصيلها مرة اخرى
يفيض تلك الصورة عليها من العقل الفعال

الثالثة — القوة الوهمية

هي قوة مرتبة في اول التجويف الاخير من الدماغ يدرك المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات
ويحكم احكاما جزئية كما درك السخلة العداوة في الذئب ولذلك يهرب عنه ويحب ام مراعيها
وكذلك يميل اليها وكالحكم بان هذا الاصفر هو عسل حلو واستدلوا على مغايرتها
لساير القوى بانا ندرك المعاني الجزئية ولا يجوز ان يكون المدرك لها هو النفس الناطقة لانها

لا تدرك

لا تدرك الجزئية ولا شيء من الحواس الظاهرة وهو ظاهر ولا الحس المشترك لانها انما تدرك الصور
المحسوسة بالحواس الظاهرة ولا الخيال لانه انما تحفظ الصور المحسوسة فاذا المدرك لها قوة اخرى وهي
المعينة بالقوة الوهمية وللقائل ان يقول لا نسلم ان النفس لا تدرك الجزئيات على ما مر فان
قيل لا نسلم ان المعاني التي يزعمون ان الوهم يدركها جزئية بل هي امور كلية مضافة الى الشخص
كعداوة زيد وصداقته واضافة الكلي الى الجزئي لا يمنع كليته والا لما كان الكلي موجودا في الاشخاص
واجيب عنه بان كلامنا في هذه العداوة المعينة الموجودة في هذا الشخص المعين لا في العداوة
المطلقة الموجودة منه نعم يرد عليه ان المدرك لعداوة الشخص المحسوس يجب ان يكون مدركا
لهذا الشخص المحسوس ايضا مع ان مدرك المحسوسات ليس هو الوهم والقضايا كم على هذا الملون
بانه هذا المذوق يجب ان يحضره هذا الملون والمذوق وهما محسوسان لا معنيان وهذه النسبة
ليست محسوسة بل معنى

الرابعة — القوة الرابعة من القوى المدركة الباطنة

القوة الحافظة وهي قوة مرتبة في اخر التجويف الاخير من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية وجميع ما حكم
به الوهم وهي كالخزانة له ونسبتها اليه نسبة الخيال الى الحس المشترك وهاتان القوتان للتصديق
الجزئي كما ان القوتين الاوليين للتصور الجزئي ومما يبين وجودها ومغايرتها للوهم كما مر في الخيال وتسمى
هذه القوة ذاكرة ايضا لانها تستحضر امورا معهودة امورا منسية كما اذا نرى رجلا قد رايناه
في مكان ويكون المكان منسيا عندنا فيعرض هذه القوة المعاني المحفوظة عندنا الى ان يعرض
لها المعنى الذي يعبر جدا وسطا يعرف المكان الذي راينا فيه الرجل ولهم في كون الذاكرة مغايرة
للحافظة تردد

الخامسة — هي القوة الاخيرة من القوى المدركة الباطنة

وهي قوة مودعة في التجويف الاوسط من الدماغ عند الدودة من شانها تركيب الصور والمعاني
والتفصيل فتارة تركب الصور كتركيبها انسانا ذا راسين وحيوانا نصفه على صورة انسان
ونصفه على صورة فرس وتارة تركب المعاني كادراكها الحلم والشجاعة مجتمعين في شخص
وتارة تركب الصور بالمعاني وتارة تفصل كادراكها انسانا عديم الراس ومن المحاكية للمدركات
والهيئات المزاجية وتستعمل في العقل والشبه وتسمى متخيلة ان استعملها العقل بواسطة الوهم لحذف
الاحكام الجزئية بالتفصيل ليستحصل الماهية كلية فيدركها العقل فان الباصرة مثلا تدرك المبصر مجردا عن
مادته الخارجية اذا كان مقابلا او في حكمه ثم الحس المشترك يجرده عن هذا القيد ومتصفا بالصفات الموصوفة بها
حال الابصار ثم الخيال يجرده عن بعض هذه الصفات ثم المتخيلة تجرده عن جميعها لتبقى ماهيته كلية وان استعملها
النفس بواسطة القوة العاقلة لتلبس الماهية الكلية صورة جزئية بالتركيب لتتادى الى الحس المشترك صورة جزئية
كما رآه النائم ثم تسمى مفكرة قالوا ويدل على وجودها ان هذا التصرف غير ثابت لساير القوى المدركة اذ القوة

الواحدة لا يكون لها الا اثر واحد قال الامام الرازي التصرف في الشيء لا يمكن بدون العلم
به فاذن بسبب لهذه القوة الفعل والادراك فتصدر عن القوة الواحدة اثران فيبطل قولهم الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وليتمم هذا النوع النوع الثاني الباحث عن المدركات
الباطنة باحاث كاشفة عن وجود هذه القوى ومحالها وما يبنى عليه وجودها البحث الاول في بيان
وجودها قالوا اعرف تعدد هذه القوى بتعدد الافاعيل اذ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد
عرفت ضعفه ثم انهم يجوزون ان يصدر عن الواحد متعدد بجهات مختلفة فلم لا يجوز ان يكون
القوة المدركة الباطنة واحدة ويصدر عنها امور مختلفة بشرايط والات متعددة اذ القوى
البدنية لها تركيب مع المواد البدنية والاعضاء وتصرفات البعض وغيرها واستدل ايضا على تعددها
بانه اذا اصاب تجويفا من تجاويف الدماغ افة اختل فعل القوة المنسوبة اليه مع ان افعال القوى
الاخر لا اختلال فيها ولولا التغاير لما كان كذلك وفيه نظر لجواز ان يكون القوة واحدة والالات
متعددة وهي التجاويف فمتى تطرق افة الى الة اختل الفعل المشروط بها من غير اختلال في باقي الافعال
البحث الثاني قالوا محل الحس المشترك والخيال التجويف الاول من الدماغ اذ له ثلثة تجاويف هكذا
والتجويف الاول تحقق فيه روح حامل لهاتين القوتين والحس المشترك في مقدم
هذا التجويف لمصادفة المحسوسات اولا والخيال في موخره ومحل الوهمية في مقدمه و
الحافظة في موخره وهذا هو المناسب ليكون مدرك المعنى وخزانته في تجويف واحد كما ان مدرك
الصورة وخزانته في تجويف واحد وقيل الوهمية في موخر التجويف الاوسط ومحل المتخيلة الدودة
الحاصلة في التجويف الاوسط من الدماغ الموضوعة من التجويفين لتاخذ من خزانتها وتتصرف فيما
فيهما بالتركيب والتفصيل وهذه الدودة خلقت متحركة دايما لا تسكن في النوم ولا في اليقظة
وعرف اختصاص كل بمحلها بما مر انه اذا تطرق افة الى تجويف اختل فعل القوة المنسوبة
الى ذلك التجويف ولولا اختصاص كل بمحله لما كان كذلك وقد عرفت ما فيه
الثالث لما فرغ بما ذكره الحكماء في اثبات القوى المدركة شرع في ابطالها فقال اكثر
الكلام في امر هذه القوى مبني على ان النفس ليست مدركة للجزئيات فلنتكلم في ذلك فنقول
الحق ان المدرك لجميع المدركات لجميع اصناف الادراكات هو النفس ويدل على ذلك ثلثة اوجه
الاول انا نحكم بالكلي على الجزئي كما اذا نحكم على كل جزئي بانه مندرج تحت كلي نحو زيد انسان و
كذا نحكم بسلب كلي عن جزئي سواء كان محسوسا باحدى الحواس الظاهرة او الباطنة عن جزئي اخر كحكمنا
على زيد المبصر بانه غير هذا الطعم وغير هذا الصوت وغير هذه الرائحة وغير هذه الحرارة وغير شخص
مركب من صورة الانسان ذي لون وغير العداوة القايمة به فلا بد فيما من مدرك يدرك

الكلي

الكلي به وجميع الجزئيات فاما ان يكون ذلك المدرك قوة جسمانية او النفس والاول باطل
بالاتفاق فتعين الثاني وهو المطلوب واجيب عنه بانا لا نسلم ان النفس مدركة لهما لكنا نقول
بانها مدركة لاحدهما بالة والاخر بذاته وهذا القدر يكفينا في اثبات هذه القوى اذ الغرض
اثبات صورة الجزئيات غير مرتسمة في النفس بل في قوة جسمانية وسيجيء زيادة توضيح لهذا
الثاني ان كل احد لا يشك في انه واحد وانه هو الذي يسمع الاصوات ويبصر الالوان والاشكال
ويدرك الوجدانيات والمعقولات فلو كان لكل نوع من المحسوسات مدرك وللمعقول مدرك
اخر لم يكن ذاته المشار اليه بانا مدركا للجميع على التحقيق وذلك خلاف ما نجده كل من نفسه فان قلت
هذا لا ينافي كون الحواس مدركة لجواز ان تكون الحواس يدرك المحسوسات ثم يودي ما ادركته
الى النفس لعلاقة بينهما فيحصل للنفس الشعور بجميع ما ادركته الباصرة واللامسة وساير الحواس
قلت النفس بعد التادية ان ادرك نفس المبصر والملموس وكذا نفس مدركة الحواس يلزم
ان يكون ادراكها للجزئي ادراكين وابصارها لزيد ابصارين والوجدان يكذبه وان لم يدرك
نفس مبصر ومسموع لم يكن المبصر والسامع الا هي ونحن نعلم ان كل واحد منا مبصر وسامع بالحقيقة وللقايل
ان يمنع الحصر ويقول النفس بعد التادية يدرك صورة المبصر والملموس مجردة عن حس اللواحق
فلا يلزم ادراك الشيء على صور مختلفة صادقة عليه ليس خلاف الوجدان او يورد السؤال هكذا
يجوز ان يكون الحواس محلا لارتسام الصور والنفس مدركة لها الثالث انا سنبين ان كل نفس
متعلقة ببدن جزئي لتعلق التصرف والتدبير وتدبير البدن الجزئي يتوقف على العلم به من حيث
انه جزئي وعلى العلم بفعل جزئي من حيث انه جزئي يكون مدبر البدن والتصرف فيه من
جهته وذلك الفعل كالحركة المعينة لان الراي الكلي نسبته الى جميع جزئياته على السوية فلا يكون
مصدرا للبعض دون بعض فيكون مدركة للجزئيات كما انها مدركة للكليات وهو المطلوب
واجيب عنه بانه يكفي في تدبير البدن الجزئي تعقله وتعلق افعاله الجزئية على وجه كلي منحصر
بكليات بحيث لا يكون ذلك الكلي مطابقا في الخارج الا لذلك الجزئي واستدل من زعم ان
النفس غير مدركة للجزئيات بل المدرك لها هي القوى الظاهرة والباطنة بوجوه الاول ان كل عاقل
يعلم بالضرورة ان ادراك المبصرات حاصل في البصر لا في غيره والاحساس بالاصوات حاصل في
الاذن لا في غيرها اذ البديهة حاكمة بان اللسان غير مبصر والعين غير ذايقة فلو قلنا ان المدرك
لهذه المحسوسات هو النفس يلزم خلاف ما علم بديهة الثاني ان الافة اذا حلت عضوا بطلت الادراك
المختص بذلك العضو او ضعف او تشوش وذلك ظاهر في الحواس الظاهرة واما في الحواس الباطنة
فالتجارب الطبية دالة على ان الافة متى حلت البطن الاول اختل التخيل ومتى حلت البطن

الاوسط احتل التفكر ومتى حلت البطن الاخير تحفظ فلولا ان القوى المدركة جسمانية لما كان الامر كذلك
الثالث انا اذا ادركنا هذه الكرة فلا بد ان ترتسم في المدرك صورة الكرة ومن المحال ان ترتسم
صورة الكرة التي لها وضع وحيز فيما لا وضع له ولا حيز الرابع انا قد نتصور مربعا شخصيا مجنحا بمربعين
آخرين متساويين لكل واحد منها جهة معينة لا وجود لها في الخارج هكذا وهذه المربعات الثلث
متمايزة في الوضع في نفس الامر ولهذا نشير الى وضع كل واحد من هذه المربعات من المربعين الاخيرين
فانا نشير الى واحد منها بعينه بانه في الوسط والى واحد آخر بعينه بانه في الايسر
فذلك الامتياز اما لتمايزها بالذوات او بلوازمها وكلاهما باطلان لانها متحدة
في الماهية ولوازمها او لتمايزها بغيرها وذلك الغير الذي هو علة لتمايزها وتشخصها
هو محلها وحاملها على ما مر في بحث التشخص فذلك الحامل ليس هو المادة الخارجية لانا
فرضنا مربعا مجنحا بمربعين لا وجود لها في الخارج فيكون اما النفس الانسانية او القوة الجسمانية والاول
باطل لان النفس مجردة لا وضع لها ولا حيز فلا يحل فيها ما له وضع وحيز والا لزم انقسامها الذي هو
من خواص الكم المحتاج الى المادة فتعين ان يكون حاملها هو القوة الجسمانية وهو المطلوب وانما
قيدنا المربع بالتشخص واعتبرنا التمايز الوصفي بحسب نفس الامر لئلا يعارض بانه يمكننا ان نعقل
مربعا كليا ونقرن به كونه وسطا ويمينا ويسارا وهم بين الثلاثة في الوضع ومحلها لا يجوز ان
يكون قوة جسمانية لانه يدرك الكليات فيكون هو النفس لان ذلك الوضع انما هو بحسب الفرض
لا بحسب نفس الامر ثم ان تلك القوة الجسمانية هو الخيال لان الحس كالبصر مثلا يجرد الصورة عن المادة
الخارجية ولكن يحتاج الى علاقة وضعية حتى اذا انقطعت الصورة ولا يمكنه استثبات تلك الصورة
مع غيبوبة المادة والخيال يجرد الصورة عن المادة الخارجية تجريدا اشد اذ يدركها مع غيبوبة المادة
الخارجية لكن ما قدر على التجريد من الوضع والكم والكيف لان الصور في الخيال على حسب الصور
المحسوسة في المعرفة باللواحق الغريبة لمقدار ما ووضع ما وكيف ما واما الوهم فمدرك للمعاني
الجزئية وتجريده اشد لانه يدرك المعاني التي هي في ذواتها ليست مادية وان عرض لها ان يكون
مادية لكن لا يمكنه التجريد عن جميع اللواحق لانه لا ياخذ المعاني الا جزئية وبحسب مادة حتى لو
فرض عدم صورة الذئب بالحس لم يتصور ادراك عداوته للشاة واما النفس فيجرد عن المادة
وعن جميع اللواحق الغريبة بحيث يحق مطابقته للمختلفات من اشخاصها واجيب عن هذه الوجوه
الاربعة بان شيئا منها لا يدل على مطلوبكم من كون النفس غير مدركة للجزئيات بل انما تدل على ان
ادراك الجزئيات لا يحصل الا عند وجود هذه الحواس فيجوز ان يكون المدرك لجميع الجزئيات هو
النفس وتكون هذه الحواس آلات لادراكها اياها اما الاول فلا يدل عليه فلان ضرورة العلم

يكون

يكون الحواس مدركة للجزئيات لا ينفي كون النفس ايضا مدركة لها بواسطة الحواس واما لزوم كون
الشيء الواحد مدركا ومدركا فقد عرفت ما فيه واما الثاني فلا يدل عليه فلان بطلان ادراك الجزئيات
عند تطرق الآفة الى الحواس لا ينفي كون النفس مدركة لها والحواس آلات لها غير مدركة اصلا فيجوز ان
يكون الامر كذلك ولذلك يختل ادراكها عند اختلال الآلة وسلمنا ان الحواس ايضا مدركة فلا يلزم
مطلوب لجواز ان يكون النفس مدركة للجزئيات بواسطتها واما الثالث والرابع كذلك فلجواز ان يكون
محل ارتسام الكرة والمربع المفروض هو الخيال ويكون المدرك لها النفس والمص رحمه هذا الجواب بان
غرض المستدل بهذه الوجوه اثبات القوى الباطنة التي هي الحس المشترك وخزانته والمتخيلة والوهم وخزانته
لان المقصود من عقد الخاتمة ذلك واذا سلمتم في الجواب ان هذه الاعضاء اي التي وقع النزاع فيها آلات لادراك
النفس للمحسوسات فهذا القدر كاف في اثبات مطلوبه اذ اختصاص كل جزء من التجاويف بكونه آلة
لنوع من الادراك دون آخر يقتضي اختصاص تلك الجزء بقوة بها ترتسم صورة ذلك النوع من المدرك
فيه ليلاحظها النفس من ذلك المحل اذ لا بد في العلم من ارتسام صورة المعلوم في العالم او في آلته
وما لم ترتسم الجزئي في النفس فلا بد ارتسامه في آلته ولا يعني بالقوى الباطنة الا ما يرتسم في الجزئي سواء
كان له شعور به ام لا وبهذا المنع يرتب ما ذكره الفاضل المحقق قطب الدين الشيرازي رحمه الله في حواشي
شرح الاشارات حيث قيل انا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلي على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما
معا ويلزم ان يكون النفس مدركة للجزئي فجاز ان يكون هي الحاكمة بان صاحب هذا اللون
هو الطعم فلا يحتاج الى اثبات حس مشترك فرد على هذا القائل بانا انما نحكم بما ذكر لاجتماع اللون والطعم
في آلتيهما او في آلة اخرى اذ ليس الطعم في آلة اللون ولا بالعكس فيكونان في آلة اخرى وهو المعني
بالحس المشترك الا ان للقائل ان يقول حكم النفس بان صاحب هذا اللون والطعم انما يقتضي حضور
صورتيهما عند النفس سواء كانا في آلة لها او احدهما في آلة والاخرى في آلة اخرى فلا يثبت الحس
المشترك

النوع الثالث

كان الاحسن ان يقال القوى المحركة بل القوة الفاعلية
كما قاله في مختصر حكمة العين وقاله الامام الرازي وغيره او يقال في الاجمال وهي مدركة او فاعلة ثم يقسم
الفاعلة الى الباعثة والفاعلة في الحقيقة كما قاله في الجواهر والعيون الا انه اختار في الاجمال المحركة وفي
التفصيل الفاعلة منبها على انه لا فرق بين العبارتين وان المقصود منهما واحد اذا عرفت هذا فاعلم
ان القوة الفاعلة المحركة تنقسم الى باعثة ومحركة لانها اما مبدأ بعيد للحركة او مبدأ قريب لها والاولى
هي الباعثة وتسمى قوة شوقية ونزوعية وتنقسم الى شهوية وغضبية لانه اذا ادرك الخيال او الوهم
او النفس الناطقة امرا من الامور بعد سمع ذلك الادراك شوق الى تحصيله ان اعتقد او ظن نفع ما فيه
بعث القوة النزوعية وتحمل القوة المحركة التي سنذكرها على جلبه طلبا للذة فتسمى شهوية وقد يمنع

ذلك الادراك شوق الى الهرب والخلاص منه ان اعتقد او ظن ضرر ما فانه تبعث القوة النزوعية وتحمل
القوة المحركة على الدفع والهرب منه طلبا للغلبة فتسمى قوة غضبية والثانية هي المحركة وهي قوة في
الاعصاب والعضلات من شانها ان تشنج العضلات بجذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء
وتمديدها الى جهة مبدأ الاعصاب فتقرب الاعضاء الى جهة مبدأ الاعصاب وهو الدماغ كما في قبض اليد
او ترخيها وتمدها الى خلاف جهة مبدأ الاعصاب فتبعد الاعضاء عن مبادي الاعصاب كما في بسط
اليد والمراد بالاعصاب اجسام تنبت من الدماغ او النخاع بيض لدنة لينة في الانعطاف صلبة في الانفصال
خلقت ليتأدى بها الحس والحركة الى الاعضاء الحساسة المتحركة بالارادة والمراد بالعضلات اجسام مركبة من
العصب ومن جسم ينبت من اطراف العظام شبيه بالعصب يسمى عقبا ورباطا ومن اللحم المحشو به
الفرج التي بين الاجزاء ومن غشاء يجللها خلقت لتحريك الاعضاء بحسب الارادة والمراد بالاوتار
اجسام تنبت من اطراف بعض العضل شبيهة بالعصب وتتصل اطرافها الاخرى بالاعضاء المتحركة وهي
مؤلفة في الاكثر من العصب الذي هو جزء من العضل اذا تدرج من الجهة الاخرى ومن الرباطات
وهي عضلة المري والماسك فالقوة الفاعلة اما مبدأ قريب للحركة وهي القوة العضلية واما مبدأ بعيد
لها وهو الادراك وبينهما الشوق والارادة فان النفس تدرك اولا الملائم ثم يتبع ذلك الادراك
شوق الملائم اذا قوي ذلك الشوق وتأكد صار اجماعا وارادة ثم يتبع الارادة حركة الحيوان بالسبب
بسبب القوة المنبعثة في اعضائه وعضلاته

القسم الثالث

القسم الثالث من الفصل
الثالث المعقود لبيان المركبات التي لها نفس وهو احد الاقسام في بيان قوى النفس الانسانية
والناطقة اي النفس الانسانية المتوسطة كما تقول العجمي زيد وكرمه وقوتها تسمى بالقوة العقلية
كما ان قوى النفس النباتية تسمى بالطبيعية وقوى النفس الحيوانية تسمى بالنفسانية وتنقسم
قوتها الى نظرية وعملية لان للانسان قوة بها يمكنه تصور المعاني الكلية والتصديق بالايجاب و
السلب في النسبة الواقعة بينها وتسمى قوة نظرية وعقلا نظريا وقوة بها يروي في الامور الجزئية مما
ينبغي ان يفعل ويترك مما ينفع ويضر ويحمل ويقبح ويكون خيرا وشرا وبها تحرك بدنه الى الافاعيل
الجزئية على مقتضى الآراء ولها نسبة الى الحواس باستعمالها لها لاستخراج الصناعات الفكرية ونسبة الى
القوة النظرية بتحصيل المقدمات المشهورة عندها ولقبولها للرأي والمشهورة وتسمى قوة عملية وعقلا
عمليا ثم انها كما تفعل القوى البدنية منها تنفعل هي ايضا من القوى البدنية ولذلك تحدث فيها من
القوة النزوعية هيئات انفعالية كالضحك وهو انفعال نفساني تابع لانفعال اخر يسمى بالتعجب
التابع لادراك الشيء الخارج عن النظائر وكالبكاء وهو انفعال من الرقة تابع للانفعال الذي هو الضجر التابع
لادراك الاشياء المؤذية وكالخجل وهو انفعال نفساني يتبع الشعور بان الغير حصل له الشعور بانه فعل شيئا

من الاشياء التي لا ينبغي ان تفعلها بحسب اعتقاده فذلك الغير وكالحياء وهو انفعال يعتري النفس
من تخوف ما يعاب به ويذم وكالخوف وهو انفعال نفساني يتبع ظن حدوث امر مضر في المستقبل
ومقابله الرجاء والنفوس الناطقة تؤثر بها الى الامور البدنية ويسمى خيرة فقلما تنفعل عن القوى البدنية
وانما سميت خيرة لان الخيرة خلاف العبودية والشهوات التي تستعبد النفوس لم تستعبد النفوس الخيرة
فمن كانت علاقته البدنية اضعف وعلاقته العقلية اقوى كان اكثر حرية ومن كان بالعكس والى
هذا اشار بقوله الحس المردود في فرج الطبيعة وطاها ولا تعرج الى فرج العقل

القسم الخامس

قسم المصنف رحمه الله الجسم الى خمسة اقسام قسم في الافلاك وقسم في الكواكب وقسم في
البسائط العنصرية وقسم في المركبات التي لا مزاج لها ولما استوفى ابحاث الاقسام الاربعة الاولى
شرع في القسم الخامس لبيان المركبات التي لا مزاج لها فيجب ان يعلم اولا ان جميع هذه المركبات انما
تكون من البخار والدخان وبهما تحدثان من الحرارة لانها اذا اثرت في البلة وخصوصا اذا عاونتها
حرارة محققة تصعدت منها اجزاء هوائية ومائية وهي البخار وصعوده لثقل وبهوائية نارية وارضية
وهي الدخان بل كل جسم ارضي يرتفع بتصعيد الحرارة سواء كانت حرارة النار او حرارة الشمس
فهو دخان ولا ينحصر الدخان في الجسم الاسود الذي يرتفع مما يحترق بالنار وصعود النار خفيف
وقلما ينعقد احدهما منفردا بل يتصعدان في اكثر الامر مختلطين لكن البخار يصعده الى حد قريب و
الدخان اذا كان قويا انفصل عنه مرتقيا الى حد النار واذا عرفت هذا فاعلم ان البخار المتصاعد ان كان
في الهواء من الحرارة ما يحلله حلل الاجزاء المائية منه وينقلب هواء صرفا وان لم يكن في الهواء من
الحرارة ما يحلله فاما ان يبلغ في صعوده الى الطبقة الزمهريرية من الهواء او لا يبلغ فان بلغ تبخر البرد
مكاثف وينعقد سحابا وان لم يكن البرد شديدا تقاطر الاجزاء المائية بلا جمود وذلك المتقاطر
هو المطر وان كان البرد شديدا نزلت الاجزاء البخارية مع جمود فان انجمدت قبل اجتماعها وتقاطرها
سقطت ثلجا كالقطن المحلوج وان انجمد بعد الاجتماع والتقاطر سقطت بردا وان كان ما نزل من
سحب بعيدة يكون صغيرا مستديرا لذوبان زواياه بالحركة والاحتكاك في الجو وان كان ما نزل
من سحب قريبة يكون في غالب الامر كبيرا غير مستدير ان كان حدوث البرد في الربيع والخريف لا في الشتاء
لان الشتاء ان كان شديدا يجمد البخار قبل الاجتماع والانعقاد حبا فيحصل الثلج وان كان ضعيفا
لم يفعل الا المطر ولا في الصيف لعلة الاجزاء الرطبة المنفصلة منه واما في الربيع والخريف فيختلف الهواء
فيهما كثيرا فربما تكاثف البخار فيهما تكاثفا غير معتد به ويكتنفه الحر فلا يجمد ثلجا فاذا استحكم استحصافه
واحاط به الهواء الحار هرب البرودة ودفعه الى باطنه وقد جعله الاستحصاف قطرا فينعقد بردا والقطرة
لصغر الاجزاء الكسرة شديدة الاستعداد للجمود لتخلخل الحرارة فيها لان الحار اسرع جمودا من البارد

ولذلك يسخن المادى البلاد وبحارة ثم بردت واحزبه البرد وان كان يسيرا جمد بعد ان صار حبات كسره
هذا كله اذا بلغ البخار في صعوده الى الطبقة الزمهريرية واما اذا لم يبلغ اليه فان كان كثيرا لم ينعقد
سحابا وهو الضباب وربما ينعقد سحابا ماطرا لشدة برد الهواء القريب من الارض وحكى عن ابن سينا انه
كان في بعض الجبال المحيطة بجرجان فتصاعد من القرية بخار في تلك الجبال يسيرا وانعقد سحابا ماطرا وكان
ابن سينا فوق الغمام وفي الشمس وكان اهل القرية ممطورين وان كان قليلا فاذا ضربه برد الليل كثفه
وعقده ماء محسوسا فنزل في اجزاء صغار لا تحس بنزوله الا عند اجتماع شيء يعتد به فان لم يجمد كان طلا وان
جمد كان صقيعا فنسبة الصقيع الى الطل كنسبة الثلج الى المطر   واما الدخان   ومما يكون
من الدخان فوق الارض فاذا ارتفع بخار مخلوط بدخان وبلغ الى الطبقة الزمهريرية وتكاثف البخار وانعقد سحابا
وحبس الدخان في جوفه فذلك الدخان ان بقي حارا قصد العلو لطبعه ومزق السحاب تمزيقا عنيفا وان صار
باردا تكاثف وقصد السفل فيمزق ايضا السحاب تمزيقا عنيفا فيحدث من تمزيقه له ومعاكسته اياه
صوت هو الرعد ثم ان ذلك الدخان قد يشتعل بقوة التسخين الحاصل من شدة الحركة والمعاكسة لانه
شيء لطيف فيه مائية وارضية عملت فيها الحركة والحرارة والمخالطة عملا قريبا من الدهنية فيشتعل بادنى
سبب فيشتعل الكثيف بالتسخين القوي واذا اشتعل فان كان لطيفا انطفأ سريعا وهو البرق وان
كان كثيفا لا ينطفئ الى ان يصل الى الارض وهو الصاعقة فربما يصير لطيفا فينفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذيب
ما يصادفه من الاجسام الكثيفة المتحدة فيذيب الذهب في الصرة ولا يحرقها الا ما يحترق عن الذوب
وقد وقعت بشيراز ايام كنا فيها على قنديل معلقة في قبة الشيخ الكبير ابي عبد الله الخفيف قدس سره
فاذابه والدخان اذا وصل الى كرة النار يشتعل وذلك كما ترى في السراج المطفأ اذا وضع تحت السراج
المشتعل يتصل الدخان من المنطفئ بالمشتعل فيشتعل الدخان وينحدر اشتعاله الى فتيلة المطفأ فيشتعل
فما كان منه لطيفا صار مشتعلا ونفذ فيه النار بسرعة فترى كانه كوكب ينقض به وهو الشهاب وما
كان منه كثيفا لم يشتعل ولم يحترق وثبت فيه الاحتراق ويبقى على صورة ذوابة او ذنب او حية او حيوان
له قرون وربما بقي ذلك مدة اشهر على ما رأيناه سلاوما وهو الذوابات وذوات الاذناب والسائل
وذوات القرون وما كان منه غليظا فاذا اشتعلت النار فيه ظهرت بحمرة وربما كالعلم وما كان منه اغلظ
يرى مسودا على شكل الغيم عند تعلق النار به او يرى كانه نقب ومسعد غار وقد تقف الذوابات ونحوها تحت
كوكب ويدور مع النار بدوران الفلك اياما فيرى كان لذلك الكوكب ذوابة او ذنبا او قرنا واكثر
من القرون كالشنازل وهذه الاقسام من الدخان المشتعل عند كرة النار اذا لم ينقطع اتصاله من الارض
ينحدر النار سفلا ويرى في هذه الحالة كان تنينا مشتعلا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت النار
احترقت بتلك المادة الكائنة وتحلل ما يقرب منها وهو الحريق   والريح   ومما يكون فوق الارض

من الدخان

240

من الدخان الريح وحدوها بانها متحرك هو هواء كذا وقع في كلام ارسطو واتباعه وحدوها بانها هواء متحرك
لان الهواء مادة الريح وموضوعها ومادة الشيء لا تجوز وضعها مكان جنسه وتتولد الرياح عن الادخنة
على وجهين احدهما اكثري وهو انه اذا صعدت ادخنة كثيرة الى فوق بعد وصولها الى الطبقة الزمهريرية
ان انكسرت حرارتها ببرودة تلك الطبقة تكاثف وثقل ونزل فيحدث من نزولها تموج الهواء فيحدث
الريح الباردة وان لم تنكسر حرارتها ببرودة تلك الطبقة تصاعد الى ان يصل الى كرة النار المتحركة
بحركة الفلك فيحترق ويرجع زيادة مقاومة النار المتحركة بحركة الفلك فيحترق ويرجع زيادة في
مقاومة النار المتحركة كما ترى بعضا دائرة سهام على جهات مختلفة واذا رجعت تموج الهواء
وتحدث الريح الحارة هذا هو المذكور في كتب القوم وقد وقع في المتن ان رجوعها بمقاومة الفلك
والاول اولى لان الدخان متى رجع مع اجزاء ارضية لعلة تكثيف تقلب النار القوة البسيطة و
تحركها حتى تصل الى غاية حركتها وثانيهما اقل وهو ان يتحلل جانب من الهواء فيعظم مقداره فيتحرك
ويدفع ما يجاوره فيطاوعه ويدفع ذلك المجاور مجاوره وهكذا الى ان تضعف القوة الدافعة
او بتصاعد الابخرة والادخنة فيحرق الهواء فيتحرك او تحرك الهواء بسبب تحريك المروحة ونحوها
والريح والمطر متمانعان في الاغلب لان الريح في الاكثر يلطف مادة السحاب بحرارتها وبحركتها والمطر تقل
الادخنة ويصل بعضها ببعض فيتصل عند ذلك ولا يتمكن من الصعود ولهذا كانت السنة التي يكثر
فيها المطر يقل فيها الريح وبالعكس ومن الرياح الزوبعة تسمى اعصار الفاء وهي عبارة عن ريح
تستدير على نفسها ويكون مثل المنارة وقد تكون هابطة وقد تكون صاعدة اما الهابطة فسببها
انه اذا انفصل ريح من سحابة وقصدت النزول الى السفل فعارضها في طريقها قطعة من سحاب
صاعدة تصعد فيها تلك القطعة من تحت ويدفعها الاجزاء الريحية من فوق فيقع ذلك الجزء من الريح
من دفع ما فوقه اياه الى اسفل ومن دفع السحابة التي تحتها اياه الى فوق فيعرض له من الدفعتين
ان يستدير ويهبط الاجزاء الارضية ببطئها فتقع ملتوية على نفسها واما الصاعدة فسببها تلاقي
ريحين متقابلتين مختلفتي الجهة وربما يكون قوة الاعصار بحيث يقلع الاشجار ويخطف السفن من
البحر   والهالة قد تحدث   ومما يكون فوق الارض من البخار الهالة وقوس قزح
والمراد بالهالة دائرة بيضاء تامة او ناقصة يرى حول القمر او غيره من الكواكب وسبب حدوثها اجالة
اجزاء رشية صقيلة كانها من راي مراصية بغيم رقيق لطيف غير ساتر لما وراءه واقع في مقابلة القمر
حايل بين الرائي وبين القمر نفسه في ذلك الغيم الذي يقابله لان الشيء انما يرى على الاستقامة نفسه
لا نسبه وحالة ويرى في كل واحد من الاجزاء الرشية الصقيلة المحيط بذلك الغيم حالة لان ضوء البصر
وغيره اذا وقع على الصقيل انعكس منه الى الجسم الذي وضعه من ذلك الصقيل كوضع المرئي منه اذا كانت جهته

مخالفة بجهة المعنى منه ويلزم من ذلك ان تكون زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع ولما كانت
تلك الاجزاء الرشية في غاية الصغر لم يؤد شكل القمر بل انما تؤدي ضوءه لان المرآة الصغيرة جدا لم
يظهر فيها شكل المرئي وتخطيطه لان الحس لا يمكن ان يرى شكلا مخططا الا وهو بحيث يقبل القسمة الحس
والمرآة الصغيرة جدا لا تقبل القسمة الحسية فكيف يرى فيه الشكل المخطط القابل للقسمة حسا فلا جرم الضوء في كل
واحد من تلك الاجزاء وان لم يظهر الشكل في شيء منها فيرى دائرة منورة بنور ضعيف تحيط بالقمر وهي الهالة
وانما لا يرى السحاب الذي يقابل القمر لقوة شعاع القمر او الرقيق اللطيف لا يرى في الضوء القوي الذي لا
يستر ذلك اللطيف كما لا ترى الهباءات المتجزئة في الصحراء واعلم ان الهالة قد تحدث للشمس ايضا ويسمى
بالطفاوة وبالضم الا انها نادرة جدا لان الشمس تحلل الاكثر تحلل السحب الرقيقة والمراد بقوس قزح ما يرى
من شبه قوس الالوان وسببه انه اذا وجد في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية لطيفة شفافة صافية
رشية وضعها على هيئة الاستدارة وكان وراءها جسم كثيف مثل جبل او سحاب كدر ثم كانت
الشمس في الافق او قريبة من الافق فاذا ادبر الانسان على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء المقابلة
صارت الشمس خلاف جهة المنظر فانعكس ضوء البصر من تلك الاجزاء الى الشمس لكونها صقيلة فادت
ضوء الشمس دون شكلها لكونها صغيرة فيرى قوس قزح ويختلف الوانها بحسب اختلاف تركيب
لون الاجزاء الرشية التي هي كالمرآة من لون السحاب وضوء الشمس هذا ما ذكره الجمهور في بيان
سبب الهالة وقوس قزح والاقرب في تحصيل الهالة ان يقال السحاب الرقيق الواقع في مقابلة
القمر يقع ضوء القمر عليه وينعكس منه الى القمر لصقالته فيستضيء الهواء المحيط بالقمر بالضوء المنعكس
فيرى القمر وضوءه جميعا كانه دائرة عظيمة منورة بنور ضعيف وهذا كما ينظر الى نار صغيرة لو قد
من بعيد فيرى عظيمة لتكيف الهواء المحيط بها بضوئها وعدم امتياز الحس بين الضوء الاصلي والعارض
والمصنف رحمه الله ذكر في الجواهر ومختصر حكمة العين ان سبب حدوث الهالة انعكاس ضوء القمر من الاجزاء
الرشية الى القمر واما في هذا الكتاب ذكر ان سببه انعكاس ضوء البصر من الاجزاء الرشية الى القمر مشاكلا
للجمهور لانه يعتقد ذلك وكان الفاضل كمال الدين حسن الفارسي ينكر ما قاله الجمهور وهو ممن له كتب عالي
في علم المناظر وايضا الارض قد تتحلل بمجاورة الماء وتحصل فيها فرج فيها وهو بخار
وماء فان كان الهواء والبخار المحتبسان فيها اكثر من ان يعد بردان برودة الارض فيصيران ماء فله قوة على
شق الارض وعدد تحت تسمع كل ح منها ح الارض ومعه عيونا جارية وتجري على الولاء لضرورة
عدم الخلاء وذلك لانه لما استحال ما في باطن الارض من الاهوية والابخرة المحتبسة ماء بسبب عرض لها
من شدة البرد وجرى ذلك الماء من باطن الارض الى ظاهرها انجذب الى مواضعها هواء او بخار
آخر اذ لو لم ينجذب اليها ذلك لزم الخلاء ثم برد ذلك الهواء او البخار بالبرد الحاصل هناك فيغلب ما

241 مجرى ما صار هواء وبخارا آخر وهكذا الى ان يمنع مانع وان كان كثيرا وله قوة لكن لم يكن له مدد حدث العيون
الراكدة وان كان كثيرا ولم يكن له قوة ايضا حدث القني والآبار ومياه القني والآبار متولدة من
الابخرة ناقصة القوة عن شق الارض فاذا ازيل عن وجهها ثقل التراب صادفت تلك الابخرة منفذا
فاندفعت اليه بادنى حركة فان جعل له سبيل واضيف اليه ما يمده فهو القنا والا فهو البئر ونسبة
القني الى الآبار كنسبة العيون الراكدة وبين العلماء خلاف في ان هذه المياه متولدة من الاجزاء المائية
المتفرقة في الارض وفرجها او هي هواء وبخار يستحيلان ماء والمقصد الاول انه يكثر مياه العيون و
القنوات والآبار عند كثرة الثلوج والامطار وايضا السبب الاكثري في حدوث
الزلازل انه اذا تولد تحت الارض بخار ودخان كثير المادة وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام و
المنافذ فاذا قصد ذلك البخار الخروج من الارض ولا يتمكن من ذلك فيتحرك في ذاته ويزلزل الارض
بحركته وربما يبلغ في قوته الى ان يشق الارض وربما حدث من الشق نار محرقة وصار البخار والدخان
نارا والدليل على ان هذا هو السبب الاكثري للزلزلة هو البلدة التي يكثر فيها الزلازل اذا حفرت
فيها القنوات والآبار الكثيرة حتى كثرت فيها منافذ الابخرة التي تحت الارض يقل الزلازل في تلك
البلدة وان البلدة التي ارضها رخوة متخللة يقل فيها الزلزلة وايضا يريد بيان
الانوار التي نشاهدها بالليل في بعض المواضع قالوا اذا كان في بعض البقاع طبيعة كبريتية يرتفع منها
في الليل الابخرة على تلك الطبيعة ويخالط هواءها الذي صار رطبا بسبب برد الليل فيصير ذلك الهواء
على طبيعة الادهان السريعة الاشتعال وربما اشتعل من انوار الكواكب وبعضها كالبرق ونحوه فيرى
على وجه الارض في الهواء مشتعل مضيئة غير محرقة احتراقا يعتد به للطفها ويكون حالها كحال النار التي تشتعل
من بخار شراب مجعول فيه الملح والنوشادر ملخص ما ذكرناه في هذا المرصد كله اراء
الفلاسفة ومذاهبهم ومرجعها الى المبدأ موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ونسبة الموجب الى الجميع على
السوية لانه عام الفيض فيكون اختلاف الآثار الصادرة عنه لاختلاف القوابل فقالوا اختلاف
الآثار المختصة بالاجسام لاختلافها بالصور النوعية والامزجة واختلاف صورها النوعية ولا مزجتها
لاختلاف استعدادات موادها لقبول الصور النوعية والامزجة واختلاف استعداد الهيوليات
لاختلاف اوضاع الافلاك بسبب حركاتها فان عند وضع ما يحصل لها ربما يحصل لجسم عنصري منها
نسبة خاصة بها استعداد يفيض عليها صورة نوعية او مزاج معين واما عند المتكلمين فالحوادث
كلها مستندة الى الفاعل المختار واختلاف الآثار لاختلاف فيها والاختلاف الحاصل في الاجسام ليست
بحسب ذواتها بل بحسب اعراض مختلفة يخلقها الله تعالى فيها حسب ارادته فالاختلاف في الاجسام ليس
بحسب الذوات بل بحسب العوارض ويعلم من هذا سقوط ما مر في اول هذا المرصد من انه لا يختص لمن مذهب

لا كالجواهر الافراد من جعل الاعراض داخله في حقيقة الجسم هذا ما اجمع عليه المتكلمون الا
النظام والنجار من المعتزلة على ما مر فانهما ذهبا الى ان حقيقة الجسم نفس الاعراض وهي مختلفة
بالحقيقة فيكون الاجسام ايضا كذلك

المرصد الثاني

لما فرغ من المرصد الاول
في بيان الجسم بانواعه وبيان اجزائه شرع في المرصد الثاني في بيان عوارضه وفيه ثمانية مقاصد
المقصد الاول في ان الاجسام محدثة وتفصيل القول في هذه المسئلة ان الجسم المحسوس لا شك
انه جسم موصوف بصفات مخصوصة فذلك الجسم هو المادة وتلك الصفات هي الصورة فالجسم
الموصوف اما ان يكون محدثا بمادته وصورته واما ان يكون قديما بمادته وصورته واما ان يكون
محدثا بمادته قديما بصورته واما ان يتوقف في هذه الاقسام فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب التقسيم
العقلي في هذه المسئلة اما القسم الاول وهو ان الاجسام حادثة بمادتها وصورتها اي بذواتها وصفاتها
فهو الحق وبه قال ارباب الملل والنحل من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس واما القسم الثاني
وهو ان الاجسام قديمة بذواتها وصفاتها فهو مذهب ارسطاطاليس واتباعه من المتقدمين والمتأخرين
ومنهم الفارابي وابن سينا وتفاصيل هذا المذهب ان الاجسام اما فلكية واما عنصرية اما الفلكية
فهي قديمة بذواتها وجميع صفاتها وهي متحركة حركة واحدة دائمة متصلة من الازل الى الابد من
غير سكون اصلا الا ان كل حركة مسبوقة بحركة اخرى فمقولة الحركات يريد به ان حركات الحركة حادثة
الا ان نوعها قديم لان مذهبه ان الفلك كان متحركا في الازل واما الاجرام العنصرية فهي قديمة بموادها
واما صورها فصورها الجسمية قديمة بالنوع اذ يمتنع انفكاك الهيولى عن الصورة ويمتنع وجود الجنس
الا في ضمن نوع وصورها النوعية قديمة بالجنس اذ هي قابلة للكون والفساد وكل صورة نوعية مسبوقة
بصورة اخرى لا الى اول ومع ذلك لا ينفك عن الصورة الجسمية واما اعراضها واوصافها فهي حادثة واما القسم
الثالث وهو انها تكون قديمة بذواتها محدثة بصفاتها فهو مذهب اكثر الفلاسفة المتقدمين على ارسطو
وهؤلاء اختلفوا في تلك الذوات بناء على ان المادة الاولى ما هي فقيل انها جوهر واحد وجاء في التورية
ان الله تعالى خلق جوهرة ونظر اليها نظر الهيبة فذابت فحصل البحار فتكونت الارض من زبدها والسماء
من دخانها وقيل هي الارض وتكونت الهواء بالتلطيف وقيل هي النار وتكونت الباقي بالتكثيف
وقيل هي البخار ويكون العنصران اللطيفان بالتلطيف والكثيفان بالتكثيف وارتفع منه دخان
فتكونت السماء منه وقيل هو الماء ثم تحرك واوجبت حركته سخونة فتصاعد على وجهه شبه الزبد وارتفع
منه بخار ودخان فتكونت الارض من الزبد والسماء من الدخان وقيل هي الهواء فاذا تحرك وسخن حدث
النار واذا تكاثف حدث الماء واذا تكاملت الكثافة حدثت الارض وتحصل السماء من الدخان المرتفع
والمصنف رحمه الله لم يذكر هذين المذهبين اعتمادا على ما سبق في العناصر وقيل المادة الاولى هي العناصر الاربعة

وهي

وهي كانت موجودة في الازل وحصل هذا العالم بسبب اختلاطها وامتزاجها ثم ان القائلين بهذا القول
فرقتان فرقة تقول الكيفيات الاصلية لهذه العناصر هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واما
ساير الكيفيات فانما تحدث بسبب الامتزاج قالوا الخمرية واللحمية والعسلية والخلية كيفيات تحدث بسبب
الامتزاج وفرقة تقول جميع الكيفيات ازلية فالخمرية صفة ذاتية للخمر وكذا اللحمية الا ان تلك الاجزاء
صغيرة جدا وتختلط بعضها بالبعض فلا تظهر لان الاختلاط يوجب تكون الصفات والطبايع فاذا انضمت
الاجزاء المتشابهة بعضها الى البعض ظهر جسم كبير محسوس على صفة واحدة فيظن ان تلك الصفة حدثت وليس الامر
كذلك وهؤلاء هم اصحاب الخليط كانكساغورس واتباعه وههنا مذهب اليه ديمقراطيس ان المادة الاولى
اجسام صلبة صغيرة قابلة للتجزية وهما لا حسا وهي متماثلة في الحقيقة والخلاء الذي هو محل لها ايضا مساو للاجزاء
فلم يكن بعضها وكل منها في حيز معين اولى فوجب ان ينتقل كل منها من حيز الى حيز فحركها اتفق تصادم الاجزاء
واعتماد البعض على البعض في اثناء الحركة فاستدارت على انفسها بذلك المستدير هو الفلك وهو الاجسام
التي كانت موجودة في جوف الفلك فعرض للقريب منها جدا غاية الحرارة وهو النار وللبعيد جدا غاية
البرودة والتكاثف وهو الارض والقريب من النار هو الهواء ومن الارض الماء اذ الهواء الطف واسخن
ثم تولد المواليد من اختلاط العناصر بسبب حركات الفلكية هذا كله على ان يكون المادة الاولى هي
جسم واما على تقدير ان لا يكون المادة الاولى هي الجسم فاختلف فيها ايضا فقالت الثنوية هي النور
والظلمة وهما قديمان وحصل العالم من امتزاجهما ومرادهم بالنور والظلمة ان كان الاجسام فالهيولى
والصورة فلا يكون هذا مذهبا رابعا وقال الحرنانيون هي النفس والهيولى وهما قديمان وارادوا بالهيولى
محلا موجودا قابلا بنفسه خاليا عن الجسمية فعشقت النفس الهيولى اي لزمتها ولزقت بها لتوقف كمالاتها
عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات وينبغي ان تضبط عسق بالعين والسين المهملتين وكسر العين بمعنى
اللزوم واللزوق وقيل بمعنى الولوع لا بالعين المهملة وبالشين المعجمة فانه متعد بنفسه لا بالباء وقال
فيثاغورس واتباعه ان المادة الاولى للعالم هي الوحدات لان شيئا من الماهيات الموجودة لا ينفك
عن الوحدة مع انفكاكها عن جميع الماهيات اذ لا ماهية يشير العقل اليها الا والوحدة حاصلة معه مع عدمها فيما سوى
الوحدة مفتقرة الى الوحدة وهي غنية عما سواها والغني متقدم بالرتبة والوجود على المحتاج فيكون الوحدة مادة
اولى لجميع الموجودات ثم الوحدة ان كانت مجردة عن الاشارة فهي الوحدة وان صارت مشارا اليها فهي النقطة فاذا
تركب سطحان حصل الجسم ثم ان الجسم اذا احاط به اربع قواعد مثلثات فهي النار لانه متى كان كذلك عدا في غيره
براسه الحاد واذا تعدى الى غيره لزم ان يفرق اتصال ذلك الغير وذلك هو الاحراق والتفريق واذا احاط
به ثمان قواعد مثلثات فهو الهواء لانه متى كان كذلك كان سريع الانقلاب من ضلع الى ضلع وذلك هو
غاية اللطافة واذا احاط به عشرون مثلثة فهو الماء وان احاط به ست مربعات فهو الارض لانه متى كان

كذلك امتنع كونه خالصا في حيزه وذلك هو الكثافة والارضية وان احاط به اثنا عشر قاعدة فهو الفلك ثم العناصر
اذا اختلط بعضها بالبعض حصلت المواليد الثلاثة واما القسم الرابع القسم المذكور وهو ان يكون
الاجسام قديمة بصفاتها حادثة بذواتها فلم يذهب اليه احد لكونه ضروري البطلان واما القسم الخامس
وهو التوقف فهو مذهب جالينوس فانه روي عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته اكتب
عني اني ما عرفت ان العالم محدث او قديم واني ما عرفت ان النفس هي المزاج او شيء آخر
للمتكلمين في حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها مسالك
لنا في حدوث الاجسام مسالك
المسلك الاول وهو الطريقة المبسوطة المشهورة ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث فهو حادث بالذات والصفة
فالاجسام حادثة بذواتها وصفاتها واما الكبرى فلما يلزم كون الحادث ازليا واما الصغرى فهو مبني
الاول ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض لما سيجيء في المقصد السادس من هذا المرصد وايضا قد بينا ان
الاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الافراد وهي متماثلة فلا بد لها من مميز ومايزها بالاعراض فالجواهر الافراد
ان ما به الاشتراك لا يكون به الامتياز فالجسم لا يخلو عن العرض والاعراض حادثة لانها لا تبقى
زمانين بخلاف حادث ما لا ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فينعكس الى ما يجوز عدمه لم يثبت قدمه وتحصيل
المطلوب ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما حادث فهنا ثلث مقامات المقام
الاول ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك لانها لا تخلو عن الكون في حيز او كل جسم لا بد له من حيز
اما طبيعي او غير طبيعي فذلك الكون ان كان مسبوقا بالكون في ذلك الحيز فهو السكون والا فهو الحركة لا يقال
هذا منقوض بالجسم في اول حدوثه وهذا البعض يجوز ان يكون حاليا وبوجهه ويتكلم على ان الاجسام
لا تخلو عن الحوادث ليس بصحيح لتحقيق مقدماته والا لكان الجسم في اول حدوثه متحركا او ساكنا وهو باطل
بالاتفاق ويجوز ان يكون تفصيلا وتوضيحه ان يقال ويتكلم على انحصار الكون في الحركة والسكون
لو لم لكان كون الجسم في حيزه اول حدوثه حركة او سكونا وكان الجسم متحركا او ساكنا واللازم باطل
وفاقا لا نقول انا لا نستدل على ان الجسم في كل حال لا يخلو عن الحركة والسكون بل في حال البقاء حتى لا يرد
النقض او نقول هذا المنع لا يضرنا لان خلو الجسم عنهما انما في حال البقاء وقد ابطلناه واما في حال الحدوث
وهو مطلوبنا وانما قلنا المقام الثاني ان الحركة حادثة ويدل عليه وجوه احدها ان ماهية
الحركة تقتضي المسبوقية بالغير لانها كون مسبوق بكون اخر وماهية الازلية يقتضي عدم المسبوقية
بالغير وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات فالحركة تنافي الازلية فيستلزم عين الحركة عدم الازلية
اعني الحدوث وهو المطلوب ولقائل ان يقال لا نم ان ماهية الحركة يقتضي المسبوقية اذ ماهيتها ليست
الا الكون المسبوقية من عوارضها لما مر في بحث الاكوان من ان الاكوان الاربعة متفقة الحقيقة
والاختلاف بينها انما هو بالعوارض اللهم ان يراد بماهية الحركة الكون مع هذا العارض وثانيها انه

ماهية الحركة لا توجد الا في ضمن جزئياتها كما ان كل كلي لا يوجد الا في ضمن جزئياته ولا شك ان كل
جزئي من جزئياتها حادث لان وجوده مسبوق بوجود جزئي اخر فلا يوجد شيء من جزئياتها في الازل
فلا توجد فيه ماهيتها في الازل واذا لم يكن فيها ازلية تكون حادثة وهو المطلوب وبهذا يندفع ما اورده
صاحب اللباب على الوجه الاول بان كون جهة الحركة من اجزاء متعاقبة ثانيا في وجودها في ضمن الافراد
المتعاقبة وثالثها ان لكل واحد من جزئيات الحركة له وجود مسبوق بعدم ازلي لا اول له فيجتمع عدماتها
باسرها في الازل والا لكان كذلك فيمتنع وجود شيء من الحركات في الازل والا يلزم اجتماع النقيضين
وهو محال فاذا امتنع وجود شيء من الحركات في الازل فقد حصل لكل منها بداية وهو المطلوب واورد
على هذا الوجه اعتراضات منها ما قال صاحب اللباب ان عنيتم باجتماع العدمات في الازل حصولها معا
حينا ما فهو ممنوع لانه ما من حين يعرض الا وههنا واحد من العدمات فيه لوجود حركة ما فيه ضرورة
تعاقب الحركات لا الى اول وان عنيتم به انه لا ترتب في بدايات تلك العدمات كما لو حد ترتب
في بدايات وجوداتها فلا يلزم من اجتماع بعض الوجودات معها المحذور والجواب انا نريد به الاول
والمنع مندفع قوله لوجود حركة ما في كل حين يعرض ينتهي عدمه فيه قلنا لو وجد في كل حين يعرض حركة
ما لوجدت حركة ما ازلية والازلية تنافي المسبوقية بالغير التي هي مقتضى الحركة واذا امتنع وجود الحركة
في كل حين مفروض فيجتمع في حين مفروض جميع العدمات معا ويتم الدليل ومنها ما قيل هذا الدليل انما
يتم لو كان الازل ظرفا لعدم الحوادث حتى يمكن ان يقال لما حصل فيه عدم الحوادث امتنع ان يحصل
فيه وجودها والا لزم اجتماع النقيضين في وقت واحد لكن الازل ليس ظرفا اذ كل حين يفرض فيه
العقل فانه يكون وضعا معينا شخصيا ويكون خارجا عن الازل ومباينا له واجيب عنه بانه لا حاجة بنا
الى كون الزمان ظرف زمان في تمام هذا الدليل وحاصله ان العدمات باسرها ليس لها بداية فلو كان
شيء من وجوداتها بهذه الحيثية اي لا يكون له بداية زمانية يلزم اجتماع النقيضين ومنها ما قيل انه
لو امتنع وجود الحركة في الازل لامتنع وجودها فيما لا يزال ايضا والا يلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي
الى الامكان الذاتي وهو محال واللازم باطل لحدوث الحركة فيما لا يزال فكذا الملزوم واجيب عنه بان
امتناع وجود الحركة في الازل لكونه مسبوقا بالعدم لا لذاته فيكون ممتنعا بالغير في الازل لا بالذات
فلو حدث بعد لم يلزم الانقلاب المحال كما اذا اخذنا الحادث بشرط كونه حادثا فان وجوده
بهذا الشرط ممتنع في الازل لا بالذات ولا يلزم من حدوثه الانقلاب المحال ورابعها انه ان
لم يحصل شيء من الحركات في الازل فيكون جميع افرادها حادثة وان حصل شيء منها في الازل
فان كان مسبوقا بالغير لزم كون الازل مسبوقا بالغير وهو محال وان لم يكن مسبوقا بغيره كان
ذلك اولا لسائر الحركات فيكون لجميع الحركات اول ويلزم سابقها وبه يتم المطلوب وحاصله يرجع

الى ما ذكرنا في الوجه الثالث من ان اعدام جميع الحركات اذا اجتمعت في الازل يمتنع وجود شيء منها
فيه والى ما ذكرنا في الوجه الثاني من ان جميع حركات الحركة اذا كانت وجودها مسبوقة بالعدم
كانت ماهيتها العنا لذلك فلهذا تركه المص رحمه الله وقال ونذكر هنا وجوها اخر مرجعها الى ما ذكرنا و
يختلف العبارة وكما ان خامسها ان الحركات لو كانت ازلية لكانت حوادثها غير متناهية بالضرورة
واللازم باطل بالبرهان التطبيقي وبيانه هنا انا ناخذ الحركات المتماثلة من يومنا هذا الى الازل جملة واحدة
ونأخذ ما مر اول وقت الطوفان الى الازل جملة اخرى فلا شك ان الجملة الاولى ازيد من
الجملة الثانية بمقدار متناه وهو المقدار الذي حصل من زمان الطوفان الى هذا اليوم ثم نطبق الجملتين
من الجانب الذي يلي الجانب الاول من احديهما بالاول من الاخرى والثاني بالثاني وهكذا
فان كان بازاء كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة كان الزائد مثل الناقص فيكون الشيء مع غيره
كهو لا معه وهو ضروري البطلان وان لم يكن بازاء كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة
ينقطع الناقص ضرورة فيكون متناهية والجملة الزائدة انما تزيد عليها بمقدار متناه والزائد
على المتناهي بمقدار متناه متناه فيكون الزائد ايضا متناهية فيلزم تناهي الحركات المفروض
خلافه وبعض هذا مراتب الاعداد وبالسبب الغير المتناهي الحاصلة لكل مرتبة منها الى ما بين المراتب
ومعلومات الله تع فانها غير متناهية فيكون متعلقات الى اضافة الى كل واحد منها ولا شك ان
اضافته الى احدها مغايرة للاضافة الى غيره فيفرض الجملتين في تلك الاضافات وبامثالها وفيها
كثرة وجوابه ان التطبيق في الاعداد والنسب وهمي محض لانتفاء العدد والنسب على ما عرفت
فيكون الجملتين وهميتين وكذا التطبيق فينقطع بانقطاع الوهم اذ القوة الجسمانية متناهية
الاثار عندكم بخلاف ما منضبطة الوجود ان توجد جملتها على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب فان
التطابق فيها يكون حاصلا في الواقع سواء توهمناه اولا قال الامام الرازي في المطالب العالية
هذا ما حصلناه في تقرير هذه الحجة بعد الافكار المتوالية في هذه اربعين سنة وسادسها ان الحركة
لو كانت ازلية لكانت اجزاؤها الموصوفة بالمسبوقية زائدة على اجزائها الموصوفة بالسابقية واللازم
باطل اما الملازمة فلان اجزاءها مرتبة سابقة بعضها على بعض فلو كانت ازلية كانت اجزاؤها غير متناهية
فيفرض من حركة اليوم الى غير النهاية والحركة اليومية مسبوقة بالغير غير سابقة على جزء اخر وباقي
الاجزاء سابق ومسبوق فتزيد افراد المسبوق على افراد السابق اذ تصدق كل جزء للحركة سابق
فهو مسبوق من غير عكس كلي اذ الحركة الاخيرة مسبوقة وليست سابقة واما بطلان اللازم فلان
السابقية والمسبوقية من المتضايفين والمتضايفان يجب تكافؤهما في الوجود والعدم ذهنا وخارجا فثبت
بهذه الدلائل استحالة كون الجسم متحركا في الازل فبطل مذهب ارسطو ان الافلاك والكواكب كانت

متحركا

متحركا في الازل ومذهب ديمقراطيس ان مواد الاجسام اجزاء لا تتجزى صغيرة متحركة في الازل
فاتفق لها في حركاتها ان تصادمت فحدثت منها السموات والعناصر وانما قلنا
المقام الثالث في اقامة الدليل ان السكون حادث وانما قلنا ذلك لانه لو كان السكون ازليا
لكان امتنع عدمه واللازم باطل فكذا الملزوم اما بيان الملازمة فلان السكون امر وجودي
لما عرفت في مباحث الاين ان الكون بانواعه موجود اذ الكون عبارة عن حصول الجسم في الحيز
وهو امر محسوس فيكون موجودا وهو تمام حقيقة الحركة والسكون لان كل واحد منهما عبارة عن
الحصول في الحيز وانما الاختلاف كون الحركة حصولا في الحيز بشرط انه كان قبل ذلك حاصلا في
ذلك الحيز وشرط المسبوقية وصف عرضي خارج عن الماهية لا يختلف بخلافه الماهية فيكون الحركة
والسكون متساويين في تمام الماهية فلما كانت الحركة موجودة وجب كون السكون ايضا كذلك
واذا ثبت ان السكون امر وجودي فنقول لو كانت السكون ازليا لكان وجوديا قديما فيفضي الى
قولنا كل امر وجودي قديم يمتنع عدمه ليصح الملازمة وانما قلنا ان كل وجودي قديم يمتنع عدمه لانه
ان كان واجبا فظاهر وان كان ممكنا فلا بد ان يستند الى مؤثر واجب لما سيجيء في اثبات
ذلك المؤثر اما ان يكون فاعلا مختارا وهو باطل لان فعله حادث لكونه مسبوقا بالقصد
لان الحادث انما يتعين حال عدمه او حال حدوثه لا حال وجوده لكونه قصدا الى تحصيل الحاصل وعلى
هذا التقدير يكون فعله حادثا فلا يستند اليه القديم ومنع الامدي كون القصد الى الايجاد حال العدم او
الحدوث وقال لم لا يجوز ان يكون سبق القصد على الفعل سبقا ذاتيا لا زمانيا واما ان يكون موجبا
مباشرا في وجود ذلك القديم ومنع الامدي كون القصد الى الايجاد حال العدم او الحدوث ان لم يتوقف
على شرط لزم من امتناع عدمه امتناع عدم معلوله وذلك يفيد صحة قولنا كل وجودي قديم يمتنع
عدمه وان توقف على شرط فذلك الشرط لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان العدم المشروط به ايضا
حادثا فيلزم حدوث القديم هذا خلف بل يكون قديما فينقل الكلام الى هذا الشرط القديم فنقول تأثير
الموجب فيه ان لم يتوقف على شرط لزم من امتناع عدمه امتناع هذا الشرط ومن امتناع عدمهما امتناع
عدم القديم المشروط به وان توقف على شرط لم يكن ذلك الشرط حادثا لما مر بل يكون قديما وينقل الكلام
اليه وهكذا مرة بعد اخرى فاما ان يتسلسل وهو باطل قطعا في الامور المترتبة الموجودة معا واما ان ينتهي
الى شرط قديم لا يتوقف تأثير الموجب فيه على شرط ويلزم من امتناع عدم الموجب امتناع عدم ذلك الشرط وما ترتب
عليه اذ لو جاز عدم شيء منها وهو لازم للواجب الموجب بواسطة او بغير واسطة يلزم جواز عدم الملزوم عند
جواز اللازم واما بيان بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة
في الفلكية والعنصرية والاجسام الفلكية واجبة الحركة والعنصرية جائزة الحركة واما الدليل فلان الاجسام متساوية

في الماهية فاختصاص كل جسم معين لايكون لنفس الجسمية ولا للوازمها للاشتراك بل لعارض
جائز الزوال ومتى كان الامر كذلك وجب ان يصح على كل واحد منها ان يخرج من حيزه ويحصل
في حيز الاخر وكذلك القول في الجسم الاخر وخروج من حيزه والحصول في اخر يوجب عدم السكون
او نقول الاجسام عندكم اما بسيط و يصح على جانب يمينه ان يماس ما يماسه جانب يساره
ضرورة ان المساواة في تمام الماهية يجب استواء في جميع اللوازم فما يجب و يمتنع ولا يمكن
حصول هذا المعنى الا بالحركة وانعدام السكون واما مركبة ولابد لكل مركب ان ينتهي تحليل تركيبه
الى البسائط فيصح على كل من بسائطه ان يماس احد جانبيه ما يماسه الجانب الاخر ولا يحصل هذا المعنى
الا بالحركة واذا صحت الحركة على كل واحد من بسائط المركب واستحالة من الحركة صحت الحركة على المركب
لاستحالة اجزائه من احيازها لاستيفاء الوضعية وحاصل هذا الدليل ان مقولة الوضع غير لازمة
لشيء من اجزاء البسيط بعينه ضرورة اتحادها في الماهية فيجوز تبدل اوضاع اجزائه بالنظر
الى الطبيعة او بقدرة القادر الفاعل المختار ويلزم من هذا جواز تبدل البسيط وتبدل المركب
ضرورة تغير اجزائه المستلزم انعدام السكون وهو المطلوب ومن منع عدم القدرة على
تغير اوضاع البسائط فهو مكابر لان العنصريات تقدر الان على تغير اجزائها والباري
تعالى قادر على تغير اوضاع جميع الاجسام الفلكية والعنصرية لما سنبين انه فاعل مختار

المسلك الثاني لحدوث الاجسام هو انه

لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون له كون قديم او يكون له قبل كل كون كون اخر
الى غير النهاية واللازم باطل بقسميه فكذا الملزوم اما بيان الملازمة فلان الجسم لو
كان قديما لم يخل عن كون لكونه متحيزا بالذات فان وجد له كون قديم يلزم الامر الاول
وان لم يوجد له كون قديم فكل كون يوجد له يجب ان يكون مسبوقا بكون اخر حتى يحصل
الكون متعاقبة الى غير النهاية والا لزم خلوه عن الكون مستحيل عنه بمعنى ذاته وهو باطل
بالضرورة واما بيان بطلان اللازم الاول فلما مر في بيان امتناع كون السكون قديما
ونعيد هيهنا انه لو كان الكون قديما لامتنع تبدل كونه بكون اخر لان كونه وجودي قديم
وما ثبت قدمه امتنع عدمه والثاني باطل بالاتفاق فما من جسم فلكي وعنصري الا ويجوز عليه الحركة وهي تبدل
الكون لجسم ان كانت مستقيمة او تبدل الكون اجزائه ان كانت مستديرة وبالدليل لان الاجسام متساوية لكونها
متركبة من الجواهر الافراد المتماثلة والاحياز ايضا متساوية لان الحيز اما خلا او بعد مساو على المذهب المنصور
فاختصاص جسم معين بكون معين لايكون لذاته ولا للوازمه فيجوز على كل جسم ان يتبدل حالته بالنظر الى
ذاته واما بيان بطلان اللازم الثاني فلما مر في بيان امتناع كون الحركة ازلية من طريق التطبيق والتضايف وغيرهما

اذ ماهية

اذ ماهية الكون المسبوق بالغير ينافي الازلية واذا لم يوجد منها ماهية الا في ضمن كون مسبوق وكل كون مسبوق
ممتنع وجوده في الازل واذا اجتمع اعدام جميع الاكوان المسبوقة في الازل يمتنع وجود كون منها في الازل اجتمع النقيضان
وهذا المسلك ذكره بعض المتاخرين وهو كالاختصار للمسلك الاول وفيه طرح المؤنات كثيرة لزمت المسلك الاول منها بيان كون
السكون وجوديا للاختلاف في وجوديه او هو عند الحكماء عدم الحركة عما شانه ان يكون متحركا واما الكون فلا اختلاف فيه ومنها
بيان ان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون الى هذا المسلك لا يحتاج الى هذا البيان وان سلمنا اتمامه كيف وهو في حيز المنع
لانا لو اقتصرنا بالجسم الباقي وان اندفع عنه النقض بالجسم في اول حدوثه كان للقائل ان يقول الجسم في الازل
خال عن الحركة والسكون وما قيل في بيانه من انه لابد للجسم الباقي من الكون في حيز فان كان مسبوقا بالكون
في ذلك الحيز فهو السكون والا فهو الحركة لا يحاد مسلم لان الحركة بمعنى مسبوقية كون بكون اخر والجسم الكائن
في الازل يستحيل ان يكون كونه مسبوقا بكون اخر كما يستحيل ان يكون كونه في حيز مسبوقا بذلك الكون ولو كان
كل كون مسبوقا بكون اخر فان انتهت الاكوان فيكون لها اول فينتهي ويكون حادثة والتقدير خلافه
وان لم ينته الى كون غير مسبوق باخر فيكون اعدام جميع الاكوان مجتمعة في الازل فيمتنع حصول كون
ما فيه والا اجتمع النقيضان وهي اصل ما ذكروه في بيان بطلان كون الحركة ازلية يدل بعينه على امتناع
كون الجسم القديم متحركا او ساكنا ومنها مؤنة بيان جواب سؤال يرد على المسلك الاول وهو ان الحركة ليس
لها اجزاء بالفعل لانها كون واحد مستمر حاصل بين المبدا والمنتهى بل اجزاؤها انما هي بالفرض والوهم فمسبوقية
بعضها بالبعض ايضا يكون فرضية لا تستحيل الا عروض الموجود المحقق للموسوم المفروض واذا كان كذلك فلا يتم برهان
التضايف وهو ظاهر ولا برهان التطبيق اذ لا يتم الا فيما ينضبط وجوده وجوابه ان الحركة يطلق على معنيين
كما عرفت احدهما امر ممتد من اول المسافة الى اخرها وهو ليس امرا مستمرا بل يتوهم من امور متعاقبة لا اجتماع
بينها في الوجود بمعنى حصول جزء وحصول جزء اخر فاجزاؤه متحققة وان لم يكن مجتمعة ولذا المسبوقية العارضة لها
وثانيهما التوسط بين المبدا والمنتهى وهو لا ينقسم لانه كون واحد في كل حيز لا اكوان متعددة وعلم
ان صاحب هذا المسلك اخذه مما ذكره الامام الرازي في المطالب العالية من ان الجسم لو كان ازليا
لكان في الازل له كون معين واللازم باطل اما الملازمة فلان الجسم لابد له من مقدار وحجم يستدعي
حيزا وذلك الحيز يجب ان يكون معينا لامتناع حصول ما هو موجود ومعين في نفسه في امر مبهم
واما بطلان اللازم فلان ما ثبت قدمه امتنع عدمه قال وهذا الدليل اقل مقدمات لكنه
لا يتم الا عند الرجوع الى دليل الحركة والسكون قلت وذلك لان ذلك الكون ان كان حركة يجوز عدمه
لا يكون ما سعاله بالسكون لان التعليق بالحيز السكون على الجسم الفلكي بل بانتقاله الى حركة اخرى
فيلزم ان يكون قبل كل كون كون

المسلك الثالث

المسلك الثالث لبيان
حدوث الاجسام ان يقال لو كان الجسم ازليا لكان في الازل اما متحركا او ساكنا لانه ان كان مستقرا في مكانه

واحد اكثر من زمان واحد فهو الساكن وان لم يستقر كذلك فهو المتحرك واللازم بقسميه باطل على ما سنافي
المسلك الاول بيع انحصار وهذا ما ذكره الامام الرازي في المحصل وهو ايضا ماخوذ من المسلك الاول بيع
انحصار الاكوان المورنات التي طرحت في المسلك الثاني لم يطلع هنا بل حرج الى لها

المسلك الرابع

المسلك الرابع لحدوث الجسم ما ذكره الامام الرازي ايضا وهو ان كل جسم ممكن موجود اي
خارج الطرفين ولهذا ترك قيد الوجود في محمول الصغرى وكل ممكن موجود حادث ينتج ان كل جسم
حادث حادث خارجيا اما الصغرى فلان الجسم موجود مركب اما من اجزاء لا تتجزى او من الهيولى والصورة
وكل موجود مركب ممكن موجود والا لكان واجبا والوجوب الذاتي ينافي التركيب لما عرفت في الامور
العامة ولما سيجي في الالهيات ولان الجسم موجود كثير او ما من جسم الا وله مشارك في النوع او الجنس و
كل موجود كثير ممكن موجود لما سيجي في بيان التوحيد واما الكبرى فلان الممكن الموجود مفتقر الى
موجد اولا يترجح وجوده على عدمه بالذات وكل مفتقر الى الموجد حادث لان افتقاره اليه ممتنع
ان يكون حال بقائه لامتناع ايجاد الموجود فهو اما حال حدوثه او حال عدمه وعلى التقديرين يجب
حدوثه قال المحقق رحمه الله وهذا الدليل مبني على ما ذكره في مباحث القدم من الامور العامة انه
لا يجوز استناد القديم الى السبب الموجب بالذات والالزم ايجاد الموجود وهو محال وقد
عرفت جوابه هناك من ان المحال ايجاد ما هو موجود بوجود قبل ذلك الوجود او بوجود يحصل بهذا الايجاد
واما الوجود المقارن للقديم ان كان بالذات ممتنع تاثير المؤثر فيه فماخذ الشبهة
اشتباه الضرورة بشرط المحمول بالضرورة الذاتية

المسلك الخامس

المسلك الخامس ان الجسم لامكانه يحتاج الى مؤثر واجب او منتهى اليه والواجب يجب ان يكون
فاعلا بالاختيار لما سيجي في بيان صفات الواجب تعالى وفعل الفاعل المختار حادث لما عرفت ان فعله مسبوق
بالعدم وقد عرفت ما فيه وهذا المسلك كما يفيد حدوث الاجسام يفيد حدوث اجزائه وحدوث الاعراض
وحدوث المجردات من العقول والنفوس بخلاف المسالك الثلاثة الاول فانها لا تفيد الا حدوث الاجسام فيحتاج
في الحكم بحدوث كل ما سوى الله تعالى الى نفي المجردات كما فعله المتكلمون او الالزام للفلاسفة لانه اذا ثبت حدوث
وحدوث الاعراض القائمة به بالطريق الاولى فيكون جميع الممكنات من الجواهر الموجودة والاعراض حادثة و
انما قال بخلاف الاولى ليعلم ان الثلاثة السابقة لا يعطي عموم الحدوث لان المسلك الثالث كانه غير الاول وانه
وقع فيه اختصار ما السعة المورنات فيه لما

المسلك السادس

المسلك السادس لبيان حدوث الاجسام ان يقال الاجسام محل الحوادث وكل ما هو محل الحوادث
فهو حادث ينتج الاجسام حادثة اما الصغرى فلما شاهد من قيام الضوء والظلمة والحركة والسكون و
الاشكال المختلفة والحرارة والبرودة واما الكبرى فلما سيجي في الالهيات ۞ وهذا المسلك

246

وهذا المسلك يعم جميع الاعراض بخلاف المسلك الاول فانه مختص بالاكوان قال احتج الخصم
الثوب اعلم ان القائلين بعدم الاجسام شبها كثيرة بعضها مستخرج من عللها المادية وبعضها
من عللها الصورية وبعضها من عللها الفاعلية وبعضها من عللها الغائية ذكر المصنف ها هنا مرجعها
الى قدم المدة والمادة والفاعلية الاول وهي مستخرج من العلة المادية ان الجسم مركب من المادة
والصورة والمادة قديمة اذ لو كانت حادثة لاحتاجت الى مادة اخرى لما مر ان كل حادث
مسبوق بمادة ومدة واذا كانت المادة قديمة وهي لا تنفك عن الصورة لما مر فتكون الصورة
ايضا قديمة واذا اقدمتا قدم الجسم اذ لا جزء لغيرهما واجيب عنه بانا لا نسلم ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة بل هو مركب من الجواهر الافراد وما ذكرتم في بيانه قد مر ضعفه سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان
المادة قديمة فان كونها قديمة انما ثبت ان لو وجب اختلاف الاستعدادات في القابل حتى
يختص كل صورة معينة بقابل دون اخر ووجوب اختلاف الاستعدادات انما يكون اذا
ثبت ان المبدأ موجب بالذات وسنبطله ونبين ان مبدأ الكائنات فاعل بالاختيار
يخص كل جسم بصورة معينة بحسب الارادة والمشية سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان المادة لا تخلو عن
الصورة وما ذكرتم في بيانه مبني على الموجب بالذات على ما مر وسنبطله الثانية وهي ايضا مستخرجة من العلة
المادية ان الزمان قديم وهو مقدار الحركة القائمة بالجسم فيكون الجسم قديما واما قلنا ان الزمان
قديم اذ لو كان حادثا لكان عدمه متقدما على وجوده واللازم باطل لان التقدم على خمسة اقسام
بالعلية والذات والشرف والرتبة والزمان وتقدم عدمه على وجوده ليس بالعلية لان العدم لا
يكون علة الوجود ولا بالذات لان ذات الزمان لكونه ممكنا يقتضي استحقاقه الوجود والعدم
واستحقاقه احدهما يكون بالغير فلا يكون ذات الزمان بطبعه مفتقرا الى عدمه ولا بالشرف والرتبة
وهو ظاهر وبالجملة فالمتقدم في هذه الاقسام يجتمع مع المتأخر وعدم الزمان لا يجتمع مع وجوده
ولا بالزمان لانه لا يتحقق الا في الزمان ووجوده فيلزم ان يكون الزمان موجودا قبل وجوده
اجيب عنه بانا لا نسلم انه يتحقق بعدم الزمان فانه نوع وجود الزمان وهو ممنوع سلمنا تحققه لكن
لا نسلم انه لا يتحقق الا مع تحقق الزمان مع المتقدم والمتأخر لما مر وجود الزمان وعدمه بسبيل حصر فان
الامس على اليوم وهو يكون احدهما بنفس الزمان كتقدم العدم الاصلي للامس على وجوده
هذا القبيل ومن هنا يعلم ان قول الحكماء بعدم الامس على اليوم اما زماني او ذاتي وليس يقادح في حصر
التقدم في خمسة لا يجدهم نفعا لانه يتوقف على عدم الزمان على الزمان يجوز ان يكون من هذا القبيل والا
يلزم وجود الزمان حين عدمه قال الثالثة الثوب الشبهة الثالثة وهي العمدة لهم في قدم العالم انه متى
كانت فاعلية الباري تعالى للعالم اي تاثيره في وجود ما سواه او تكوينه له ازلية كان العالم ازليا

كمتقدمه

بالضرورة لان المقدم واقع فكذا التالي اما بيان اللازمية فلانه لو لم يحصل وجود الاثر عند ايجاد
المؤثر لو لم يستند وجود الاثر اليه فانا نعلم بالضرورة انه اذا وجد سخونة هذا الماء عند تسخين
النار ولم يحصل تسخين هذه النار عند وجود سخونة لم يكن سخونة هذا الماء مستندا الى هذه
النار بل الى امور اخر وقد بينا ذلك في المقصد السابع من ان العلة مع المعلول من المرصد الخامس
في العلة والمعلول من الموقف الثاني في الامور العامة ولهذا لم يتعرض الشارح له هاهنا واما بيان وقوع
المقدم فلان جميع ما لا بد منه للباري تعالى في فاعليته للعالم اي ايجاده ومكونه حاصل في الازل ومتى كان
الامر كذلك كان فاعليته للعالم ازلية اما المقدمة الاولى فلانه اذا لم يكن جميع ما لا بد منه للباري تعالى في الفاعلية
حاصلا في الازل ثم صار حاصلا لكون بعضه حادثا بالضرورة فحدوثه ان لم يفتقر الى ايجاد موجد
لزم استغناء الحادث عن تأثير المؤثر وهو ضروري البطلان وان افتقر اليه فجميع ما لا بد منه في ايجاده
اما ان يكون حاصلا في الازل وهو المطلوب او لا يكون بعضه حادثا فيحتاج الى ايجاد آخر وننقل الكلام الى ان يكون
جميع ما لا بد منه في ذلك الايجاد حاصلا في الازل وهو المطلوب او لا يكون وننقل الكلام اليه فيلزم
اما التسلسل في الاسباب والمسببات وهو محال واما الانتهاء الى الاعتراف بان جميع ما لا بد منه
في الفاعلية حاصل في الازل واما المقدمة الثانية فلان عند جميع ما لا بد منه في الفاعلية في الازل
ان لم يحصل الفاعلية في الازل لحصولها بعد اما ان تتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع
ما لا بد منه في الفاعلية حاصلا في الازل وهو خلاف المقدر او يكون ترجح يكون بعضه حادثا وننقل
الكلام اليه الى ان يتسلسل او ينتهي الى الاعتراف بحصول الجميع في الازل او لا يتوقف ويلزم
الترجيح بلا مرجح وهو محال واجاب المتكلمون عن هذه الشبهة بانا لا نسلم ان جميع ما لا بد منه للباري
تعالى في فاعليته للعالم حاصل في الازل كيف ومن جملته الامور الارادة من الجائز ان يتعلق
ارادته تعالى بالايجاد في وقت معين لا في الازل اما لان الارادة لذاتها اقتضت التعلق بالايجاد
في ذلك الوقت او لانها تابعة للعلم والعلم تعلق بايجاده في ذلك الوقت او لان ايجاده في ذلك
الوقت اصلح للمكلفين وهذا الجواب لا يصلح للتعويل لان حاصله ان شرط الايجاد الوقت الذي
تعلقت الارادة بايجاده فيه او تعلق العلم به فيه او اشتمل على مصلحة المكلفين وهو منتف في الازل
فلا يكون جميع ما لا بد منه للباري تعالى في الفاعلية حاصلا في الازل وقد ابطلت الفلاسفة هذا
التقسيم مع ان للقائل ان يقول بعد ابداء المنع السند الاول ان ارادته تعالى ان اقتضت
لذاتها التعلق بالايجاد في ذلك الوقت المعين دون غيره لا يكون الله تعالى فاعلا مختارا بل كان موجبا
بالذات لان ذاته مستلزمة لتلك الارادة وتلك الارادة مستلزمة للايجاد في ذلك الوقت وعلى الثاني
ان العلم تابع للمعلوم اي يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فيتعلق علمه تعالى بايجاد العالم في وقت
معين يكون تابعا لكون ايجاده مختصا بذلك الوقت فلو كان الاختصاص من الايجاد بذلك الوقت

يتعلق العلم به لزم الدور ومع انه يستلزم لكون الفاعل موجبا بالذات مثلا اذ ذكره الامام الرازي
وفيه نظر لان وجوب صدور الفعل عن الفاعل ليس بغير ذاته لا يقتضي كونه موجبا بالذات
بل بالغير على ما ينبغي في بحث القدرة انه تعالى اذا عرفت هذا فاعلم ان المعول عليه في
جواب هذه الشبهة وجهان الوجه الاول النقض بالحوادث اليومية اذ كل ممكن مستند
الى الباري تعالى اما ابتداء كما هو مذهب الاشاعرة او بعضه ابتداء وبعضه بالواسطة كما هو
مذهب غيرهم فنقول متى كان فاعليته للحادث اليومي ازليا كان الحادث اليومي ازليا والمقدم
واقع بعين ما ذكرتم لان جميع ما لا بد منه للباري تعالى في ايجاد الحادث اليومي ان لم يكن حاصلا
في الازل كان بعضه حادثا فيلزم الترجيح بلا مرجح وننقل الكلام الى ذلك الحادث فيلزم التسلسل
وهو محال او الانتهاء الى الاعتراف بان جميع ما لا بد منه في فاعليته الحادث حاصل في الازل فلو صح دليلكم
يلزم كون الحادث ازليا واللازم باطل فكذا الملزوم لا يقال هذا النقض مدفوع لان الحادث
اليومي لا يوجد في الازل جميع ما لا بد منه في فاعلية الباري تعالى له بل بعضه حادث مسبوق بحادث
آخر الى غير النهاية لان المادة متعاقب على استعدادات متعاقبة غير متناهية بحسب الحركات الفلكية
والاتصالات الكوكبية والتسلسل في الامور المتعاقبة التي يشترط وجود كل منها بعدم الآخر جائز و
انما المستحيل التسلسل في الامور المرتبة الوجود كما في سلسلة العلل والمعلولات على ما فرضتم في صورة
النزاع لانا نقول ابدا الفرق بين التسلسل اللازم في صورة النقض وبين التسلسل اللازم في صورة النزاع
لا يدرؤ النقض لانا بينا ان التسلسل في الامور التي ضبطها وجد كلها او وجدت معا او على التعاقب محال
على انا نقول التسلسل اللازم في صورة النزاع ايضا يجوز ان يكون في الشروط المتعاقبة والمعدات
المتلاحقة المسبوق كل منها بآخر الى غير النهاية بان نقول حدوث المعدات والشروط المتعاقبة
انما يتصور في المادة المستعدة بالسابق لقبول اللاحق والعالم اذا كان محدثا لم يوجد مادة ولا ما
يقوم بها من شروط حدوثه اذ نسبة المادة الا الاجسام والجسمانيات فلنا لا نسلم انها انما يتصور
في المادة اذ يجوز ان يوجد الباري تعالى في الازل عقلا او نفسا مجردا وكان في ذلك المجرد محلا
للحوادث النفسانية والتغيرات الادراكية وكان كل واحد منها مسبوقا بالآخر الى غير النهاية
فعند ذلك المجرد لايجاد العالم ثم لما انتهت تلك التصورات المتعاقبة في جانب ما لا يزال الى
تصور خاص تم الاستعداد وكان شرطا وجود العالم الجسماني عن العلة القديمة في ذلك الوقت
كما ذكرتم في الشروط التي تقوم بالماديات واذا كان كذلك فلا يتم الاستدلال بالحجة المذكورة
على كون العالم الجسماني قديما اللهم الا ان تقولوا كل حادث مسبوق بمادة ومدة وليس لاول
العالم مادة فلا يكون له شرط حادث فيكون ذلك رجوعا الى الطريقة التي سلكتموها في الشبهة
الاولى وقد اجبنا عنها الوجه الثاني في جواب الشبهة انا سلمنا ان جميع ما لا بد منه للباري في

فاعليه العالم حاصل في الازل قولكم ان لم يحصل الفاعليه في الازل ثم يحصل فيما لا يزال يلزم
الترجيح بلا مرجح وهو محال قلنا المسئله الثانيه ممنوعة او يجوز عندنا ان يرجح المختار احد
طرفي مقدوره على الآخر بمجرد الاراده من غير احتياج الى امر اخر ينضم الى ذلك الطالب حتى
يرجح كما في رغيفي الجائع وقدحي العطشان احد القدحين المتساويين والهارب من السبع احد الطريقين
المتساويين قال الرابعة اقول الشبهة الرابعة للقائلين بقدم الاجسام ان امكان
العالم ازلي لا اول له والا فان كان ثبت وجوبه في الازل فكان ازليته اولى وان ثبت امتناعه فيه
لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي اذ اوجد فيما لا يزال وانه من الولوف
يحكم العقل بالجواز والجواب والامتناع وكذا امكان تأثير البارئ فيه ازلي بعين ما مر
واذا امكن وجود العالم وتأثير المؤثر فيه ازلا لاتصاف قولكم بامتناعها ازلا لم يوجب ايجاد العالم
حدود البارئ ثم لو كان العالم حادثا لزم تعطيل ذاته مع غير متناهيه عن الجود وهو لا يليق بالجواد
المطلق والجواب عن الاول انا سلمنا امكان وجود العالم ازلي ولا يلزم من ازليه امكان العالم
امكان ازليته لان الحادث بشرط كونه حادثا امكانه ازلي لما ذكرتم وليست ازليته ممكنة لاستحالة
ازليه الحادث قال الثاني اقول المقصد الثاني من عوارض الاجسام في صحة فنا
العالم وعدم صحته هما مبنيان على حدوث العالم وقدمه فمن قال بازليته وابديته لما ان كلما
ثبت قدمه امتنع عدمه ولان الزمان غير قابل للعدم والا لفرض عدمه بعد وجوده وهي بعديه لا يجامع
السابق فيها المسبوق وكل بعديه كذلك فهو الزماني فيكون ثم شيء يلزم به صحة وجوده وصحة
عدمه وصحتها ازليه ابديه وما يلزم هي به ايضا ازلي ابدي وهو المادة وكذا فيكون الصورة ايضا
ايضا كذلك لعدم الانفكاك بينهما فيكون الجسم ابديا ولان خلق العالم احسان الى المحتاجين
وقطع الاحسان لا يكون الا للعجز او الجهل او البخل وشيء منها لا يجوز على البارئ تعالى ومن قال بحدوثه
قال بصحة فنائه لان ماهيته من حيث هي قابلة للعدم والا لما جاز عنه العدم قبل الوجود والماهية
يجب ان يجوز اجتماعها مع العدم بعد الوجود اذ لا مغايرة بين العدمين باعتبار ما صدقا عليه ولا
اختلاف فيهما فاذا جاز على احد العدمين جاز على الاخر بالضرورة واعلم ان هذا لا يدل الا على
صحة الفناء واما على وقوعه فلا ولهذا توقف فيه الامام وجزم بعضهم بعدم وقوعه واما قوله تعالى كل من
عليها فان وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وقوله يوم نطوي
السماء كطي السجل للكتب كما بدأنا اول خلق نعيده فلا يدل على وقوعه لان الفناء والهلاك خروج
الشيء عن كونه منتفعا به الانتفاع المخصوص به لا اعدام مطلقا وكونه اخرا على الاطلاق لا يقتضي
كونه اخر الكل الذوات وضمير نعيده عائد الى الخلق بمعنى المخلوق والابداء بمعنى الايجاد من العدم
والمعنى الجمع كما في قوله اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق وابداء الخلق الذي يمكننا ان نراه هو جميع

فلم قلتم ان المراد به المعنى الاول وخالفه في صحة فناء العالم من المتكلمين الكراميه فانهم مع اعترافهم بحدوث
الاجسام قالوا انها ابديه يمتنع فناؤها وتمسكوا في ذلك بما ذكره الشيخ في امتناع بقاء الاعراض من
لو عدم العالم بعد وجوده لكان عدمه اما لذاته او لامر وجودي هو الموجب او المختار او امر عدمي وهو
الشرط والكل محال وقد عرفت الجواب منه وما يرد على كل واحد من هذه المقدمات وتنبهك على
زيادة وحل له قال الثالث اقول المقصد الثالث من عوارض الاجسام بانه ام متجدده
ذهب الاشاعرة مذهب الجمهور انها باقيه غير متجدده ثم منهم من ادعى فيه الضروره وقال انا نعلم بالضروره
لفرزدق
ان ما نشاهدناه بالامس من الجبال الراسيه والسماوات والارضين هو عين ما نشاهده اليوم
وكذلك يعلم بالضرورة ان من نا مناقبه كلا به هو عين من كلم الكلام مسعه وان زوج الانسان
بالامس ووالداه واموال ومعارفه هي عينها اليوم وغدا وقال الامام الرازي جزمنا ببقاء الاجسام
واستمرارها ليس مستندا الا الى الحس ولا يصلح للتعويل عليه اذ الاعراض لا يميزه في الحس وقد علم انها
غير باقيه في بعض الامور واجاب المصنف عنه بانا لا نسلم ان جزمنا ببقاء الاجسام مستند
الا الى الحس بل الجزم به ضروري يحصل بمجرد النظر و تصور الطرفين كما في الاوليات والضرورة
لا تعلل ومنهم من استدل على ذلك بانه لو لم تكن الاجسام باقيه لم يمكن القول بموت شخص
وحياته لان موضعها يجب ان يكون جسما واحدا والجسم في حال حياته غير الجسم في حال موته على هذا
التقدير ولا القول بالاستحالة كالتسخين والتبرد والتبييض اذ ليس موضعها واحدا واللازم باطل بالضرورة
فكذا الملزوم وذهب النظام والنجار بناء على اصليهما في ان الجواهر مركبة من الاعراض وهي متجدده
كما ذكره الآمدي وقال المصنف انما ذهب اليه لان الدليل الذي ذكره الشيخ من عدم بقاء الاعراض
طرداه في الاجسام ثم بنى على هذا غلطهما وغلط الكراميه في كون الاجسام ابديه وهو انه لما تم
في الاجسام الدليل الذي ذكرناه في الاعراض من انها لو كانت باقيه لم يقبل العدم لان اعدامها
اما لذاتها او للعدم موجب او مختار او لعدم شرط والكل محال واللازم باطل ذهب النظام والنجار الى عدم
بقاء الاجسام ايضا ومنعت الكراميه بطلان اللازم وقالت انها ابديه لا تقبل العدم ومن ذهب الى
تجدد الاعراض وبقاء الاجسام فرق بينهما وقال انما قلنا الاعراض غير باقيه ثم تنعدم فانعدامها لا يكون
لذواتها ولا المعدم موجب او مختار لما مر من ان يكون لعدم شرط وهو ايضا محال لان شرط بقاء العرض لا يكون
الا الجوهر وهو مشروط بالعرض في البقاء فيلزم الدور وهذا لا يتاتى في الاجسام لانها قابلة لعدمها ليس
لوجودها شرط ويحفظها انه تعالى يبقيها باعراض يتعاقب بخلقها فيه فاذا اراد ان يعدمها لم يخلق فيها
العرض كما هو مذهب الاشاعرة او خلق فيها عرض منافيا للوجود وهو الفناء كما هو مذهب المعتزله وقد
عرفت ان الدور غير لازم لجواز ان يكون بقاء الاعراض مشروطا بالجوهر وبقاؤه مشروطا بالذات
العرض لا بشخصه او يكون شرط العرض الباقي عرضا لا بقي فقال المصنف الامام الرازي هو انه كما اراد

ليست عبارة عن الجسم فقط بل لا بد معها من عوارض معينة فاذا كانت الاعراض غير باقية كانت الهوية
ايضا غير باقية ضرورة انتفاء الكل بانتفاء جزئه قال المقصد الرابع اقول المقصد الرابع من عوارض
الاجسام في انها لا تتداخل اتفق العقلاء على امتناع تداخل الجواهر وهو انضمام جوهرين لا على سبيل
الاتحاد بحيث لا يزداد الحجم وان قالت المعتزلة ذلك معللا بالتحيز اي الحيز لكون باعتبار وجود
احد الجوهرين فيه مضادا لكونه باعتبار الوجود الآخر فيه وقال اصحابنا لذواتهما اذ لو تداخل اجل
الجوهر لم يكن زيادة الجزء يفيد الزيادة في الحجم وهو باطل بالضرورة وبانه لو جازت المداخلة لزم
جواز مداخلة كرة العالم لخردلة الواحدة فاذا جاز ذلك جاز ان ينفصل عنها وجود كرة العالم
مع تداخلها على هيئتها وذلك جحد للضرورة ومكابرة للعقل استدل الامام الرازي على ان الاجسام
متماثلة لتركبها من الجواهر الافراد المتحدة الحقيقة فلو تداخلت لارتفع الامتياز بالذاتيات واللوازم
والعوارض فيفضي الى الاتحاد وهو محال ويعلم من هذا ان تداخل الاعراض المتماثلة ايضا محال دون
المختلفة ونسب الى النظام انه قال بجواز تداخل الجواهر والظاهر انه لما قال بتركب الجسم
المتناهي المقدار من جواهر غير متناهية لزمه القول بتداخلها واما انه التزمه وقال به فلا نعلم
كيف وهو مكابرة للعقل الصريح قال المقصد الخامس اقول المقصد الخامس من عوارض
الاجسام في ان وصف الجوهر في حيز في زمان كما يمتنع كون جوهرين في آن واحد في حيز
واحد سواء كان على سبيل الاتحاد والتداخل او غيرهما يمتنع ايضا كون الجوهر الواحد في آن واحد في
حيزين وهو ضروري فان العقلاء اتفقوا على ان اجلى البديهيات اربع كما عرفت في المقدمات
منها ان الجوهر الواحد لا يكون في آن واحد في حيزين ومنهم من تكلف في اثباته لو جاز ذلك لم يكن
الجزم بان الحاصل في هذا الحيز غير الحاصل في حيز آخر وهو ضروري البطلان وايضا لم يتميز عن جوهرين
في مكانين فالجوهر الآخر معتبر معه وغير معتبر معه وهو باطل بالضرورة لان الشيء اما ان يكون واما ان
لا يكون وهذا القول منهم مبني على بداهته بعبارات بتصور المط عند العقل لا استدلال لان هذا
من ذلك ليس باوضح من المط اذا عرفت هذا فاعلم ان لاصحابنا اختلافا في جواز اطلاق اسم
التضاد على الجواهر باعتبار امتناع اجتماعها في الحيز الواحد لذواتها فمنع القاضي منه ولعله راعى
في التضاد تعاقب المتضادين على المحل المتقوم كما في تضاد الاعراض وذلك غير متصور في
الجواهر وجوزه الاستاذ ومثل هذا النزاع الواقع بين الحكماء في ان الصورة النوعية كالمائية
والنارية هل يسمى متضادة باعتبار اجتماعها في محل واحد ام لا فان اشترط في التضاد تعاقب
المتضادين على الموضوع اي المحل المتقوم فلا يطلق عليها التضاد لان محل الصور النوعية وهو الهيولى
ليس متقوما بها والا فيطلق والحق ان هذا النزاع لفظي يرجع الى مجرد الاصطلاح ولا مشاحة فيه فلكل
ان يصطلح على ما يشاء الا ان المشهور هو اشتراط الموضوع فيه قال المقصد السادس اقول

المقصد السادس في امتناع خلو الجوهر عن الاعراض اتفق الاشاعرة على ان الجواهر لا تخلو
عن شيء من الاعراض وعن ضده وكل عرض هو ما يضاده يجب ان يوجد احدهما في الجسم
وذهب بعض القدماء الى ان الجواهر كانت خالية عن جميع اجناس الاعراض في الازل لا فيما
لا يزال وهم القائلون بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وذهب الصالحي من المعتزلة الى جواز
خلو الجوهر عن جميع الاعراض فيما لا يزال وللمعتزلة ههنا اختلاف فذهب البصرية الى امتناع خلوها عن
الاكوان وجواز خلوها عن غير الاكوان والبغدادية الى امتناع خلوها عن الالوان وجواز خلوها عن
غير الالوان احتج الاشاعرة بان الاجسام متجانسة لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة وانما يختص
الجسم ويعرض له الهوية بالعوارض القائمة بها فلو تعرى جسم عن جميع الاعراض واضدادها لم يكن موجودا
والا لكان اما جسما مشخصا وهو باطل لانتفاء المشخصة بانتفاء الاعراض الموجبة واما جسما مطلقا ولا وجود له
بالاستقلال بل وجوده في ضمن الاشخاص وهذا القول عليه بعد الاصحاب وانت تعرف انه لا يفيد التعميم
اذ انما يحصل تميز الجسم ببعض الاعراض ولا يتوقف على ان يحصل له فرد من كل نوع من الانواع
المندرجة تحت اجناس الاعراض كما في الهواء فانه خال عن كل لون وعما يضاده وكذا عن كل
طعم وعما يضاده وايضا يلزم منه موافقة المتكلمين للنظام في ان الاجسام غير باقية وفي ان الاعراض
الاعراض داخلة في هوية الجسم وماهيته ولما كانت الاعراض متجددة تكون هوية الجسم ايضا كذلك ضرورة
تجدد الكل بتجدد الجزء والى هذا اشار بقوله وموافقة النظام لهم في ذلك ظاهر وهو بعيد ومخالف
الى المنقول ومنهم من احتج بان الجسم يمتنع خلوه عن الحركة وضدها اي السكون لما عرفت في بيان
حدوث الاجسام قال المص وهو ضعيف لان الدليل اخص من المدعى اذ الدعوى عامة وهي
ان كل عرض معين لا يخلو الجسم عنه وعن ضده والدليل خاص بامتناع خلوه عن عرض معين وهو الحركة
المعينة وضدها ومنهم من احتج بان الجسم لا شك بانه متعدد الافراد في الخارج وكل جسم مع جسم
آخر اما ان يكونا مجتمعين او مفترقين لانهما اذا كانا بحيث لا يتخللهما ثالث فهما مجتمعان والا فمفترقان
فلا يخلو الجسم عنهما وهو من النمط الاول لا يفيد التعميم وكانهما ذكرا حجة على الصالحية حيث جوزوا خلو الجسم
عن الاعراض كلها فيما لا يزال وعلى البغدادية حيث جوزوا تعري الجسم عن الالوان ومنهم من احتج
بان الجسم اذا وجد كان متناهيا بالضرورة فلا يخلو عن شكل معين وهو ايضا خاص الا انه حجة على البصرية
حيث جوزوا تعري الجسم عن غير الالوان ثم ان المحتجين بالدلائل الخاصة لما ارادوا التعميم ذلك اما قاسوا
بعض الاعراض على بعض وقالوا لما ثبت امتناع خلو الجسم عن الاعراض يلزم مثله في باقي الاعراض
في جميع الازمان سواء كان في الازل خلافا لما عليه بعض القدماء او فيما لا يزال خلافا لما عليه الصالحية
لان ذلك اما لذات الجوهر او لكونه قابلا له وعلى التقديرين يلزم العموم بالنسبة ذات الجوهر ونسبته
الى جميع الاعراض في جميع الازمنة نسبة واحدة وهذا القياس ضعيف جدا اذ على تقدير تسليم حصر

المعنى لا امتناع خلو الجسم عن بعض الاعراض في الذات والقابلية لا نسلم ان نسبة الجسم الى بعض
الاعراض في بعض الازمان كنسبته الى سائر الاعراض في سائر الازمان كيف والاعراض
مختلفة والمعنى لاحد المتخالفين في زمان لا يلزم ان يكون مقتضيا للمخالف الآخر في سائر الازمنة
واستدل المجوز بجواز خلو الجسم عن الاعراض بثلاثة اوجه الاول ان الجسم والعرض موجودان
حادثان […] فلو لزم من وجود الجسم وجود العرض وامتنع خلوه عنه لكان
الرب تعالى مضطرا الى احداثه عند احداث الجسم ولا يبقى على صفة الاختيار وهو ممتنع واجيب
عنه بان هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض بدون الجوهر وامتناع وجود العلم وجميع توابع
الحياة بدون الحياة وجميع المشروطات بدون الشرط وفي لزوم العلم بالمنظور فيه دون النظر
لانا جوزنا العلم النظري ضروريا مطلقا لكن المعتزلة لا يجوزون […] العلم النظري بعينه
ضروريا وحصوله بدون النظر والضرورية لا يجوزون ذلك مطلقا فيرد ذلك الزاما لهم فانهم […]
لكم في صور الالزام […] في صورة النزاع الثاني هو انه من علوم الا ويجوز ان يخلق الله
للعبد العلم والمعلومات غير متناهية ضرورة […] فاذا علم العبد بعض المعلومات
دون بعض فاما ان يقولوا بانه يقوم بكل علم لم يخلقه الله ضده فيلزم ان يقوم بذاته صفات
غير متناهية ضرورة ان ما لم يعلمه غير متناه او يقولوا انه يخلو ذاته عن تلك العلوم واضدادها فيبطل اصلكم
من ان الجسم لا يخلو عن العرض وضده واجاب عنه المص بالتجاوز الثاني ولا يبطل اصلنا لان
المنفي عنه تعلق العلم وليس بعرض لا نفس العلم فان تعدد المعلومات يقتضي تعدد تعلقات العلم
اعني الصفة الموجبة للتمييز على وجه لا يحتمل النقيض لا تعدد العلم حتى يلزم ما ذكرتم وعلى تقدير اقتضائه
تعدد العلم يجوز ان يكون العلم نفس التعلق لا الصورة الذهنية فلا يكون عرضا لكونه […] واجاب
عنه الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني بناء على اصله من ان العلوم المختلفة متضادة بان العلوم القائمة
به ضد لما لم تقم به من العلوم لا يكون متناهيا والزم بانه يلزم على هذا الاصل امتناع اجتماع علمين في
محل واحد فالتزمه وقال ما نجده من العلوم المجتمعة فما يلتبس فانه بمحل واحد بل كل علم قائم بجزء من القلب
غير ما قام به العلم الآخر وما لم يقم به علم يتصف بانه يكون ضد العلم واجاب ابو بكر بن فورك بان
المعلومات وان كانت في نفسها غير متناهية لكنا لا نقول الان الانسان لا يعلم الا علوما متناهية
ولا يلزم وجود ما لا يتناهى وهو ممتنع واذا لم يكن الا ما يتناهى من العلوم فلا يلزم ان يقوم […]
عن العلوم الغير المتناهية يلزم اوصاف غير متناهية هي اضدادها فان قيام الضد انما يكون بدلا
لما يكون قابلا له والمحل غير قابل لما لا يتناهى قال المص ولقائل ان يقول فلو […] الانسان
علوما غير متناهية يلزم وجود ما لا يتناهى ان اراد به وجود ما لا يتناهى معا فالملازمة ممنوعة لجواز ان يكون
قبوله لما لا يتناهى من العلوم على سبيل البدل وان اراد وجوده بدلا فالملازمة مسلمة لكن بطلان

اللازم ممنوع ويمكن ان يقال هذا المنع لا يضرنا لانه لو قبل علوما غير متناهية فان كانت معا فلا يرد
المنع وان كانت على سبيل البدلية فالحاصل للانسان في كل زمان من العلوم واضدادها لا يكون
متناهية فلا يلزم القائمة باوصاف غير متناهية وهي المط واجاب عنه القاضي ابو بكر الباقلاني
بان من قام به العلم ببعض المعلومات دون باقي المعلومات فانما قام به في المعلومات الباقية
ضد واحد مضاد لما تحته العلوم اجمع دون ما قام به من العلوم وعلى هذا فلا يلزم قيام اضداد غير
متناهية به الثالث ان الهواء ليس له لون وكذا الماء واجاب عنه المص لا نسلم انه ليس لهما
لون بل لهما لون ولا يدرك لضعفه سلمنا انه لا لون لهما لكن لا نسلم خلوهما عن ضده اذ الشفيف
قائم بهما والتقابل بينه وبين اللون تقابل التضاد لا تقابل العدم والملكة قال وفيه اقول منهم من قال
ذهب المتكلمون الى ان قبول الجوهر للاعراض معلل بالتحيز لانه شرط وجودها وعدمها والاولى ان
انه يكون المدار علة للاثر ومنع بعضهم ذلك اذ كل واحد منهما من الصفات الواجبة للجوهر وكل
متلازمين ليس احدهما اولى بكون احدهما ان يكون علة للآخر واكتفى ان كلا من المذهبين ممكن ولا
قاطع في شيء منهما فيجب التوقف قال المقصد السابع اقول المقصد السابع في عوارض الا
في تناهي الابعاد وهما اتفق المتكلمون على انه لا يجوز ان يمتد بعد موجود في شيء من الجهات الى غير
النهاية لا في ملاء ولا في خلاء ان جوزوه والمراد بعدم تناهي البعد ان لا يكون له طرف بالفعل ينتهي اليه
وخالفهم في ذلك براهمة وانما قيدنا البعد بالموجود لان التناهي ليس لازما لماهية البعد من حيث هي
بل من العوارض الخارجية لوجوده حتى لو تصور تصوير الاربعة وفي قوله لو وجد بعد غير متناه اشارة
الى اعتبار هذا القيد واستدلوا على ذلك ببراهين البرهان الاول وهو الذي عول عليه الحكماء
ويسمى بالبرهان المسامتي انه لو وجد بعد غير متناه لكان لنا ان نفرض خطا غير متناه في ذلك البعد
وخطا متناهيا موازيا له بتمامه بان نفرض […] كرة يخرج من مركزها قطر مواز للخط الغير المتناهي موازيه
ثم مسامته بان نفرض […] الكرة يخرج من مركزها قطر مواز للخط الغير المتناهي والمراد بموازاة الخطين
انهما لو اخرجا على الاستقامة الى غير النهاية لم يتلاقيا هكذا ثم نفرض الكرة متحركة لسامته الخط الغير المتناهي
بميل القطر بالحركة الى جهته ايضا ويصير مسامتا له بعدما كان موازيا والمراد بمسامتته انه لو اخرج
[…] لتلاقيا هكذا ولو فرضنا كذلك كانت المسامتة حادثة لحصولها بعد ما لم تكن واذا
كانت حادثة وجب ان يكون لها اول اي يكون في الخط الغير المتناهي نقطة تقع عليها اول المسامتة
لكن ذلك محال في الخط الغير المتناهي لانه ما من نقطة فيه نفرض مسامتة القطر لها الا ومسامتته مع النقطة
التي فوقها قبل مسامتته معه وهذا ذلك بوجهين الاول ان مسامتة طرف الغير المتناهي
[…] من النقط التي في الخط الغير المتناهي تحصل بزاوية يحيط بها طرف القطر والخط الغير المتناهي
كل زاوية قابلة للقسمة الى غير النهاية لما بينه الهندسي في المقالة الاولى والزاوية التي تحصل بسبب

حسام
هذا اعتقد العلامة […] وآما
عندنا […]

مسامتة طرف النقطة للنقطة التي يفرض انها اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي منقسم ايضا
بغير نهاية فيمكن ان يوجد من مسامتة النقط للخط الغير المتناهي زاوية اصغر منها ثم تكون الزاوية
التي تحصل بسبب مسامتة النقط لنقطة في الخط الغير المتناهي هي فوق نقطة اول المسامتة اصغر من
تلك الزاوية ولا شك ان الزاوية الكبيرة لا تحصل الا بعد الصغيرة فتكون المسامتة مع النقطة الفوقانية
قبل المسامتة مع النقطة التي يفرض انها اول نقطة المسامتة ثم تترتب هذه الزاوية ايضا قابلة للتقسيم فيكون
المسامتة مع نقطة فوقها وهكذا الى غير النهاية الثاني ان المسامتة انما تتحقق بحركة النقط الى جهة الخط
الغير المتناهي والحركة منطبقة على المسافة وكل مسافة منقسمة الى غير النهاية بناء على نفي الجزء واذا كانت
الحركة منقسمة فيكون الحركة على نصفها قبل الحركة على تمامها والحركة على نصف النصف قبل الحركة على تمام النصف علام
وهكذا الى غير النهاية والمسامتة مع النقطة الفوقانية تحصل بميل عن الموازاة اقل من الميل الذي به تحصل
المسامتة مع التي تحته ولا شك ان الميل الكثير لا تحصل الا بعد حصول الميل القليل فلا جرم لا يمكن ان يسامت
النقط المذكور لنقطة من الخط الغير المتناهي الا ان كان مسامتا للنقطة التي فوقها ولما كانت النقطة بعدم
فيه غير متناهية استحال ان يكون هناك نقطة هي اول نقط المسامتة هذا اسولة ترد على البرهان واجاب
المص بان حاصله لو وجد بعد غير متناه لامكن الفرض المذكور وهو فرض خط غير متناه وخط متناه
موازيهم ثم مسامتة بالحركة الى جهته لكن اللازم باطل لاستلزامه اما امتناع المسامتة او وجود نقطة هي
اول نقط المسامتة وكلاهما باطلان اما الثاني فظاهر واما الاول فلان لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط
مستقيم فكذا الملزوم وهو امكان الفرض وملزوم الملزوم وهو البعد الغير المتناهي وهو المط وهذا
التلخيص يسقط ما اورده ابو البركات من ان حركة الخط المتناهي متقدمة باسبابها واسباب
الحركة مستة مالها وبه وعاسته وما اليه وما فيه والزمان ولا تعلق لها بالمسامتة وتعين اول نقطة المسامتة
في الخط الغير المتناهي فتعليقها بها غير معقول واعلم ان هذا البرهان مبني على ابطال الجوهر لانه على تقدير
ثبوته لا يمكن بطلان اللازم لانه قد ينتهي قسمة الزاوية والمسافة الى الجوهر الفرد ويتحقق اول نقطة المسامتة
ولعل المتكلمين انما تمسكوا به الزاما للفلاسفة لانهم لا يقولون بالجوهر الفرد لا لانهم في نفس الامر على مذهبهم وعلى
البرهان اعتراضات احدها ما اورده الفاضل المحقق اثير الابهري وهو ان هذا الدليل لا يدل على امتناع
البعد الغير المتناهي لان الحكم وهو تعين اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي انما لزم من مجموع مركب
من البعد الغير المتناهي والخط المتناهي وموازاته له وحركته فجاز ان يكون البعد الغير المتناهي ممكنا والفرض
المذكور محالا فيلزم منه المحال او يكون الفرض المذكور ايضا ممكنا ويلزم الحكم من المجموع اذ اجتماع الممكنات
قد يستلزم الحكم كقيام زيد وعدمه فان كلا منهما ممكن ويلزم من اجتماعهما محال وهو اجتماع النقيضين
واجاب المص عنه بانا نعلم امكان الفرض المذكور على وجود بعد غير متناه بالبداهة وهذه على بامكان بلزوم
بداهته ما سبق الفروض التي تحكم العقل بها بمجرد تصور الطرفين كما في الفروض الهندسية مثل فرض الزاوية

تطبيق خط على آخر لا على الاستقامة وفرض تنصيف الخط بفصل عن آخر وفرض وجود الدائرة بحركة الخصم
احد طرفي الخط حول طرفه الآخر الى ان ينتهي الى وضعه الاول ومنع الضروريات مسقط واذا كان
الفرض المذكور ممكنا فمنع المنعان اذ لا يلزم الحكم منه فقط ولا من البينة الاجماعية ايضا فقط لانها
ليست منهما زايدا على الاجزاء المادية فلو استلزمت محالا لكان مستندا اليها باستقلال واحد من
الاجزاء المادية ولما كان الفرض المذكور ممكنا كان الحكم وجود البعد الغير المتناهي وهو المط وثانيهما ذكره
صاحب اللباب وهو انا لا نسلم ان الخط المتناهي اذا مال من الموازاة الى المسامتة لزم تعين نقطة
في الخط الغير المتناهي هي اول نقط المسامتة ويستند منع الملازمة بما ذكرتم بعينه في بطلان اللازم
وبيانه انه لو ثبتت الملازمة تحصل في الخط الغير المتناهي اول نقطة المسامتة واللازم باطل لان المسامتة
انما تحصل بزاوية وهي منقسمة الى ما لا نهاية له وبحركة وهي ايضا لانطباقها على المسافة والزمان منقسمة الى
ما لا نهاية له فكل نقطة يفرض انها اول نقط المسامتة فالمسامتة التي تحقق بالميل الاول وزاوية اصغر تكون
مع نقطة هي قبل هذه النقطة وهكذا الى غير النهاية واجاب المص بان هذا المنع مندفع بالدليل
الذي ذكرناه في اثبات الملازمة وهو ان المسامتة حادثة وكل حادث فله اول ولا تكون نقطة بالفرض ور
ثم هو بعد سقوط المنع هذا السند ليس بصحيح لانه دليل على بطلان اللازم فلو دل على عدم
الملازمة لما تم قياس استثنائي يستثنى فيه نقيض التالي واللازم ضروري البطلان واعلم
ان هذا السند يصلح لان يجعل معارضة في مقدم الدليل وهي الملازمة وجوابها بالنقض اما اولا فان
دليلكم لو صح قياس استثنائي يستثنى فيه نقيض التالي واللازم بط وبيانه لو صح دليلكم لزم خلو الشيء
عن النقيضين لانه اذا تحرك الخط المتناهي عن الموازاة الى المسامتة فاما ان يحصل في الخط الغير المتناهي
اول نقط المسامتة وهو محال لما ذكرتم واما ان لا تحصل وهو ايضا محال لما ذكرنا ويمنع الملازمة التي في
المعارضة بعين ما تبين به بطلان اللازم واما ثانيا فلو صح دليلكم لزم امتناع المتناهي ايضا اذ لو
وصل بعد متناه لامكننا ان نفرض فيه خطا متناهيا موازيا ثم يميل الى المسامتة حادثة فلا بد ان سامته ومنع م
يكون لها اول ويكون في الخط الاول جزء اول الاجزاء المسامتة معه واللازم بط لان مسامتة الخط
للنقطة وان كانت انا الا ان مسامتة الخط للخط يجب ان يكون زمانيا فاذا سامت الخط
المتناهي طرف الخط الآخر لم يكن مسامتا للخط واذا غير منه وقطع جزء اعتبار مسامتا للخط وذلك
الجزء قابل للقسمة الى ما لا نهاية له ولا ينتهي الى جزء ويحصل اول المسامتة مع الخط وجوابه ان الاجزاء
في الخط المتناهي متناهية بالفعل وعدم تناهيها انما هو بالوهم البحت الذي لا يتبع الحق فيكون
حكمه كاذبا فاعرف به فيوجد فيه جزء يكون اول المسامتة معه ولا ينقسم بالفعل حتى لا يكون قبله جزء
يكون المسامتة معه متقدما على المسامتة مع ذلك بخلاف الخط الغير المتناهي لان حكم الوهم هناك
مستند الى الحس لان كل جزء فيه نفرض اول المسامتة معه يوجد قبله جزء آخر بالفعل متقدم المسامتة

على مسافة متسع ذلك فافترقا ورابعها ماذكره بعض العلماء من المتاخرين وهو صاحب اللباب
وقد اخذ مما اورده الامام الرازي في المطالب العالية بغير ما وبيانه ان هذا الدليل معلوم عليكم لانه
يدل على عدم تناهي الابعاد ولان اطول خط يمكن ان يفرض في البعد المتناهي هو محور العالم فاذا فرض
خط متناه موازيا لمحيط من الموازاة الى جهة المحور فلابد ان يسامت طرف المحور والمسامتة بعد
مسبوق بالمسامتة مع نقطة فوقه خارج العالم لما يتم من ان المسامتة انما تحصل بالزاوية والميل
وهما يتعينان الى ما لا نهاية له والزاوية بالكبير والميل القليل انما يحصلان بعد حصول الزاوية الصغيرة
والميل القليل وهما يوجبان المسامتة مع النقطة الفوقانية خارج العالم وهكذا الى غير النهاية فيلزم
حصول ابعاد غير متناهية خارج العالم يفرض فيها نقط غير متناهية وهو ضد مطلوبكم واجاب عنه
المص بان مسامتة الخط مع نقطة فوق طرف المحور خارج العالم انما يتصور لو امكن اخراج هذا الخط
على الاستقامة الى الخارج العالم لكنه ليس بممكن اذ ليس وراءه ملاء ولا خلاء فلا يعقل فيه الخط فهذا الحكم وهمي
محض غير مستند الى حس مكذب للا نعكاسات **قال** البرهان الثاني **اقول** البرهان الثاني على تناهي
الابعاد ما ذكره صاحب الملخصات والمشهور برهان التخلص وهو عكس البرهان الاول في ذكر الزيادة
نقرر الاول وبيانه انه لو وجد بعد غير متناه لامكن ان يفرض كرة يخرج من مركزها خط غير متناه فلازم له
كخط اب متناه قاطعا لخط اخر غير متناه كخط حد ثم تحرك الكرة على نفسها فاذا تحرك نصف الدور
فلابد ان يصير خط اب بعد ان كان متقاطعا مسامتا ثم موازيا على عكس الصورة وهذا انما يتصور
لو امكن تخلص احد الخطين عن الاخر واللازم باطل لانه انما يتصور بسقوط ما على طرف احد الخطين وقد فرضنا
غير متناهيين واذا تمت الدورة وعادت الى وضعها الاول وهو المقاطعة فلابد ان يصير خط
اب مسامتا ثم متقاطعا فيوجد اول نقطة المسامتة وقد تقرر بطلانه محصله لو وجد بعد غير متناه لامكن
الفرض المذكور ولو امكن ذلك لامكن تخلص احد الخطين عن الاخر او اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي
واللازمان باطلان فكذا الملزوم فظهر ان البرهان يشتمل على عكس البرهان الاول حيث فرضنا الخط
المتحرك مائلا من الموازاة الى المسامتة ايضا واعلم انه اذا فرض الخط اي رح من المركز متناهيا ثم
البرهان على وجه يكون عكس الاول ايضا فانا اذا فرضنا الخط المتناهي متقاطعا للغير المتناهي او متساميا ثم
ثم يميل الى موازاته فكلما تزداد حركته تحصل مسامتته مع النقطة العليا منه الى ان يتم نصف الدورة فيحصل
الموازاة فلابد ان يوجد في الخط الغير المتناهي من نقطة هي اخر نقط المسامتة ويحدث بعد هذا
الموازاة واخر نقطة المسامتة في هذا البرهان هي اول نقطة المسامتة في البرهان الاول فيكون محالا لا
يبطل بهذا الوجه عدم تناهي البعد سواء كان في جهة واحدة او اكثر بخلاف ما ذكره صاحب الملوحات
فانه انما يدل على بطلان تناهي البعد في جهتين او اكثر **قال** الثالث **اقول** البرهان الثالث على تناهي
الابعاد وانه لو وجد بعد غير متناه لامكن ان نفرض خطين يخرجان من مبدا واحد الى غير النهاية كانهما ساقا

مثلث يتزايد الانفراج بينهما بقدر زيادة امتدادهما ولو امكن ذلك لامكن ما لا يتناهى بين حاصرين
واللازم باطل اما الملازمة فلانا لو فرضنا زيادة الانفراج بحسب زيادة الخطين فاذا كان زيادتهما
وامتدادهما الى غير النهاية كان الانفراج ايضا كذلك واما بطلان اللازم فلان غير المتناهي ما لا يكون
له نهاية والمحصور بين حاصرين له نهاية وهذا الملخص ذكره ابن سينا في الاشارات وسماه بالبرهان
السلمي وعليه مباحثات كثيرة وطعن صاحب الملوحات على امتناع غير متناه من جميع الجهات
كما هو مذهب الحكماء فيصح الزاما ولهم ان يجوزوا بعدا غير متناه في جهة كما تقول الاستوائي لم يلزم
هذا الدليل بطلانه **قال** الرابع **اقول** الرابع وهو تقرير للبرهان السلمي على وجه اعم من الاول انه
لو وجد بعد غير متناه لامكن ان نفرض مبدا واحدا يخرج منه خطان الى غير النهاية كساقي مثلث ويزيد
الانفراج بينهما على وجه يكون له نسبة محفوظة الى الخطين ويبلغ ما بلغا سواء كان زيادة بقدر
زيادة الخطين بان يحصل الانفراج ذراعا اذا ذهب الخطان ذراعا ويحصل ذراعين وعلى هذا
او لا بقدر زيادتهما بل اريد بان يكون زيادة الانفراج ضعف زيادة الخطين مثلا او انقص بان يكون
النقصان هو واضعا بان يحصل الانفراج بنصف ذراع اذا ذهب الخطان ذراعا ويحصل ذراعا
اذا ذهبا ذراعين وهكذا يزيد انصاف الاذرع في الانفراج بحسب زيادة الاذرع في
الخطين ولو ذهبا الساقان على هذا النسق الى غير النهاية فان كان الانفراج بينهما غير متناه لزم
انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين وان كان متناهيا لزم ان يكون نسبة المتناهي الى المتناهي هو
كل بعد يكون بين الخطين بالغا ما بلغا كنسبته الى غير المتناهي يكون بحسبه والغير المتناهي يمتنع
ان يكون كذلك واما قلنا يجب ان يكون النقصان بقدر واحد اذ لو لم يكن كذلك لم يكن
كل زيادة في الانفراج انقص من التي قبلها كما انها انقص من الزيادة التي في الخطين كما اذا
كان الانفراج الاول نصف ذراع والثاني زائدا عليه بربع ذراع والثالث على الثاني بثمن ذراع
وهكذا الحيث يكون كل زيادة لاحقة نصف زيادة سابقة امتنع ان يفرض زيادة الانفراج
كلما يزيد الخطان لانتهائه الزوايا بالعتمة الى الجزء الذي عنده من حول ا او الى ج لا تقبل القسمة
العقلية عند من لا يقول به **قال** الى حين **اقول** البرهان الخامس على تناهي الابعاد انه لو وجد بعد
غير متناه لامكن ان نرسم بعد انه ذا استدارة كالترس بحيث انقسام محيطه بكل قسم حلقات ثم ذا
ثم يخرج الاضلاع الى غير النهاية فينقسم سعة العالم الى ستة اقسام واللازم ممتنع لان
كل قسم منها اما ان يكون متناهيا فيكون المجموع ايضا متناهيا لانه زائد على المتناهي بقدر متناه والزائد
على المتناهي بقدر متناه متناه وقد فرض المجموع غير متناه هف واما ان يكون غير متناه فيلزم انحصار
ما لا يتناهى بين حاصرين هف وهذا البرهان يسمى بالبرهان الترسي ذكره صاحب الملوحات
في كتبه وهو بالحقيقة توضيح البرهان السلمي اذ محيط بكل قسم من الستة ساقا مثلث يمتدان الى غير

البرهان م

وهو البعد الاول

النهاية ويزيد الانفراج بينهما بزيادة الساقين كما فرضنا في البرهان السلمي بعينه واما في
النص لان كل قسم من الستة كمثلث متساوي الاضلاع مع انه لم يفرض في السلمي الاضلاع
مثلث متوجهة اما لما فرضنا فيه ازدياد الانفراج بقدر ازدياد الضلعين
وبما ممتدان الى غير النهاية كان الانفراج بينهما ايضا غير متناه فلو فرضنا ما وقع في اي نقطة
شئنا من الضلعين كان مساويا لهما ويلزم حصول مثلث متساوي الاضلاع وانت تعرف
هذا انما يلزم لو فرضنا زيادة الانفراج بقدر زيادة الضلعين كما بينا في اصل البرهان السلمي
اما لو فرضنا ان زيادة الانفراج اكثر او اقل من زيادة الضلعين مع محافظة النسبة
كما بينا وصرحنا به في البرهان الرابع المتفرع عليه وجوزناه في هذا البرهان حيث اطلقنا
القول فيه فلا يلزم حصول مثلث متساوي الاضلاع لجواز ان يكون وتره اكبر او اصغر واورده
صاحب الصحائف على البرهان السلمي بانا لا نسلم لو استلزم ازدياد البعد بين الخطين
بزيادتهما وبما ممتدان الى غير النهاية كون البعد المحصور بينهما غير متناه وهو غير ممتنع ممنوع
اذ اللازم من هذا عدم تناهي الازدياد وهذا لا عدم تناهي البعد وذلك غير ممتنع وعليك بيان
الاستلزام وجوابه ان عدم تناهي ازدياد البعد يستلزم عدم تناهي البعد لان زيادة
الجزء المتوالي حينئذ لزيادة الجسم والا يلزم تداخل الابعاد كما هو مذهب النظام من ان
زيادة الاجزاء في الجسم غير متناهية مع ان بعده متناه ويلزم ح جواز حصول البعد العالم
في حيز خردلة وهو ضروري البطلان هذا وقد قرر البرهان السلمي بوجه اخر فيه زيادة توضيح
وهو انه لو وجد بعد غير متناه لامكن ان نفرض ساقي مثلث يخرجان من مبدا واحد الى غير
النهاية ويكون الزاوية بينهما اقل من قائمة وهو ظاهر ولو امكن ذلك لامكن ان يكون الخط
الواصل بينهما غير متناه واللازم باطل اما الملازمة فلانا لو فرضنا للساقين الغير المتناهيين وترا
يحصل من ملاقاته لاحد الساقين زاوية اخرى تكون هي ايضا اقل من قائمة واذا كانت كل من
الزاويتين كل منهما اقل من قائمة وجب ان تكون الزاوية الباقية ايضا اقل من قائمة لما بينه اقليدس
ان الزوايا الثلث في كل مثلث مساوية لقائمتين فتكون زوايا المثلث متساوية فاذا كانت
زواياه متساوية كانت اضلاعه ايضا متساوية لما بينه اقليدس من ان كل مثلث زواياه
متساوية كانت اضلاعه ايضا متساوية ولما كان الضلعان الخارجان من المبدا الواحد
غير متناهيين كان الوتر ايضا وهو الخط الواصل بينهما غير متناه واما بطلان اللازم فلانه محصور
بين حاصرين فيمتنع ان يكون غير متناه وهذا الوجه منسوب الى الفاضل رشيد الدين الوطواط
واجيب عنه بالمصادرة على المطلوب لان الخط الواصل بين الضلعين الغير المتناهيين انما يكون
غير متناه لو كان واصلا بين طرفيهما وانما يكون واصلا بين طرفيهما لو كان في افق الابعاد ولو كان

البعد متناهيا وهو عين المتنازع فيه **قال** السادس **اقول** البرهان السادس على تناهي الابعاد
برهان التطبيق وبيانه انه لو وجد بعد غير متناه لامكن ان نفرض خطا ممتدا من نقطة ما ذاهبا
الى غير النهاية ثم نزيد على ذلك الخط قدرا متناهيا كذراع مثلا من الجانب الذي يلينا
او ننقص منه ذلك القدر في هذا الجانب ثم نطبق طرف الخط الزائد على طرف الخط الناقص
فان مر الى غير النهاية من غير ظهور النقصان لزم ان يكون الكل مساويا للجزء وان يكون الشيء مع
غيره كهو لا معه وان ظهر النقصان فظهوره لا يكون من الجانب الذي يلينا ولا في الخلال لانا فرضنا
حصول التطبيق في ذلك الجانب والخلال بل يكون من الجانب الاخر واذا كان كذلك تناهى الخط
الناقص من الجانب الذي فرض عدم تناهيه فيه والخط الاخر زائد عليه بمقدار متناه فيكون
متناهيا ايضا لان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه وقد مر هذا التقرير مع ما يرد عليه كرارا
مرة في بيان بطلان التسلسل ومرة في بيان بطلان عدم تناهي القوى الجسمانية **قال** السابع **اقول**
البرهان السابع وهو وجه اخر في تقرير البرهان التطبيقي انه لو وجد بعد غير متناه لامكن ان نفرض
خطا غير متناه من الجانبين كخط ا ب ثم نعتبر نقطتين منه بينهما بعد متناه كنقطتي ح د واللازم باطل لانا
نشير الى احدى النقطتين كنقطة ح مثلا ونتوهم في منتصف الخط المفروض اولا فان كانت في
المنتصف كان النصف الذي من ح الى ا مثل النصف الذي من ح الى ب فنقطع من هذا النصف
البعد الذي بين ح و د ونأخذ من ح الى ب اقل من النصف الاول وهو من ح الى ا ثم نطبق احدهما
على الاخر وان لم تكن في المنتصف كان احد طرفيها اقل من الخط الواقع في طرفها الاخر فنطبق القليل
على الكثير ونتم البرهان على ما مر هذا وقد تقرر هذا البرهان على وجه اخر وهو ان نفرض خطا غير متناه
من الجانبين ثم نقطع في الوهم قدرا متناهيا بين نقطتين كنقطتي ح د مثلا ونتوهم
انه لا نقطع فيه فيحصل في الذهن خطان احدهما زائد على الاخر ثم نطبق احد الخطين
على الاخر ونتم البرهان وهو برهان الحيثية ذكره صاحب الملخصات وقد بينه المص في
بحث التسلسل وهو ان البعد لو كان غير متناه لكان فيه حيثيات غير متناهية ونقطة ما بين حيثية ونقطة
معينة وبين كل واحدة من الحيثيات والنقطة الواقعة في البعد الغير المتناهي اما ان يكون غير متناه
فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين واما ان يكون متناهيا فيكون المجموع متناهيا اذ المجموع لا يزيد
على ما وقع بين النقطتين الا بقطعتين واعترض فانه يحتاج الى حدس فلا تقوم حجة على الغير **قال**
احتج الخصم **اقول** احتجت الرامية على عدم تناهي الابعاد بوجوه الاول ان الابعاد لو كانت
متناهية لكان خارج العالم يتميز بعضه عن بعض لان بديهة العقل تشهد بان طرفه الذي يلي
القطب الشمالي غير طرفه الذي يلي القطب الجنوبي وكذا ما يلي منه الارض غير ما يلي منه الحضيض والتميز
لا يكون عند العدم المحض لان النفي الصرف لا خصوصية فيه ولا تحقق فكيف يحصل فيه الامتياز

عن م

فلابد ان يكون امرا موجودا ولاشك في صحة الاشارة اليه فيكون بعدا قايما بالجسم فيكون خارج جميع العالم
الاجسام جسم هذا خلف وجوابه اما لانم ان خارج العالم تميز بعضه عن بعض في نفس الامر بل ذلك
التميز ليس الا في الوهم وحكمه في غير المحسوس مردود والثاني ان ما وراء العالم مقدر لان ما يوازي
منه ربع العالم اقل مما يوازي منه نصف العالم وكذا لو فرضنا العالم ازيد مما هو عليه بذراع لزاد
ما وراءه ايضا بذراع وكل مقدر فهو كم فيكون وراء العالم كم اي بعد قايم بالجسم وجوابه ان
هذا التقدير وهمي اعتبر بالنسبة الى المحدث المحدود فلا يتحد الحد الاوسط ولان المقدر الحقيقي
بالذات هو الكم الثالث انه لو كان البعد متناهيا فلو فرضنا شخصا واقفا على طرف العالم فاما
ان يمكنه مد اليد فيما وراء العالم او لا يمكنه وعلى التقديرين يلزم خلاف المقدر اما على الاول فلانه
ح يكون فيما وراءه فضاء يسع فيه اليد وهو مقدر اذ ما يسع منه نصف اليد اقل مما يسع منه كل اليد
وكل مقدر كم فيكون وراء العالم بعد وقد فرضنا عدمه هف واما الثاني فلانه ح يكون وراء
وراء العالم جسم يمنع مد اليد فيه والجسم يستلزم للبعد فيكون العالم بعده وقد فرضنا عدمه و
الجواب انا نختار انه لا يمكنه مد اليد لو لم يكن ثمة جسم يمنع مد اليد فيها لكنا لانم لجواز لن
يكون عدم امكان مد اليد لا لوجود المانع من الدليل لا نتفاء شرط المد وجود الفضاء الذي يمكن مد
اليد فيه الرابع ان الجسمية ماهية كلية لا تمنع الشركة جزيئاتها وجزيئات شكل كل غير متناهية
اذ ليس بعضها بالامكان اولى من بعض لان الامكان من لوازم الماهية فيستوي في جميع الزاد هما فاذن
يمكن ان يحصل جزئيات غير متناهية فيكون موجودا لان واجب الوجود عام الفيض فلا يكون مستحقا صفة
من الوجود والجواب انا لانم ان الماهية الكلية للجسم لا تمنع وقوع جزئيات لها غير متناهية
لكن لا يلزم من ارتفاع مانع معين ارتفاع جميع موانعه ولعل لو فرعها مانعا اخر سلمنا عدم المانع
مطلقا لكن لا بد مع عدم المانع من وجود المقتضي والماهية الكلية وان لم يكن مانعة لكنها ليست
مقتضية ايضا لوجود جزئيات متعددة غير متناهية فانها لا تقتضي الوجود ولا التعدد ولا عدم التناهي
قولكم الفيض عام فيكون مقتضيا للوجود قلنا مبني على نفي الفاعل المختار وسنبطله **قال** المقصد الثاني
اقول المقصد الثامن من عوارض الاجسام في انه هل يمكن وجود عالم اخر ام لا قال الحكماء العالم واحد الذي هو
لا يمكن ان يوجد عالم اخر غير هذا العالم المحيط به الفلك المحدد للجهات وقال المليون يمكن ان
يوجد عالم اخر غير هذا لانه لو استحال عالم اخر لاستحال هذا العالم الموجود ايضا لوجوب استواء المثلين
في الاحكام اللازمة ولما كان هذا العالم ممكن الوجود كان العالم الثاني ايضا ممكن الوجود وقد ثبت ان
قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات فيكون قادرا على ايجاده والى هذا اشار المعني بقوله تعالى او
ليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم استدل
الحكماء بوجوه الاول ما مر في اثبات محدد الجهات وهو انه لو وجد خارج محدد آخر لكان احدهما

الذي هو

في جانب من الآخر والآخر في جهة منه وامكن حركة احدهما الى الآخر بالحركة المستقيمة وهي تكون في جهة
الجهة فيكون الجهة متحددة قبلهما لا بهما هف والجواب لانم انه حينئذ فان الجهة التي يحدد بها
هذا المحدد جهة العلو المحدد بالمحيط وجهة السفل المحدد بمركزه لا ساير الجهات ويجوز ان
يحدث اخرى غير هاتين الجهتين بقصد بها بعض الاجسام بالطبع ويتحدد بمحدد اخر يحيط بمحدد
عالمنا هذا او بمحدد عالم اخر نعم الدليل قايم على ان جهتي العلو والسفل موجودتان وان
الاجسام متناهية ولها محدد واما انه لم يوجد من الجهات غير هاتين وان جميع الاجسام ينتهي
الى هذا المحدد الذي مركز هذه الارض منطبق على مركزه فلا يعضده الدليل الثاني انه لو وجد عالم
اخر لزم تحقق الخلاء واللازم باطل بيان الملازمة ان هذا العالم كري لما مر في مرصد الاجسام فلا فانه
للعالم الاخر سواء كان كريا او مبسطيا لا يكون الا على سطح واحد فحينئذ يحصل الخلاء بين العالمين
والجواب اولا منع الملازمة لجواز ان يملأ ما بينهما ما لو اوردنا بعينه الخلاء الذي ذكرنا.
في المقصد بترعا او ذكر ترعا اخر بستة ترعا فلينا لجواز ان يكون هذا العالم والعالم الاخر
فلك يدور بما محيطان العناصر بعضها في حيز كرة اخرى اعظم منها بملا ما بين حجميها وجاز ان يعظم تكون ...
الكرة الوقابين الكرات غير هذا المحدد كل واحدة منها اعظم من هذا المحدد بما انهما والاستبعاد في
ذلك فانهم ادعوا في المجسطي ان تدوير فلك المريخ اعظم من كليه فلك الشمس بما بينه والواجب ز
في فلك المريخ فلم لا يجوز في فلك اخر بكون اعظم من فلك المريخ ويكون فلك المريخ كالتدوير له فيها
ولم لا يجوز ان يكون في جوف فلك تدوير المريخ وغيره من افلاك التداوير عناصر لها في فلك التداوير
احياز طبيعية ومركبات متماثلة لما عندنا او مخالفة لها يحقق عالمان او اكثر من لزوم الخلاء وما بيناه
منع بطلان اللازم فان الخلاء يجوز عندنا بما بيناه. الثالث انه لو وجد عالمان لحصل في داخل
كل واحد منهما ارض وماء وهواء ونار ضرورة ان التركيب والمزاج لا يحصل الا بهذه العناصر فيكون
لكل من هذه العناصر حيزان طبيعيان والجسم الواحد لا يكون له الا حيز واحد بالطبع والجواب
انه انما يلزم ان يكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان لو كانت عناصر هذا العالم وكائناته مماثلة لعناصر
العالم الاخر وكائناته وهو ممنوع لا استواء في الصفات واللوازم لا يدل على الاستواء في تمام
الماهية فيجوز ان يكون نار هذا العالم مشاركة لنار العالم الاخر في الحرارة واليبوسة والاشراق والاحراق
والصعود بل هو مقتضى لهذه الصفات واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون تلك الصورة
مخالفة بالماهية لهذه الصورة وان كانتا مشتركتين في هذه الاثار وكذا في سائر العناصر
والكائنات فيهما ولئن سلمنا تساوي عناصر هذا العالم مخالفة لهيولى عناصر العالم الاخر وهذا
كما زعمتم ان الافلاك مع استوائها في الصورة الجسمية مخالفة الهيولى حتى وجب اختصاص
كل واحد منها بموضع معين ووضع معين ومقدار معين ولئن سلمنا تساوي عناصر العالمين

254

آخره

في تمام الحقيقة لكن لا نم لزوم ان يكون لكل من العناصر طبيعتين لجواز ان يكون حيزه واحدا بالطبع
وحصوله في الاخر يكون بالقسر وقولهم القسر دايم محال لمعاوقة الطبع له فتضعف القسر وينقطع
ممنوع لا بد له من برهان قال المقصد الثالث اقول المقصد الثالث من موقف الجواهر في النفس
وفيه مقاصد المقصد الاول في بيان ما قاله الحكماء في النفوس الفلكية وما يرد عليه اطبق جمهور الفلاسفة
على ان للافلاك نفوسا ثم اضطرب كلام ابن سينا في ان نفوسها مجردة او جسمانية لانه ذكر
في النمط الاخير من الاشارات ان للافلاك نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها وذكر في رسالة
الحجة ايضا انه لا يجوز ان يكون لها النفس الجسمانية وذكر في موضع اخر ان القوة الفلكية لا بد ان يكون
القوة للفلك لا بد ان يكون لها ادراكات جزئية وقد ثبت ان المدرك للجزئيات لا بد ان
يكون قوة جسمانية فاذن القوة التي هي مبدأ القريب لحركة الفلك القوة الجسمانية وهو المراد
بالنفس وهذا انما بناه على ان المدرك للجزئيات يمتنع ان يكون غير جسماني وقد عرفت
ما فيه ومنهم من اثبت للافلاك نفسين احديهما مجردة والاخرى جسمانية اما بيان ان لها نفوسا
جسمانية فسيجي واما بيان ان لها نفوسا ارادية كان له نفس مجردة فيتبع الفلك له نفس مجردة
وهذا انما يتم على تقدير [illegible] حركته ارادية لكانت مركب من منفصلة ومقدمة حملية طوى ذكر المنفصلة
فيه اما بيان الحملية فلان الفلك يتحرك على الاستدارة لما ثبت بالارصاد ولو لم حركته ارادية لكانت
طبيعية او قسرية اذ انقسام الحركة الذاتية منحصرة في هذه الاقسام واللازمان باطلان اما بطلان
اللازم الاول فلان الحركة المستديرة تطلب كل نقطة هربت عنها والطبيعة ليست كذلك والا لكان
الشي الواحد مطلوبا بالطبع ومهروبا عنه بالطبع في حالة واحدة وهو ضروري البطلان وقولنا في
حالة واحدة احتراز عن الحركة المستقيمة لان هربها عن نقطة ليس بعينه طلبا لها بخلاف المستديرة
لان الحركة عن نقطة ما هي عين الحركة اليها مع المتقدمين ان الحركة المستديرة لا يكون طبيعية واما
بطلان اللازم الثاني فلما ثبت ان الحركة القسرية هي الحركة على خلاف الطبع فحيث لا يكون طبع يمتنع
القسر ولما عرفت في بحث الاعتماد ان الجسم الذي لا يكون فيه ميل طبيعي يمتنع عليه الحركة مطلقا والا
لزم ان يكون الحركة مع العايق كهي لا معه ولان الحركة بالاستدارة التي للافلاك لو كانت قسرية لكانت
حركتها على موافقة القاسر فكان يجب ان تتشابه حركتها في الجهة والسرعة والارصاد يكذبه
واما بيان المنفصلة فلان حركة الفلك اذا كانت ارادية كانت ارادتها صادرة عن شعور تام
اما بقوة جسمانية وهو المراد بالتخيل المحض واما بنفس مجردة وهو المراد بالتعقل الكلي لما سيجي ان
مدرك الجزئيات قوة جسمانية ومدرك الكلي نفس مجردة والاول بط لان الشعور القايم بالقوة الجسمانية
يمتنع دوامها على نهج واحد وكذا الارادات الصادرة عنه كما في الافعال الحيوانية الجزئية المستندة
الى التخيلات فيلزم انقطاع الحركة الفلكية الصادرة عن الارادة وعدم بقائها دهر الداهرين او

واللازم بط اذ يلزم انقطاع الزمان وهو مح لما مر في بيان ازلية العالم او خلاف ما ثبت بالارصاد
فثبت الثاني وبه يحصل المط وهذا الدليل يبنى على مقدمات كلها ممنوعة منها قولهم في بيان
بطلان اللازم الاول ان الحركة المستديرة لو كانت طبيعية يلزم ان يكون المطلوب بالطبع متروكا
بالطبع وهو ممنوع لان هذا انما يلزم لو ثبت ان المطلوب من الحركة حصول وضع او موضع معين و
ليس بثابت لجواز ان يكون مطلوب الافلاك من الحركة المستديرة نفس الحركة لا حصول
الوضع او الموضع المعين وقولهم يمتنع ذلك لان الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة
فهي غير مطلوبة لذاتها بل انما يطلب لغيرها انما يتم لو فسرنا الحركة بما ذكروه ولكنا نفسره
بكون الجوهر في آن في مكان [illegible] فنجوز ان يكون المطلوب نفس الحركة ومنها قولهم في بيان بطلان
اللازم الثاني ايضا ان حركة الفلك ليست قسرية لان القسر على خلاف الطبع فحيث لا طبع لا قسر
وهو ممنوع اذ لا يلزم من عدم كون الحركة المستديرة ان لا يكون للمتحرك بتلك الحركة طبيعة تقتضي
غير تلك الحركة ويكون تلك القسرية سلمنا ذلك لكن لا يلزم من عدم الطبيعة استحالة كون الحركة
قسرية فانها حركة المتحرك من مبدأ خارجي سواء وجد للمتحرك طبيعة تقتضي خلافها او لم يوجد [illegible]
الدليل على وجوب وجود الطبيعة القسرية ومنها قولهم في بيانه ايضا ان الجسم الذي لا يكون فيه ميل
طبيعي يمتنع عليه الحركة وهو ممنوع اما اولا فلان ما ذكروه في بيانه من انه لو تحرك يلزم ان يكون
الحركة مع العايق كهي لا معه فقد عرفت بطلانه غير مرة والى هذا المنع اشار المصنف بقوله لو كان القسر
على خلاف الطبع ممنوع وقد مر ما في دليله والمص جعل دليل المستدل القسر على خلاف الطبع وعدم
الميل الطبيعي لا يتحرك جميعه بمنزلة دليل واحد وان امكن حمله على دليلين ثم ذكر في الجواب اورد
دليلهم واراد نقض الجميع ابطالها بالجزء وارادة الكل كما يقال فلان نقض الم ويراد به السوء الى هذا
مشيرا واما تركنا كلام المص على هذا الوجه لم يذكر ما سبق ما يرد على الدليل الاول واما ثانيا
فلانه لو صح ما ذكروه يلزم الاعتراف اما بصحة كون حركة الفلك طبيعية او بامتناع الحركة المستديرة
ايضا عليه ومنها قولهم في بيان المنفصلة ان الحركة الارادية التي للفلك يلزمها الشعور وذلك الشعور
ان كان قائما بقوة جسمانية لم يكن حركته على نهج واحد والى هذا اشار ارسطاليس بقوله ان المختار
او طلب الافضل ولزم لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق تام [illegible] الدليل على ان التخيل المحض
لا يسطع ما ذكرنا في بيان تناهي القوة الجسمانية مدة وعدة وعلى تقدير تماميته كيف ولو ثبت
ذلك لم يمكنهم اثبات النفس الجسمانية للفلك ومنها قولهم في بيانها ايضا ان مدرك الكلي يجب ان
يكون مجردا وهو ممنوع لما سيجي في بيان تجرد النفس الانسانية قال تعزيبان اقول الحكماء لما
اثبتوا ان للافلاك نفوسا مجردة وانها احياء ناطقة وزعموا على ذلك امرين الاول انه
تثبت الابع القوة العقلية اي مع النفس المجردة التي تعقل الكليات قوة جسمانية ايضا تدرك

الجسمانيات وتسمى نفسا جسمانيا ونسبتها الى نفوسها المجردة كنسبة الحواس الباطنة التي للانسان
الى النفس الناطقة وقالوا كما ان لكل بدن من ابداننا نفسا مجردة واحدة وتنبعث عنها قوى
جسمانية تدبر للبدن فكذلك الفلك له نفس كلية واحدة وتنبعث عنها نفوس مخصوصة كل
منها متعلقة بجزء معين من اجزاء الفلك بجانب مخصوص من جوانبه وبه من الفلك استدلوا
على ذلك بان الحركات الجزئية التي تصدر عن الفلك على حد من السرعة والى جهة معينة
لا بد لها من ارادات جزئية ولا تستند الى عقل كلي يقوم بالنفس المجردة لان الراي الكلي
لا يكون مبدأ للارادة الجزئية وفعل جزئي اذ الكلي مشترك بين جزئياته والمشترك نسبته الى كل واحد
من المندرجات فيه على السوية فلا يصلح تخصيص بعض جزئياته بالوقوع دون البعض فلا بد
لها من نفس جسمانية يكون مبدأ للارادات الجزئية والافعال الجزئية على وجه مخصوص فان قيل
الحكماء يجعلون تصورات المبادي المفارقة اسبابا لكون الاجسام والاعراض في
عالمي الكون والفساد والابداع مع ان تصوراتها كليات والاجسام والاعراض جزئية
فيجوز ان يكون الراي الكلي مبدأ لجزئي معين اجيب بان المراد ان الراي الكلي لا يكون مبدأ
لجزئي معين اذا كان نسبته الى جميع الجزئيات على السوية وتصورات المبادي ليس نسبتها الى
جميع الاجسام والاعراض على السوية لانها وان اقتضت فيضا عاما الا ان الفيض العام
قد يختص بسبب تخصص القوابل بمبادئ مقربة للعلل الموثرة الى معلولاتها فيوجد جزئي معين
يستعد القوابل لوجوده منها اذا امكن ان يوجد الماهية في اشخاص كثيرة واما اذا لم يكن ذلك
كانت الماهية من حيث هي مقتضية لجزئي معين فيصير الراي الكلي سببا لحدوث الجزئي المعين
بسبب اقتضائها وهذا التفريع مبني على ان النفس المجردة لا تدرك الجزئيات وهو ممنوع
على ما مر مع ان للقائل ان يقول ان النفس المجردة ان ادركت الجزئيات فلم يحتج الى اثبات
جسمانية للافلاك وان لم يدركها فلا يصدر منها نفس جسمانية وهو يتوقف ايضا على ان القوة الجسمانية
آثارها غير متناهية مدة وعدة وهو على خلاف مذهبهم فان قيل القوى الجسمانية التي للافلاك
دائمة التاثير عن العقل المجرد اذ يفيض تاثيره فيصير قوته بالفيض الدائم على افعال غير متناهية
قلنا ان جاز ذلك فلم لا يجوزون في النفوس الناطقة ان تكون جسمانية ولدوام فيض المبادي
عليها تكون قادرة على افعال غير متناهية الثاني ان الافلاك وان كانت احياء ليست لها شيء
من القوى الحاسة الظاهرة وهي السمع والبصر والشم والذوق واللمس ولا شيء من القوى المحركة
وهي الشهوة والغضب لان الاحتياج الى هذه القوى لجلب النفع ودفع الضرر المقصود بهما حفظ
صورة الجسم الذي تتعلق به النفس عن الفساد والاجرام الفلكية صورها غير قابلة للفساد لما
عرفت ان الافلاك غير قابلة للعادلة والفساد وللقائل ان يقول لا نم ان خلق هذه القوى لطلب النفع

ودفع الضرر لجواز ان يكون خلقها كالاوزينة للجسم لا لكونها آلة لتحصيل شيء او دفع شيء عنه
سلمنا ذلك لكن لا نم ان المقصود من طلب النفع ودفع الضرر حفظ الصورة عن الفساد
لجواز ان يكون المقصود تحصيل اللذة ودفع الالم ويكون الحافظ للصورة هو الفاعل المختار
سلمنا ذلك لكن لا نم ان صورة الفلك لا تقبل الفساد وما ذكرتم في بيانه فقد مر بطلانه
والى هذا المنع اشار بقوله والمقدمات كلها ممنوعة قال المقصد الثاني اقول المقصد
في بيان تجرد النفوس الانسانية اعلم انا نعلم بالضرورة ان هنا شيئا يشير اليه كل احد
بقوله انا الا ان العقلاء اختلفوا في ان ذلك الشيء ما هو ... اما ان يكون جسما او
جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا وسياتي تفصيل المذاهب في هذا واختار جمهور الفلاسفة
انه مجرد ليس جسما ولا جسمانيا وتتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف لا تعلق الجزء بالكل والحال
بالمحل وبه قال اكثر من علماء الاسلام كالامام الغزالي والى الحسن الحليمي والى القاسم الراغب
هو اكثر المحققين من الصوفية ومعمر بن عباد من قدماء المعتزلة واكثر الامامية كالشيخ المفيد
والى سهل صاحب الاراء والديانات واتباعهما وخالفهم في ذلك جمهور المتكلمين بناء على
ان المجردات الممكنة وهي تبطل مذاهبهم واحتج الحكماء على ذلك بوجوه الحجة الاولى
ان النفس الانسانية تعقل البسيط وكل ما يعقل البسيط فهو مجرد ينتج من الشكل الاول النفس الانسانية
مجردة اما الصغرى فلانه لا شك في انها تعقل حقيقة ما فان كانت تلك الحقيقة بسيطة فقد حصل
المط والا كانت مركبة من البسائط اذ الكثرة ولو كانت غير متناهية يجب فيها الواحد لا محالة
وتعقل الكل يستلزم تعقل اجزائه لوجوب تقدم الجزء في الوجود والعلم على الكل واما الكبرى
فلان عاقل البسيط محل لصورته بناء على ان العقل هو حصول صورة الشيء في النفس ومحل
صورة البسيط يجب ان يكون مجردا والا لكان جسما او جسمانيا لا متنع ان يكون ذا وضع فان
كان متحيزا بالذات كان جسما وان كان حالا فيه كان جسمانيا ولو كان جسما او جسمانيا لكان
منقسما بالضرورة ولو انقسم لوجب انقسام الحال فيه ايضا لان الحال في احد جزئيه غير الحال في
جزء آخر بالضرورة فينقسم العلم بالبسيط القائم بالنفس او صورته الحاصلة في النفس وانه ينافي
بساطته لان كل واحد من اجزاء العلم به اما ان يكون علما بتمام البسيط فيلزم ان يكون العلم بالبسيط
علوما متعددة واما ان لا يكون كذلك بل العلم بالبسيط يحصل من اجزاء العلم القائمة بالنفس فيلزم
انقسام البسيط لان العلم يجب ان يكون مطابقا للمعلوم والمنقسم يستحيل مطابقته لغير المنقسم
وانقسام البسيط محال والا لم يكن بسيطا واجيب عنه بمنع الكبرى لو لم ... ان عاقل
البسيط محل لصورته مبني على ان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في النفس وهو ممنوع فان
حقيقة العلم عبارة عن مجرد تعلق بين العالم والمعلوم به يتميز المعلوم عند العالم عن غيره او صفة

وان التعلق على ما بيناه في الكيفيات فلا يتم دليلكم سلمنا ذلك لكن لا نسلم قولكم بانا ان محل
البسيط لو لم يكن مجردا لكان جسما او جسمانيا لانه ذو وضع فانه مبني على نفي الجوهر كما هو مذهب
ابن الراوندي فيصير محلا الصورة البسيط سلمنا ذلك لكن لا نم قولكم بانا لو كان جسما او
جسمانيا لكان منقسما لجواز ان يكون النفس جسما او مركبا من الجواهر الافراد ويكون محل الصورة
منه غير منقسم بل جوهرا فردا او جسمانيا غير منقسم بان يكون عرضا غير قابل للقسمة وهو النقطة
سلمنا ذلك لكن لا نسلم قولكم رابعا ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فان النقطة عرض
حال في الخط لكونه طرفا له والسطح حال في الجسم لكونه طرفا له مع انه لا يلزم من انقسام الجسم في الجهات
الثلاث انقسام السطح فيها ولا من انقسام السطح في الجهتين انقسام الخط فيهما ولا من انقسام
الخط انقسام فيها سلمنا ذلك لكن لا نم قولكم خامسا لو انقسم العلم الحال في النفس وهو صورة لزم
انقسام البسيط وانما يلزم ذلك لو وجب ان يكون صورة الشي مطابقة له في البساطة والتركيب
او من جميع الوجوه وهو ممنوع لما عرفت في بحث الحال من الموقف الثاني ان البسيط يجوز ان
يكون له صورتان عقليتان واكثر بحسب استعدادات النفس سلمنا ذلك لكن لا نم قولكم سادسا
لو انقسم البسيط لم يكن بسيطا اذ انقسام البسيط بسبب تعلق الصورة المنقسمة به انقسام
بالقوة وهو لا ينافي عدم انقسامه بالفعل اذ جهة الانقسام غير جهة البساطة وعدم الانقسام لكون
احدهما بالقوة والاخر بالفعل وهذا كما في الجسم البسيط فانه ليس له مقاطع بالفعل عندكم وقابل للقسمة
الى غير النهاية بالفعل فهذه ستة منوع ذكرناها على الترتيب الطبيعي وان لم يكن على ترتيب الكتاب
قال الثاني اقول الوجه الثاني من الوجوه الدالة على تجرد النفس انا نفرض الكلام في
جزئي معين يستحيل عليه القسمة كالوحدة مثلا فانه بسيط لا جزء له والا كان اجزاؤه اما وجودات او عدمات
والكل ممتنع على ما مر في الموقف الثاني واذا ثبت انه بسيط فنقول النفس تعقل الوحدة وكل ما يعقل
فهو مجرد وبيان المقدمتين تقدم في الوجه الاول والجواب منع مقدمات دليل بساطته على ما تقدم
هناك ثم منع الكبرى بالمنوع الستة المذكورة على الوجه الاول قال الثالث اقول الوجه الثالث من
الوجوه الدالة على تجرد النفس انها تعقل الكلي وكل ما يعقل الكلي فهو مجرد ينتج المطلوب من الاول اما الصغرى
فلانها تحكم على الكلي وبه والحكم على الشي بالشي يستدعي تعقلهما واما الكبرى فلان عاقل الكلي محل له
لما مر ومحل الكلي مجرد اذ لو كان ذا وضع لكان جسما او جسمانيا فيختص بمقدار معين ووضع معين
ولو كان كذلك لكانت الصورة الكلية الحالة فيه ايضا موصوفة بذلك المقدار والشكل والوضع المعين
بسبب حلولها في ذلك المحل واللازم باطل لان الصورة الكلية يجب ان يكون مجردة لانها تطابق
اشخاصا كثيرة ذوات مقادير واشكال واوضاع مختلفة فلو كانت موصوفة بعارض شخصي لم تطابق
الاشخاص الكثيرة المختلفة العوارض بل انما تطابق شخصا معينا له ذلك العارض الشخصي من المقدار والشكل

والوضع المعين فلا يكون الكلي كليا والجواب لا نسلم ان عاقل الكلي محل له فانه مبني على الوجود الذهني وقد
وقد بينا بطلانه سلمنا ذلك لكن لا نم ان الحال فيه له مقدار وشكل ووضع معين كذلك لجواز ان يكون
الحلول غير حلول السريان كحلول النقطة في الخط او حلول الاضافات لا كما في الوجه الاول سلمنا
ذلك لكن لا نم ان ما له وضع ومقدار وشكل معين لا يطابق الا ما له ذلك الوضع والمقدار والشكل
اذ يجوز ان يطابق الصورة كالة الصور مع تخالفهما في الصغر والكبر كصورة الفرس المنقوش
على الجدار والنقش وصورة السماء في الحس المشترك قال الرابع اقول الوجه الرابع من الوجوه
الدالة على تجرد النفس انها تعقل الضدين وكل ما يعقل الضدين فهو مجرد ينتج المطلوب من الاول
اما الصغرى فلانها تحكم بمضادة السواد للبياض مثلا والحكم بمضادة شي لشي اخر لا يمكن الا بعد تعقلهما
واما الكبرى فلانه لا معنى لتعقل الشي الا حصول صورته في العاقل فالعاقل بمضادة السواد
للبياض لا بد ان يحصل فيه السواد والبياض فلو لم يكن محل هذا التعقل مجردا بل جسما او جسمانيا
لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد وهو محال والجواب لا نسلم ان التعقل حصول الصورة
فانه مبني على الوجود الذهني سلمناه ولكن لا نم ان صورة المتضادين الحاصلين بالنفس
متضادان فانهما يخالفان الحقيقة الخارجية القائمة بالمادة الخارجية كيف ولو كان صورتا المتضادين
لزم عليكم ايضا اجتماع الضدين حيث كون قيام صورته بالنفس المجردة سلمنا ذلك لكن لا نم لزوم
اجتماع الضدين فانما يلزم ذلك لو كانت الصورتان قائمتين بمحل واحد وهو ممنوع لجواز ان يكون
احدهما قائمة بجزء من الجسم والاخرى بجزء اخر منه على تقدير كون النفس جسما او جسمانيا قال الخامس
اقول الوجه الخامس من الوجوه الدالة على تجرد النفس انه لو لم تكن النفس مجردة لكانت
اما جسما او جسمانيا واللازم باطل اما الاول فلما مر واما الثاني فلانها لو كانت حالة في جسم هو
محلها القلب او الدماغ لكان يجب ان يكون مدركة لذلك المحل ابدا او غير مدركة له ابدا والتالي باطل
فكذلك المقدم اما بيان الملازمة فلان الادراك لا بد فيه من حصول صورة المدرك عند المدرك فان
كفى في ادراكها لمحلها حصول الصورة الخارجية التي للمحل عندها وهي حاصلة دائما كانت عاقلة
لمحلها وان لم يكف ذلك فلا بد في ادراكها لمحلها من حصول صورة اخرى منتزعة من الصورة
الخارجية مطابقة لها في النفس كانت عديمة التعقل لمحلها دائما لان حصول صورة المحل في النفس
الحالة في المحل محال اذ لو حصلت فيها وهي حاصلة في المحل والحاصل في الحاصل في الشي حاصل
في ذلك الشي لكانت الصورة المعقولة حاصلة في محل النفس وفي المحل صورة اخرى خارجية
مماثلة لتلك الصورة فيجتمع المثلان وانه محال واذا كان حصول هذه الصورة في النفس محالا كان تعقلها
ايضا لمحلها محالا لان الموقوف على المحال محال واما بيان بطلان التالي فبالوجدان اذ ما من جسم
يمكن ان يكون محلا للقوة العاقلة مثل القلب والدماغ وغيرهما الا ونعقله تارة ونغفل عنه اخرى والجواب

منع الملازمة ولم لا يجوز ان لا يكون حصول الصورة الخارجية التي تحل النفس كافيا في ادراكها لو لم
فلا بد في ادراكها من تحلها صورة اخرى منطبعة في النفس فلئن لا نم ذلك وانما يلزم ان لو كان
التعقل عبارة عن حصول صورة المعقول في العاقل وهو ممنوع على ما مر غير مرة بل التعقل عندنا عبارة ح
عن اضافة تحصل بين العاقل والمعقول او صفة ذات اضافة فيجوز ان لا يكفي الصورة الخارجية
التي تحل المحل في ادراكها ولم يحتج الى الصورة الاخرى ليلزم اجتماع المثلين فان الصورة الحالة في النفس
عرض ولا يمكن احساسها ولا الاشارة الحسية اليها والصورة الخارجية جوهر يمكن احساسها و
الاشارة الحسية اليها سلمنا تماثلهما لكن لا يلزم من اجتماعهما اجتماع المثلين في محل واحد اذ محل الصورة
الخارجية مادة المحل ومحل الصورة المعقولة مجموع المحل لا مادته لانها حالة في القوة العاقلة الحالة في المحل
لا مادته لا في مادته قال حامة اقول هذا التفصيل مذاهب المنكرين لتجرد النفس وهي اكثر من الالف المشهور منها
تسعة فلنعد لها الاول ان المشار اليه بانا هو جزء لا يتجزى من القلب وليس جسما ولا جسمانيا
منقسما للدليل الذي ذكره الحكماء على انه لا ينقسم وليس جوهرا مجردا للدليل الذي دل على نفي المجردات
الممكنة وقد عرفت ما فيهما وهو قول ابن الراوندي الثاني انه اجسام لطيفة نورانية سارية في البدن بالمائية
للجسم الذي يتولد منه الاعضاء وتلك الاجسام نورانية علوية حقيقة حية لذواتها متحركة بنفسها سارية
في جرام الاعضاء سريان الماء في الورد والدهن في السمسم والنار في الفحم اذ ضح عليه الحق والذاهب
كما نطق به القرآن قال تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك باقية من اول العمر الى آخره لا
تتطرق اليها الانحلال ولا تبدل اذ كل احد يعلم انه باق غير متبدل ولا يلزمن ذوبان البدن وتحلله وقوع
الذوبان والتحلل في النفس فاذا فسدت الاعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عنها وهي
قوى الاحساس والحركة الارادية بقيت في هذه الاعضاء واما ذاتها فمن الاثار وبقاؤها بينها
حياتها واذا فسدت هذه الاعضاء وخرجت عن قبول هذه الآثار انفصلت عنها انفصالها عنها
سومونها هذا محمل صحيح للكلام في بيان المذهب الثاني ويمكن ان يحمل على ان مراده ان النفس اجزاء
اصلية من جنس البدن باقية من اول العمر الى آخره مصونة عن التبدل والتغير والمتبدل الفضل ينضم اليها
وهذا مذهب النظام الثالث انه قوى في الدماغ اي الروح الذي يصعد من القلب الى الدماغ و
يتكيف بكيفية صالحة لقبول الحركة والحفظ والفكر والذكر ويسرى في الاعصاب الى جميع البدن الرابع
انه عبارة عن قوتين مبادئ للافعال احديهما هي الحيوانية التي بها الحس والحركة الارادية
ومسكنها القلب يعني انه يوجد في القلب قوة بدوام الروح الذي هو مركب الحس والحركة ونسبه لقبوله
اياهما اذا حصل في الدماغ وكمل بحيث حصل العضو الذي ينشؤ هو هذا الكمون فرمانية الدماغ
للحواس الظاهرة والباطنة لاشتراط صدور الحس والحركة عن القوة القائمة بالروح بكونه
حاصلا في الدماغ لا لان تلك القوة حالة بالدماغ والثانية هي النباتية التي هي مبدء للافعال

الطبيعية المغذية بالقياس الى سائر الاعضاء وبواسطتها تحصل قوة الغذاء في سائر الاعضاء
ومسكنها الكبد وان تنفذ في الدماغ وهي النفسانية فان الدماغ اما نفسه واما بعد القلب مبدا
للافعال النفسانية بالقياس الى سائر الاعضاء على الوجه المذكور وهذا مذهب كثير من الفلاسفة
وعامة الاطباء وخصوصا جالينوس واما ارسطو فانه وان اثبت هذه القوى الا انه قال جميعها
في القلب ثم انبثت منها فجعل ده. ايضا الخامس انه الشكل المحسوس والبنية المشاهدة وهو
المختار عند اكثر المتكلمين ورده المحققون منهم بان علم الانسان بنفسه بديهي وعلمه باكثر اعضائه
مكتسب من علم التشريح وبانا لو فرضنا خلق شخص كامل دفعة في هواء طلق لا تصدم فيه اجزاء
ذلك الشخص فانه يغفل عن جميع اعضائه في هذه الحالة ولا يغفل عن نفسه ويشير اليه بانا السادس
انه الاخلاط الاربعة التي تتولد هذا البدن منها المعتدلة كما وكيفا لان بقاءها كيفيتها مادامت بها المحصور
سبب لبقاء الحيوة بالدوران السابع انه اعتدال المزاج النوعي بالدوران وجودا وعدما الا عند
النوعي وزواله اذا زال الثامن انه الدم المعتدل بالدوران اذ بكثرته واعتداله تقوى الحيوة
وبقلته وعدم اعتداله تضعف الحيوة التاسع انه الهواء وهو النفس للدوران اذ بانقطاعه
في اقل زمان ينقطع الحيوة وحتى متى تتردد انبعثت الحيوة ولان خاصية الهواء انه لا لون له وهو ظرف
بنا به حقيقته ويقبل الاشكال المختلفة ويستقل الجسم الذي هو فيه بذاته كالزق المنفوخ والنفس
كذلك فالنفس النفس وهو قول ابو جالينوس وانت تعرف ان الدوران ضعيف لا يفيد غلبة
وان الوجهين لا يجريان في الشكل الثاني كيف ويصح هذا لم يكن القول بهذا المذهب اولى من
القول بمذهب انكلوطرحس وهو انه النار السارية لان خاصية النار الاشراق والحركة وخاصية
النفس الادراك الذي هو الاشراق والحركة وهو قول الاطباء وان مدبر البدن الحرارة الغريزية
ولا من القول بمذهب ثاليس الملطي انه الماء لان الماء سبب النشوء والنمو والنفس كذلك اعلم
ان شيئا من ذلك لم يتم دليل عليه يصلح للتعويل قال المقصد الثالث اقول المقصد الثالث
في بيان حدوث النفس الناطقة اتفق المليون على حدوثها اذ لا قديم عندهم الا الله وصفاته
عند من يقول انها زائدة على الذات وما سوى ذلك فحادث ثم اختلفوا فقال بعضهم بحدوثها
قبل حدوث البدن لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وذهب الاخرون الى
بعد تقدم اطوار البدن من نشأته الانسانية ثم انشأناه خلقا آخر والمراد افاضة النفس
واعلم ان ظاهر الاية يدل على حدوث النفس بعد حدوث البدن لا معه كما ينبئ عنه ظاهر كلام المص
واجيب عنها بان الدليلين لا يفيدان اليقين بل غايتهما الظن اما الاية فلجواز ان يريد بقوله انشأناه
ثم جعلنا النفس متعلقة به فان ذلك انشاء آخر للبدن لان البدن مع هذا التعلق غير البدن بدونه فالحادث
تعلق النفس لا النفس واما الحديث فلانه خبر واحد وهو لا يفيد الا الظن لان سنده ظني واما همافلان

الجبن بالبنى م

انكلوطرحس

الجزء قطعي الدلالة لانه نص في تقديم النفس على البدن ظني المتن لكونه من الآحاد و الآية قطعية المتن
لكونها متواترة ظنية الدلالة لان قوله ثم انشأناه ليس نصا في ان انشاء النفس بعد انشاء البدن لما فيه
من الاحتمال فيتعارضان فيتساقطان ويبقى في التوقف فلا يعتمد عليهما في شيء منهما والى هذا الدليل العام اشار
بقوله فيعارضه الآية وهي قطعية المتن ظنية الدلالة والحديث بالعكس هذا مذهب المتكلمين واما
الحكماء فقد اختلفوا في حدوثها فذهب ارسطو واتباعه الى انها حادثة بحدوث البدن وذهب
من تقدمه الى انها قديمة واحتج ارسطو على حدوثها بانها لو كانت قديمة لكانت اما متعددة في الازل او واحدة
باطلان اما الملازمة فلانها لا تخلو عن الواحدة والمتعددة فان كانت متعددة كانت متمايزة اذ العدد لا يحصل
الا اذا امتاز كل واحد منه عن غيره في امر من الامور وان كانت واحدة لا يكون فيها تميز عدد ولانه
خواص التعدد واما بطلان اللازم الاول فلان امتياز كل منها عن الباقي امر ممكن فيكون لعلة وتلك العلة اما ان
تكون ذاته والاول باطل لان الماهية اذا كانت مقتضية للتشخيص يلزم انحصار نوعها في شخصها فيلزم ان
يكون نوع كل شخص منحصرا في شخصه لما في النفوس الانسانية وهو ضروري البطلان اذ النفوس
الناطقة البشرية جميعها متساوية في الماهية والا لكانت مركبة مما به الاشتراك وهو النفس وما به الامتياز
وكل مركب جسم كما سيجيء وان نازع منازع في كون الجميع متماثلة فلا اقل من ان يوجد نفسان
متساويتان في الماهية وبه تم المطلوب وكذا الثاني لان غير الذات الذي هو علة للامتياز اما ان يكون لازم
الذات فيلزم انحصار النوع في الشخص فيلزم العود ايضا واما ان يكون حالا لانها غير لازم فيلزم الدور لان حلول
الشيء في الشيء يتوقف على تعين محله فلو كان تعين محله حاصلا به لدار واما ان يكون محلها وهو باطل لانها مجردة
عن حالة في شيء اذا جعلنا البدن الذي هي متعلقة به منزلة المادة والبدن حادث فيلزم ان يكون تلك
التعلق ببدن متعلقة ببدن اخر الى غير النهاية ويلزم التناسخ وهو باطل واما ان لا يكون حالا فيها ولا محلا
لها بل يكون مباينا عنها فيكون نسبته الى الكل سواء فلا يكون سببا لامتياز معين واما بطلان اللازم
الثاني ان كانت واحدة في الازل فبعد التعلق بالبدن ان بقيت على صفة الوحدة ولم تتكثر بالابدان ان
لكانت النفس الواحدة نفسا لكل بدن ولو كان كذلك لزم اشتراك جميع الاشخاص الانسانية
في صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والالم وكان ما يعلمه عالم يعلمه الجاهل وما يقدر عليه القوي
يقدر عليه الضعيف وقس عليه وانه باطل بالضرورة وان لم تبق واحدة بل تكثرت عند التعلق فيلزم
انقسامها وهو ظاهر البطلان لان الانقسام من خواص الجسم وايضا الافراد المتكثرة التي حصلت
عند التعلق ان كانت حاصلة في الازل يلزم خلاف المفروض والا لكان وجودها حاصلا بعد
العدم فيكون حادثة وهو المطلوب واحتج القائلون بقدم النفوس الناطقة البشرية بوجوه الاول
انها لو كانت حادثة لكانت مادية لان كل حادث مسبوق بمادة وهو على ما مر واللازم باطل لانها مجردة
والجواب بعد تسليم الملازمة منع بطلان اللازم اذ المادة التي يجب ان يكون الحادث مسبوقا بها

لا يجب كونها محلا له بل اعم من مادة تحل فيها الحادث او تتعلق به على ما يدل عليه دليلهم والثاني انها
انه لو لم تكن ازلية لم تكن ابدية واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة انها لو كانت حادثة
ماهيتها قابلة للعدم وتلك القابلية من لوازم الذات فيلزم ان تكون قابلة للعدم ابدا والجواب منع
الملازمة فانه يجوز ان تكون قابلة للعدم ويصير واجبة بالغير اذ يجوز على مذهبهم ان تكون علة وجود النفس
البشرية هي العقل الفعال ويكون فيضان وجودها عنها مشروطا بحدوث البدن المستعد لقبول
فقره وبعد حدوث البدن بحدوث النفس ثم انها في بقائها غنية عن المحل البدن لا يلزم من زوال البدن
عدمه فتبقى ابد الآباد لبقاء علة الفاعلية وهي العقل الفعال الثالث انها لو كانت حادثة لكانت
متناهية بيان الملازمة انها لو كانت حادثة لكان حدوثها لحدوث الابدان التي هي شرط لفيضانها عن
العقل الفعال عليه وهي غير متناهية لان الادوار الفلكية المقتضية لحدوثها غير متناهية ولما كانت الابدان الحادثة
غير متناهية وجب ان تكون النفوس البشرية ايضا غير متناهية وبيان بطلان اللازم ان النفوس باقية
بعد مفارقة الابدان وفاقا فلو كانت النفوس غير متناهية كانت النفوس الحاصلة في الوقت غير متناهية مبينه
وهو محال لما مر في بطلان التسلسل من برهان التطبيق وتقدح في اكثر النسخ يلزم عدم تناهي الابدان والصواب
عدم تناهي النفوس كما ذكره الامام الرازي في تصانيفه ولو زناه لان عدم تناهي الابدان ليس بلازم
عن حدوث النفس بل عن عدم تناهي ادوار الفلك سواء كانت النفس قديمة او حادثة والجواب منع
بطلان اللازم اذ وجود الامور الغير المتناهية انما يكون محالا على مذهب الحكماء اذا كان بينها ترتب
والنفوس الانسانية على تقدير كونها غير متناهية ليس موصوفة بها فليس بينها ترتب ويعلم من هذا الجواب
ان الصواب ما ذكرنا والا لكان المناسب ان يقول شرط استحالة الاجتماع في الوجود لا ترتب بينها
اذ ان جاز التناسخ لا نسلم انه يلزم من عدم تناهي الابدان عدم تناهي النفوس على تقدير وجودها ايضا قال
سببه اقول يريد بيان ما بناه ارسطو في ابطال التناسخ مع ما يرد عليه قال ارسطو في بيان حدوث
النفس كل حادث يجب ان يكون مستندا الى الواجب لئلا يلزم الدور او التسلسل ويجب ان يكون له
شرط حادث لئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة ولما ثبت ان النفس حادثة يكون لها شرط حادث
ويستند الى الواجب وذلك الشرط هو البدن لانه القابل المستعد لها فاذا حدث البدن يجب ان يفيض
عليه النفس من المبدأ الفياض لان المبدأ عام الفيض والقابل موجود عند وجود المقتضي والقابل يجب
حصول المقبول ويلزم من هذا بطلان التناسخ لانه اذا استعد بدن ما من علية من المبدأ الفياض نفس
لعموم الفيض ووجود الشرط على التمام والكمال لكونه متعلقة بنفس اخرى مستنسخة لزم ان يكون لبدن واحد
نفسان وهو ضروري البطلان لان كل واحد يجد ان نفسه واحدة اذا عرفت هذا فاعلم ان الدليل
الذي ذكره على حدوث النفس وكذا ذكره على بطلان التناسخ دوري لان الدليل الذي ذكره على حدوث ما م
النفس مبني على بطلان التناسخ والدليل على بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس فلا يتم شيء منهما لو بني

ثم لو بقي الدليل على احد المطلوبين بحيث لا يتوقف على الآخر يصح بنا الآخر عليه نقل ان يقول في بطلان
التناسخ ما قال المتكلمون من انه لو تحقق التناسخ لكان النفس المتعلقة الآن ببدن متعلقة قبل ذلك
ببدن آخر فلو كانت كذلك لكانت تتذكر الآن انها كانت قبل ذلك في بدن آخر لانه قد ثبت ان
جوهرها محل العلم والحفظ والتذكر والصفات الثابتة لذاتها لا تختلف باختلاف احوال البدن فلما لم تتذكر
من ذلك شيئا علمنا انها ما كانت متعلقة قبل هذا ببدن آخر ونقل ما قال بعض الحكماء من انا نرى ان حصول
الابدان للنفوس ان تكون نباتا على وتيرة واحدة الى غاية طاقته واصلح بان تكون ببعض بعد بعض من الوتر
وسوا الترد اذ البدن انما يستعد للنفس بعد الاطوار بخلاف مفارقة النفوس اذ قد يتفق وباء عام او
جائحة كالطوفان التام يهلك فيها اكثر من الناس دفعة واحدة ولو امكن التناسخ لما كان كذلك
لان النفس حينئذ ان بقيت بعد المفارقة مجردة حينا ما كانت معطلة ولا معطل في الطبيعة وان لم تبق
مجردة بل تعلق في الحال ببدن آخر لزم ان يكون عدد الهالكين مساويا لعدد الكائنين ويكون الابدان
ونشوها على وتيرة واحدة لكن شيئا من هذين الدليلين لا يصلح للتعويل اما الاول فلانا لا نم انه يلزم من
عدم التذكر مطلقا تعلق النفس بعد تعلقها ببدن آخر واما الثاني فلان عدد الحيوانات المتولدة
في قعور البحر وشقوق الصخور واعداد البق والصغار الكائنة في الطوفان العام غير ممكن الاحصاء
فيمكن ان يقال النفوس الكثيرة في الطوفان العام تتعلق بابدان تلك الكائنات اذ المراد بالتناسخ ما يعم
ذلك قال وعلى اصل الدليل اقول الدليل اشارة الى دليل التناسخ لانه كلام فيه ولما كان مبنيا على
حدوث النفس كان دليل حدوث النفس اصلا له اذ اصل الشيء ما يبتني عليه ذلك الشيء ويريد ان على الدليل
الذي ذكره ارسطو على حدوث النفس واصل الدليل على بطلان التناسخ اعتراضات سوى لزوم
الدور ومن القواعد السالفة الاعتراض الاول لا نم انه لو كانت النفوس متعددة متمايزة قبل البدن
لكان على التمايز اما ان يكون ماهية النفس او غيره وانما يصح ذلك لو كان التمايز وجوديا محتاجا الى علة
لكنه امر عدمي عندنا على ما عرفت في بحث التعين الاعتراض الثاني سلمنا انه لا بد من علة للامتياز
فلم لا يجوز ان يكون ذلك الامتياز بفصول الماهية فيكون كل نفس نوعا منحصرا في شخص ولا يكون تمام الماهية
انها متماثلة لانم ان النفوس العشرة متماثلة لا دليل عليه و الا كانت مركبة مما به الاشتراك و هو
وما به الامتياز فيكون مركبة وكل مركب جسم سلمنا اشتراكها في النفسية لا يوجب كون النفسية جنسا لها لجواز
ان يكون جنسا عرضيا لها ويكون النفسية عرضا عاما لها اذ الاشتراك في عارض لا يوجب التركب على ما عرفت
غير مرة ومن هنا يعلم ضعف قوله ان لم تكن النفوس متماثلة فلا اقل من ان يوجد نفسان متشابهان
اذ غاية ما في الباب انه لابد ان يوجد نفس يشبه نفسا اخرى في العلوم والاخلاق وساير الصفات ولا
يلزم من هذا الاتحاد في الحقيقة الاعتراض الثالث سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان كل مركب جسم لجواز ان يكون
تركبه من الاجزاء العقلية اي الجنس والفصل لا من الاجزاء الخارجية الاعتراض الرابع يجوز ان يقال كل واحد

من النفوس يمتاز عن الثاني بسبب عارض يحل فيها وقوله حلول العارض موقوف على امتياز المحل فيدور
قلنا يجوز ان يتعين المحل قبل حلول هذا العارض بعارض آخر وقبل حلول العارض الآخر بعارض آخر
وهكذا الى غير النهاية فانهم جوزوا ذلك في المادة سلمنا ذلك فلم لا يجوز في النفس الاعتراض الخامس انه لو صح ما ذكر لامتنع
بقاؤها بعد مفارقة البدن لتمايزها اما الملازمة فلان علة امتيازها هو البدن بهذا الدليل وارتفاع العلة يوجب
ارتفاع المعلول واما بطلان اللازم فبالاتفاق منا ومنه ويمكن ان يقال ارتفاع العلة انما يوجب ارتفاع
المعلول اذا كانت علة للبقاء لا للحدوث فقط فانتقض غيره واردة على الدليل الذي ذكره لابطال التناسخ عليه
ايضا اعتراضات سوى لزوم الدور الاول انا ذكرتم من انه لو لم يكن له شرط حادث لزم تخلف
المعلول عن علته التامة وهو مبني على ان المبدأ موجب بالذات وهو ممنوع فانه عندنا فاعل مختار يخلق
النفوس وغيرها في اي وقت شاء واراد الثاني سلمنا انه موجب وان فيضان النفس عنه موقوف على شرط
حادث لكن لم لا يجوز ان ذلك الشرط الحادث ليس الا البدن فانه يجوز ان يكون مبدأ النفس الانسانية
الحادثة عقلا او نفسا فلكية لها تعقلات متنقلة من معقول الى معقول ومن ادراك الى ادراك ويكون الشرط
في فيضان النفس الحادثة عن ذلك المبدأ العلم بحدوث تعقل خاص او ادراك خاص من ذلك العقل وتلك
النفس الفلكية فيحدث النفس الانسانية قبل حدوث البدن كما هو مذهب اكثر المتكلمين الثالث ان النفس
التناسخية متقدمة في الوجود على حدوث البدن فلا يمتنع ان يقال انها لما احست تكون المزاج في بدن
المستعدين تعلقت به واشتغلت بتدبيره قبل ما ... وكالة منعت من فيضان نفس اخرى عليه ودفعته وهذا
اولى من رفع الحادثة اياها اذ الدفع اسهل من الرفع او تعالى تجويز ... ويكون كل منهما للنفس التناسخية
كالاعوان والانصار لها على التعلق بذلك البدن فكان تعلقها بذلك البدن اولى من تعلق النفس الحادثة به
الرابع لم لا يجوز ان يتعلق ببدن واحد نفسان قوله هو خلاف الضرورة لان كل واحد يجد ان نفسه واحدة قلنا
المدرك هو نفس لا البدن وكل من تينك النفسين يجد ذاته واحدة ومثله كما اذا اجتمع في بيت واحد رجلان
فان احدا منهما لا يمتنع من ان يحس كل واحد منهما انه في بيت واحد وكذا بعينه يقول القائل ان سوف يحس تنزيل
هكذا الا تعلق نفسان ببدن لا يحس كل نفس ان المتعلق بذلك البدن نفسان كما ان كلا من الرجلين الحاصلين في
بيت يحس انهما شخصان فلا يصح ما ذكرتم قال والمعتقد الرابع اقول المعتقد الرابع كيفية تعلق النفس بالبدن
اعلم ان الشيء قد يكون متعلقا بغيره تعلقا قويا بحيث لو فارقه لبطل كتعلق الاعراض والصور المادية بمحالها
وقد يكون متعلقا بغيره تعلقا ضعيفا يسهل زواله بادنى سبب مع بقاء المتعلق به كتعلق الاجسام باماكنها
التي يسهل حركتها عنها وقد يكون متعلقا بغيره تعلقا متوسطا بين هذين بحيث يبقى بعد المفارقة ولا يسهل زوال
التعلق بادنى سبب مع بقاء المتعلق به كتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج اليها في افعاله المختلفة وهو
شبيه بتعلق العاشق بالمعشوق وتعلق النفوس بابدانها ليس في القوة كما في القسم الاول لانها تتجرد عند الالتذاذ
عنه عائدة الى عالمها ولا في الضعف كما في القسم الثاني والا لوجب ان يمكن النفس من مفارقة البدن بمجرد المشية من غير

الى آخره لكانت مفارقة الممكن من المكان بل هو كالقسم الثالث وذلك لان النفوس البشرية متفقة في
النوع وهي في مبادي خلقتها خالية عن جميع الصفات الفاضلة والرديئة ويشتاق الى الآلات لتحصيلها على
اكتساب الكمالات ويصدر عنها فعل خاص بحسب كل آلة منها ومجمع تلك الآلات هو البدن فتعلقت النفس
به واحتبت كتعلق العاشق عشقا جبليا الهاميا بالمعشوق ولو رمت مفارقته ولم تمل منه مع طول الصحبة
ولا ينقطع ذلك التعلق ما دام البدن مستعدا لان يتعلق به النفس ويلتذ بكمالاته ويتالم بنقصانه ويذبر ويتصرف
فيه فاذا حاولت الابصار التفتت الى العين متوجهة على الابصار التام واذا حاولت السماع التفتت
الى الاذن متوجهة على السماع التام وكذلك في جانب الافعال ثم حصله بمشاركات ومعاملات بين
المحسوسات ويقوى على اكتساب المعارف والعلوم فظهر ان تعلق النفس بالبدن تعلق التدبير والتصرف
وهو في القوة كتعلق العاشق بالمعشوق بل اقوى منه بكثير اذا عرفت هذا فاعلم ان القايلين بتجرد النفس
اتفقوا على ان المتعلق الاول للنفس الناطقة هو الروح ثم اختلفوا في ان محل ذلك الروح هو القلب
او الدماغ فذهب جالينوس واتباعه الى انه هو الدماغ وان الانسان عبارة عن مجموع نفوس
ثلثة شهوانية فتعلقها الاولي بالكبد وتسمى النباتية وعصبية وتعلقها الاولي بالقلب وتسمى الحيوانية وحكمية
وتعلقها الاولي بالدماغ وتسمى الناطقة على ما هو المستدل على ذلك بان الدماغ منبت للعصب وتفرق
الاعصاب الكثيرة القوية لا توجد الا في الدماغ واما القلب فلا يوجد فيه الا عصبة بل عصبة صغيرة فهو العصب
آلة الحس والحركة بسبب الروح الذي يحمله اليه اذا كشفت عن عصبة وشددتها او ضربت وما كان اسفل من موضع
الشد بطل عنه الحس والحركة وما كان اعلى منه مما يلي جانب الدماغ لا يبطل عنه الحس والحركة وما كان منبتا لآلة
الحس والحركة وجب ان يكون معدنا لقوة الحس والحركة واجيب عن المقدمة الاولى بان الحبة التي تتولد منها ساق
الشجرة مع اغصانها اصغر واقل من الساق جدا وهذا امكن ان يحمل نقضا للدليل بان يقال لو صح ما ذكره
لكان الامر بالعكس وان يحمل سندا للمنع بان يقال لا نسلم ما لا يوجد الاعصاب الكثيرة القوية فيه كلها ولم
لا يجوز ان يكون العصبة الصغيرة التي في القلب تتشعب منها الاعصاب الكثيرة التي في الدماغ كما في
الحبة والشجرة وعن المقدمة الثالثة بان الحس والحركة في القلب وايانها لا يصلان من الدماغ اليه فيجوز ان يكون
العصب معدنا لها وسيلان منه الى الدماغ ثم الى سائر اجزاء البدن بواسطة الدماغ وذهب الجمهور الى ان
المتعلق الاول للنفس الناطقة هو القلب وهو بواسطة ذلك التعلق تصير متعلقة بسائر الاعضاء والقلب هو العضو
الرئيس المطلق لسائر الاعضاء لانه اول عضو يخلق من البدن وموضوع في وسط من البدن وهذا
هو اللايق بالرئيس المطلق حتى يكون ما ينبعث منه من القوى واصلا الى جميع اطراف البدن على التسوية العادلة
والدماغ موضوع في اعلى البدن فكان القلب اولى ان يكون ملكا للبدن على الاطلاق والى هذا يشير قوله صلعم
الا ان في الجسد لمضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهي القلب وسلطانه
على الاطلاق انما يثبت اذا تعلقت النفس بالروح الكاين فيه اولا فيكون القلب معدنا لها او متعلقا لها والآيات

والايمان هو هو

والاحاديث المرجحة بان محل الذكر والفهم والعقل القلب معاضدة لهذا القول نحو قوله وانه لتنزيل
من رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك وقوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان
له قلب او القى السمع وهو شهيد وقوله تعالى اولم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها وقوله
تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وكقوله صلى الله عليه وسلم لاسامة هلا شققت قلبه وقوله
عليه السلم يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك الى غير ذلك من الآيات والاحاديث ثم ان تعلق
النفس اولا تعلقت بالروح القلبي وهو جسم لطيف بخاري يكون في تجويفه الايسر من نحو الطف اجزاء
الاغذية افادة قوة بها يسري الى جميع البدن ويفيد كل عضو قوة بها يتم فعله من القوى التي تخصه كالقوى
قوة التغذية والتنمية والحس والحركة فاذا وصل الى الدماغ يفيد قوة الحس والحركة واذا وصل الى الكبد يفيد
قوة التغذية والتنمية وعلى هذا وعندنا اختصاص الافعال بمحالها الفاعل المختار من غير احتياج الى
قوة موجودة فيها يكون مبدأ للافعال المخصوصة قال المرصد الرابع رابع المراصد من موقف
الجواهر في العقل على مذهب الحكيم وهو جوهر ليس جسما ولا جزءا منه ولا متعلقا به تعلق التصرف والتدبير
بل بالايجاد وفيه مقاصد المقصد الاول في اثباته قال الحكماء اول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد به الحديث
النبوي على صاحبه افضل الصلوات واحتجوا على ثبوته بوجوه كثيرة وقد ذكر المص منها وجهين اقول فيها الوجه
الاول ان الله تعالى واحد وقد ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد فيلزم ان يكون الصادر عن الباري
تعالى واحدا وذلك الواحد اما ان يكون جوهرا او عرضا والثاني محال لان العرض لا يستقل بالوجود دون الجوهر فكيف
يوجد وحده ولان ذلك الواحد لو كان عرضا وهو علة لما بعده فيكون الجوهر معلولا له فيحتاج اليه احتياج المعلول
الى العلة والعرض ايضا يحتاج اليه لانه لا يستقل بالوجود دون الجوهر فيلزم الدور فتعين الاول وهو ان يكون
الصادر عن الباري تعالى جوهرا وقد عرفت اقسامه خمسة هي الجسم والهيولى والصورة والنفس
والعقل ولا يجوز ان يكون الصادر عن الباري تعالى هو الجسم لان فيه تعدد التركيب من الهيولى والصورة والواحد
الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد ولانه لو كان الصادر الاول هو الجسم وهو علة لما بعده فيكون الجسم علة
للهيولى والصورة فيلزم تقدم الكل على الجزء وهو محال ولا ان يكون هو الهيولى لان الصادر الاول علة لما بعده
فيلزم ان تكون الهيولى فاعلة وقابلة معا فيلزم ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لشيء واحد وهو محال والعلة
يجب ان تكون مستقلا بالوجود حتى توجد غيره وهي لا تستقل بالوجود دون الصورة ولا ان تكون
هو الصورة لانها لا تستقل بالوجود دون الهيولى كما مر في المباحث ولا ان تكون نفسا لانها لا تستقل بالفعل
بدون الجسم الذي هو آلة لافعالها فلا يصح كونها علة لجميع الاجسام ولما بطل الاقسام باسرها ثبت ان الصادر
الاول من الباري تعالى هو العقل الوجه الثاني ان الفلك مثلا لا بد له من موجد لامكانه وموجده اما ان
يكون واجبا بالذات او ممكنا لا سبيل الى الاول لانه مركب من الهيولى والصورة وحمل كل منهما مع جملة الاجزاء
فلا يصدر عن الواحد الحقيقي او هو موجد الجسم يجب ان يكون موجدا لجزئه ايضا لعدم استقلال كل

منها بالوجه يكون مصدرا الاثرين ولا الى الثاني لانه اما ان يكون جوهرا او عرضا والثاني باطل لان العرض
يحتاج في الوجود الى محله فلا يكون علة له والاول اما ان يكون جسما او غيره والاول باطل لان الجسم انما يؤثر فيما له وضع اليه
بالمجاورة او بالمقابلة بالتجربة فلو ان جسم صورة على هيولى الفلك لكان لهيولاه وضع قبل الصورة
ولا يجوز ان يكون لها قبل تلك الصورة صورة اخرى لامتناع الكون والفساد على الفلك وان خرج واما ان
يكون هيولى او صورة وكلاهما باطلان لان شيئا منهما لا يستقل بالوجود بدون الاخر فكيف يوجد الاخر ولانه
لو كان واحد منهما علة للجسم لكان احدهما علة للاخر لان علة المركب يجب ان يكون علة لاجزائه
البتة وقد ابطلنا كون الهيولى علة للصورة وكذا عكسه واما ان يكون نفسا وهو ايضا باطل لتوقف تاثير
النفس على وجود الجسم واذ انطلقت الاقسام تعين ان يكون موجودا هو العقل وهو المطلوب واعترض على هذين
الوجهين بانهما مبنيان على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد عرفت ما فيه وعلى الاول تفصيلا
بانا سلمنا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لكن لم لا يجوز ان يكون الصادر عن الباري تعالى هو جزء
جزئي الجسم او الجسم بان يكون احد جزئيه صادرا منه بلا واسطة ثم يصدر منه بواسطته الجزء الاخر لا ان يصدر احد
الجزئين عن الاخر كيف وقد اشار ابن سينا في الاشارات الى ان الصورة الجسمية هي العلة للهيولى
ولا يلزم من كونها علة في التاثير عن المادة كونها غنية في وجودها عن المادة سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز
ان يكون الصادر الاول من الباري تعالى نفسا قوله يكون موجودا لما بعده قلنا قولكم النفس لا يستقل بالتاثير بدون
الجسم ان اريد به انه يلزم من عدم استقلالها بالتصرف في الجسم الذي هي متعلقة عدم استقلالها بالايجاد وذلك ممنوع
سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الصادر الاول من الباري تعالى صفة تقوم بذاته تعالى كالعلم والعقل لا جوهرا
ولا عرضا يقوم بالاجسام او الممكنات فانا سنبين بطلان ما ذكره في كون الصفات غير الذات وعلى
الثاني تفصيلا بانه يجوز ان يكون المؤثر في جسم الفلك جسما اخر قوله الجسم لا يؤثر الا فيما له وضع اليه قلنا
لا نم والاستقراء لا يفيد القطع لجواز ان يكون الحكم فيما لم يستقرأ على خلاف حكم ما استقرئ سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز
ان يكون المؤثر فيه نفسا قوله ان تاثيرها متوقف على الجسم قلنا لا يلزم من توقف تصرفها وتدبيرها على الجسم
توقف ايجادها عليه لم لا يجوز ان يوجد النفس جسما تتعلق به وتدبره وتتصرف فيه سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز
ان يكون موجد الجسم هو الواجب تعالى بان يوجد احد جزئيه بواسطة الجزء الاخر على ما مر في منع الدليل الاول
قال المقصد الثاني في كيفية ترتب الموجودات على راي الحكماء قالوا لما ثبت ان
الواجب الوجود واحد لا كثرة في حقيقته اصلا وثبت ان الصادر الاول منه يجب ان يكون واحدا وهو العقل
لزم ان يكون ان يصدر من العقل الذي هو المعلول الاول اكثر من واحد والا لم يوجد موجودان الا وسلسلة العلية
والمعلولية بان يكون احدهما علة للاخر قريبا او بعيدا واللازم باطل فان كثيرا من الموجودات ليس بينهما علية
كالمتضايفات والحوادث التي تحدث في زمان واحد في بالوا المعلول الاول يجب ان يكون فيه كثرة حتى يمكن
صدور الكثرة من واحد منه وتلك الكثرة لا يمكن ان يكون مستفادة من الباري تعالى فيكون صدرت من الباري تعالى

اكثر من واحد لا من ماهيته لانها بسيطة فيستحيل ان يصدر عنها الا لازم واحد فيكون بعضها من الباري تعالى
وبعضها من ذاته وهي بعينها امور الوجود والوجوب بالغير والامكان الذاتي لان العقل الاول في ماهيته وهي غير
مجعولة بجعل الجاعل ويعرض لها من ذاتها الامكان لان الامكان للممكن ذاتي وجود من الباري تعالى لان الوجود
زائد على ماهيات الممكنات وليست ماهيته مقتضية لوجوده وهو الامكان واجب الوجود فيكون من الباري
تعالى لان كل ممكن موجود مسبوق بوجوب مقتضاه من علته فالعقل الاول يصدر عنه باعتبار الوجود العقل
الثاني وباعتبار الوجوب بالغير نفس الفلك الاطلس وباعتبار الامكان الذاتي الفلك الاطلس لان العقل
اشرف من النفس وهي من الجسم والوجود اشرف من وجوب وهو الامكان فاسند الاشرف الى الاشرف والا
للاخس محافظة على ما هو الحرى والاولى وهكذا اصدر من العقل الثالث بالاعتبارات الثلث نفس وعقل
وفلك الى ان انتهت الافلاك الكلية تسعة والعقول عشرة ثم انقطعت مراتب العقول وصدر من العقل
العاشر ويسمى العقل الفعال هيولى العناصر وصورها الجسمية والنوعية واعراضها ثم صور المركبات والواحها
بسبب الاستعدادات الحاصلة للهيولى المسببة عن الحركات الفلكية واوضاعها ويرد هنا اعتراضات
الاول ان هذه الاعتبارات ان كانت وجودية كلها فلا بد لها من مصادر ثلثة فيلزم صدور اكثر من
الواحد فيبطل الاصل الذي دليل ترتب الموجودات مبني عليه وان لم تكن وجودية فلا يصح كونها عللا لامور
وجودية ولا اجزاء من عللها والا انسد باب اثبات الصانع واجاب عنه صاحب المطولات اولا
بانا نتوقف وجود العقل الاول على وجود العقل الثاني ووجود نفس الفلك الاطلس وامكانه بالذات على الفلك
الاطلس بل ما ذكرتم ان نتوقف تعقله لوجوده على العقل الثاني وتعقله لوجوبه بالغير على نفس الفلك الاطلس وتعقله
لامكانه الذاتي على الفلك الاطلس والتعقلات امور وجودية وهذا التغيير للمدعي وارد الامام الرازي بان هذا
التغيير لا يجدي نفعا لان التعقلات ان كانت نفس وجوده ووجوبه وامكانه لزم من المحالات وان كانت
مغايرة لها يلزم ان يكون لكل واحد من التعقلات علة مغايرة لها اما ان يكون ماهية العقل الاول او واجب الوجود
واياما كان يلزم ان يكون الواحد مصدرا لاكثر من واحد وثانيا بان وحدة الواجب تعالى ووحدة العقل
الاول كافيان في فتح باب كثرة الموجودات وترتبها من غير حاجة الى كثرة اعتبارات في العقل الاول لان
الواحد لما لم يصدر عنه الكثرة اذا لم يكن فيه حيثيات اما اذا حصلت يجوز فاذا صدر عن الواجب تعالى العقل
الاول يجوز ان يصدر عنه بتوسط العقل الاول معلول ثان وعن العقل الاول وحده معلول ثالث كالنفس وعنهما
جميعا ان جوزنا اجتماع المؤثرين على اثر واحد كما يقول بعض المعتزلة في فعل العبد معلول رابع كالفلك وان
جوزنا ان يصدر عن السافل شيء بالاستعانة بالعالي يجوز ان يصدر عن العقل الاول باستعانته بالباري تعالى
معلول خامس كالاعراض العامة بالفلك وهذه الكثرة في المرتبة الثانية من المعلولات ثم في المرتبة الثالثة منها جاز وجود
كثرة وافرة وفيما بعدها اكثر وهذا ايضا تغيير للمدعي فان الحكماء لم يسندوا الى الباري تعالى غير العقل الاول واجاب
عنه صاحب التلخيص بانا سلمنا ان جميع هذه الاعتبارات ليست وجودية بل بعضها اعتباري عقلي وهو الكم فلا يكون

جو العقل او وجود الفلك ان اردتم بالعلة العلة الفاعلية سلمنا ذلك ولكن لا نقول ان هذه الاعتبارات
بالعلة العلة الفاعلية سلمنا ذلك ولكن لا نقول ان هذه الاعتبارات جزء من المؤثر وان اردتم بها ما هو
اعم من الفاعلية وهو ما يحتاج اليه الشي فلا نسلم ان الامور الاعتبارية لا يجوز ان تكون جزءا منها كيف
والشرط يجوز ان يكون عدميا كعدم [illegible] وايضا عدم المانع جزء من العلة التامة
وقد عرفت في بحث [illegible] لانه لا يتم ههنا لان كلام [illegible] الاعتراض الثاني ان ما ذكروه من بيان
ان وجود العقل الاول علة لوجود العقل الثاني ووجوبه لنفس الفلك الاطلس وامكانه للفلك الاطلس من
ان الاشرف الى الاشرف اجدر واخلق كلام خطابي غير برهاني لا يصح ان يعول عليه في المسائل
العقلية الاعتراض الثالث انه لو صح قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لامتنع ان يصدر عن العقل الثاني
بواسطة امكانه وهي جهة واحدة فلك الثوابت مع ما فيه من الكواكب المختلفة كيف وقد قال ابن سينا انه لم
يظهر ان فلك الثوابت كرة واحدة او كرات منطوم بعضها على بعض ويمكن ان يقال انه كرات بحسب عدد
الثوابت ويجب ان يثبت لكل منها عقل ونفس على حدة كما في ساير الافلاك الكلية ولا يمتنع ايضا ان يصدر
صور العنصريات واعراضها بكثرة لمعاونة الكثرة من العقل الفعال وان لم يصح ذلك تعطل دليل ترتيب الموجودات
وبالجملة فلا يخفى ضعف ما اعتمدوا عليه من مقدمة ممنوعة واخرى خطابية في هذا المطلب العالي الجليل وكلامهم
مضطرب في هذا المقام فتارة يجعلون الكثرة في العقل الاول من حيث الوجود والامكان ويجعلون وجوده للعقل
الثاني وامكانه علة للفلك وتارة يجعلون الكثرة من ثلثة اوجه الوجود والوجوب بالغير والامكان الذاتي كما ذكره
في المتن وتارة يجعلون من اربعة اوجه وجوده وهو علة للعقل الثاني ووجوبه بالغير وهو علة لنفس الفلك وامكانه
الذاتي وهو علة لهيولى الفلك الاطلس وعلمه بذلك الغير وهو علة لصورة الفلك لان جسم الفلك مركب من الهيولى
والصورة فلا تستند الى جهة واحدة الاعتراض الرابع ان الاعتبارات المذكورة في العقل الاول حاصلة في
العقل الفعال فيلزم ان يصدر عنه ايضا عقل ونفس وفلك وهكذا الى غير النهاية فان قيل العقول
مختلفة بحسب ماهياتها المخصوصة وحقايقها المعينة فلا يلزم من حصول هذه الاعتبارات في العقل الاخير على هذه
الاشياء ثلثة نقل هذا الالزام الجواب بان حصول هذه الاعتبارات في العقل الاول موجب لصدور العقل الثاني و
الفلك الاعظم ونفسه لجواز ان يكون هذه الاعتبارات في ~~العقل الاول موجب~~ حاصلة وكان علة العقل
الواحد وذلك الثاني علة للعقل الثالث وهكذا الصدور من كل واحد واحد الى مرتبة لا تعلمها الا الله ثم يحصل
من ذلك عقل صارت الجهات الاربع الموجودة فيه علة للمعلولات المتعددة بحصول الفلك الاعظم ونفسه وعقله
وهذا اصح واقرب الى الحق لان اختلاف الحركات في الحركات والجهة والسرعة والبطوء لما كان مستندا للاعتبارات
المتعددة وجب ان تستند كل من الافلاك المدابرة والافلاك الخارجة المراكز الى عقل على حدة ولا ينحصر العقول
في العشرة ومنها المقصد الثالث اقول المقصد الثالث في احكام العقول الكلية لما اثبتوا العقول زعموا
عليها احكاما ذكر المص منها ستة الاول انها ازلية لانها لو كانت حادثة لكانت مادية لان كل حادث

مسبوق بمادة ومدة واللازم بط لما بينا انها مجردة وفيه نظر لم لا يجوز ان يكون كل حادث مسبوق بمادة ومن بنى على القول
بالموجب وقد ابطلناه الثاني ان العقول لا يصح عليها الكون والفساد لان ذلك انما يكون بخلع
صورة ولبس صورة اخرى فلو كانت قابلة لزم [illegible] وهو محال ولانه يلزم تركيبها من المادة
والصورة لان كل كاين مادي وقد عرفت ما فيه الثالث ان كل واحد من العقول العشرة لا بد ان
يكون نوعه منحصرا في شخصه والا لكانت مادية لان تكثر الاشخاص من نوع واحد لا يكون الا بالمادة
ولواحقها كما عرفت في بحث التشخص وهي مجردة غير مادية وقد ذكرنا هنا كلاما يرد عليه قالوا وما ورد في القران
المجيد من ان بعضها صافات وبعضها زاجرات وبعضها تاليات لا ينافي ذلك لان الاشتراك
في اللوازم لا يستدعي الاشتراك في الماهية الرابع انها جامعة لكمالاتها وليس لها كمال منتظر اي كل ما يليق بها
فهو حاصل بالفعل وليس شي منه بالقوة وما ليس حاصلا بالفعل لها فهو غير ممكن لها اذ لو كان ممكنا لها لكان ذا
كمال بالقوة فيلزم ان يفرض فيه تجدد [illegible] واللازم بط لما عرفت ان كل حادث مسبوق بمادة فتجدد استعداد [illegible]
بالحركات الفلكية السرمدية ولا يتصور ذلك الا في مادي هو تحت الزمان والعقول مجردة وقد عرفت
انه مبني على القول بالموجب بالذات الخامس ان كل واحد منها عاقل لذاته لانه مجرد وماهيته المجردة حاضرة
لذاته وحضور الماهية المجردة لذات المجرد هو التعقل لانه عبارة عن حضور الماهية المجردة للغني وهذا
يتم ما يكون الماهية المجردة مغايرة لذاته وما يكون نفسه وفيه نظر لانهم ان ارادوا ان حقيقة التعقل
عندنا ما ذكرنا لا يلزم منه كون العقول عاقلة في نفس الامر بل عندهم وان ارادوا ان حقيقة التعقل ~~هي ما ذكرنا~~
لا يلزم ~~منه كون العقول عاقلة في نفس الامر~~ في نفس الامر ما ذكرناه فلا نسلم ذلك لجواز ان يكون مشروطا
بحضور الماهية المغايرة كما في احساس الحواس فانه ليس عبارة في نفس الامر عن حصول صورة من الشي
مطلقا للحاسة والا لكانت الحواس مدركة لصورها الخارجية [illegible] بل لا بد من شرط
ان يكون الصورة الحاصلة من الشي مغايرة لصورة الحاس السادس ان كل واحد منها يعقل جميع الكائنات
وكذا الكل مجرد وذلك لان كل مجرد يمكن ان يكون معقولا وكل ما يمكن ان يكون معقولا يمكن ان يكون معقولا
مع جميع ما عداه من المعقولات الكلية ينتج كل مجرد يمكن ان يكون معقولا مع جميع ما عداه من المعقولات الكلية
اما الصغرى فبينة والكبرى فلان الصور العقلية لا تضاد بينها بل هي متساوقة فاذا امكن ان يعقل كل منها على الانفراد
امكن تعقلها على الاجتماع ثم يجعل هذه النتيجة صغرى لقولنا وكل ما يمكن ان يكون معقولا مع جميع ما عداه من المعقولات
الكلية يمكن ان يقارنه في العقل ساير الماهيات المعقولة الكلية لان التعقل عبارة عن حضور ماهية المعقول فاذا
تعقل المجرد مع غيره من الماهيات يكون الجميع حاصلا في العقل ينتج كل مجرد يمكن ان يقارنه في العقل ساير
الماهيات المعقولة الكلية مطلقا سواء كانت تلك المقارنة في العقل ام لا اذ امكان مقارنة المجرد لماهية
معقولة ليست مشروطا بكون تلك المقارنة في العقل والا لكان مقارنة العقل الذي هو عاقل للمعقولات
مشروطا ايضا بكون تلك المقارنة في العقل لان كون المقارنة في العقل عبارة عن مقارنة المعقولات

لتعقل المجرد واللازم باطل لان مقارنة المعقولات للعقل مشروطة بامكان هذه المقارنة ضرورة
اشتراط وجود الشيء بامكانه فلو كان امكانها مشروطا بها لزم الدور واذا لم يكن امكانها مشروطا
به فامكن لكل مجرد ان يقارنه سائر الماهيات الكلية مطلقا واذا امكن له ذلك امكن ان يعقل سائر
الماهيات ثم نقول وكل ما امكن للمجرد يجب ان يكون حاصلا بالفعل لان حدوث الحادث لا يكون
الا لاستعدادات على مادة غير مجردة فثبت كل مجرد يعقل جميع الكليات بالفعل وهو المطلوب والاعتراض على هذا
الدليل من وجوه احدها لا نسلم ان كل مجرد يمكن ان يكون معقولا فان واجب الوجود لذاته مجرد مع
ان حقيقته غير معلومة للبشر على مذهبكم وكذا حقيقة المفارقات كالعقول والنفوس واذا كان هذا
مذهبكم فكيف تدعون الضرورة في اثبات هذه المقدمة وثانيها سلمنا ان كل مجرد يمكن ان يكون معقولا
لكن لا نسلم ان كل ما يمكن ان يكون معقولا يمكن ان يكون معقولا مع جميع ما عداه من المعقولات الكلية
فانه دعوى بلا دليل وان تمسكتم بانا استقرينا المعقولات فوجدناها كذلك فتلك الاستقراء التام
ممتنع والناقص لا يفيد عموم الحكم كيف وقد يكون ما عداه ما يمتنع تعقله كحقيقة الواجب وثالثها سلمنا ذلك
لكن لا نم ان كل ما يمكن ان يكون معقولا مع جميع ما عداه من المعقولات يمكن ان تقارنه في العقل سائر الماهيات
فانه بناء على القول بالوجود الذهني وقد ابطلناه ورابعها سلمنا ذلك لكن لا نم انه يستلزم قولنا كل مجرد يمكن
ان تقارنه سائر الماهيات المعقولة مطلقا نفسه امكان مقارنة المجردات المعقولة على نحوين احدهما
مقارنتهما بمعنى حصولهما في ثالث كمقارنة الحالين مع محل واحد مثل مقارنة البياض والحلاوة في محل واحد وثانيهما
مقارنتهما بمعنى حصول احدهما في الآخر كمقارنة الحال للمحل مثل مقارنة البياض للجسم الذي هو محله وهما نوعان
متغايران غير متلازمين اذ الاول عبارة عن مقارنة الصورتين والثاني عن مقارنة الوجود الخارجي للمجرد وللماهيات
فلا يستلزم من اشتراط النوع الاول لكونه في التعقل اشتراط النوع الثاني [illegible] وخامسها سلمنا ذلك
لكن لا نم انه اذا امكن لكل مجرد ان يقارنه سائر الممكنات مطلقا امكن له ان يعقلها وانما يلزم ذلك لو امكن
تعقل الماهيات الكلية بكنه الحقيقة ولم يتم احد من المتقدمين والمتأخرين برهانا على ذلك بل ان [illegible]
انا لم يشتغلوا بالبرهان عليه لظهور اذ التعقل هو عبارة عن مقارنة الماهية الكلية لذات المجرد [illegible]
لا نم ان حقيقة التعقل في نفس الامر عبارة عن ذلك غاية ما في الباب انا نجد عند تعقل الماهية الكلية هذه
المقارنة واما ان التعقل عبارة عن نفس هذا التعقل فغير معلوم لجواز ان يكون شرطا له السابع كل واحد
من العقول لا يدرك شيئا من الجزئيات لان ادراك الجزئي انما يكون بالآلات الجسمانية على ما مر في بحث
النفس والعقول مجردة ليس لها تلك الآلات فاستحال ان يكون مدركة للجزئيات وايضا الجزئيات متبدلة [illegible]
فلو كانت العقول عالمة بها لكان تعقلها لها ايضا متغيرا فيلزم التحول والتغير من خواص الماديات والاعتراض
عليه ان ادراك الجزئي انما يكون بالجسمانية لو كان الادراك عبارة عن حصول صورة المدرك في المدرك
وقد ابطلناه في الوجه الثاني مبني على الوجود الذهني فيكون باطلا وسيجيء في مسئلة العلم من مبحث صفات الباري

264

لتحقق ذلك قال خاتمة أقول ختم هو تتمة الجواهر ببيان وجود الجن والشياطين فذهب جمهور ارباب الملل
والنحل الى ان نوع العالي المطلق اربعة الملائكة والبشر والجن والشياطين واختلفوا في ان الجن و
الشياطين نوع واحد ام نوعان فقال قوم هم نوع وقال الآخرون لا بل الجن نوع طاهر خير والشياطين نوع خبيث
شرير وكل من النوعين اجسام لطيفة هوائية يقدر على ان يتشكل باشكال مختلفة ويقدر على ان تتولج
في بواطن الحيوانات وتجري في منافذها الضيقة ولا يبعد في ذلك فان الهواء المستنشق يصل الى اعماق
الاعضاء ويجوز مثله في الحيوان الهوائي الذات ومنع الحكماء ذلك واستدلوا على بطلانه بانها لو كانت
موجودة لكانت اما ان يكون من الاجسام اللطيفة او من الاجسام الكثيفة وكلاهما باطل اما بطلان
الاول فلانها لو كانت من الاجسام اللطيفة لم تقدر على الافعال الشاقة ولتفرقت وتمزقت اجزاؤها
عند هبوب الرياح القوية العاصفة بل بادنى قوة وهذا خلاف ما يعتقد مثبتوها حيث يصفونها بالقدرة
على الاعمال الشاقة وعدم تفرقها واما بطلان الثاني فلانها لو كانت من الاجسام الكثيفة لوجب ان
يبصرها كل سليم الحس اذ لو جوزنا حضورها مثل هذا الوصف مع انا لا نراها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة منه
وشموس مشرقة لا نراها وبلاد معمورة لا نراها وبوقات وطبول ورعود قاصفة اي شديدة الصوت
لا نسمعها وذلك سفسطة والجواب عنه نختار انها اجسام لطيفة قولكم فلم تقدر على الافعال الشاقة
وتمزقت بادنى قوة قلنا لا نم فان لطفها بمعنى الشفافية لا بمعنى سرعة الانفعال ورقة القوام واللطافة في
هذا المعنى لا تستلزم عدم القدرة على الافعال الشاقة ولا التمزق والتلاشي بادنى قوة وحاصله ان اللطافة
تطلق على الشفافية وعلى سرعة الانفعال والانقسام الى اجزاء صغيرة وعلى رقة القوام مثل ما يقابل [illegible]
ما يلزم الخفة والكثافة على ما يقابلها فان اردتم باللطافة الشفافية نختار انها لطيفة ولا يلزم عدم القدرة
على الافعال الشاقة ولا التلاشي بادنى قوة [illegible] لكونها صلبة في ذواتها قوية في تركيبها وان اردتم بها
احد المعنيين الاخيرين نختار انها غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كما في الافلاك فانها غير لطيفة بهذين المعنيين
مع انها غير مرئية عندكم او نختار انها لطيفة بمعنى انها رقيقة القوام ولا يلزم عدم قدرتها على الافعال
الشاقة اذ يجوز ان يتضمن الفاعل المختار عليها قدرة عظيمة مع لطافتها كيف والقدرة على الافعال الشاقة
وعدمها لا يتلازمان مع رقة القوام وعدمها لجواز الانفكاك فان قوام الانسان ارق من قوام الحديد والحجر
مع انا نرى بعض الناس يفتل قضبان الحديد كما يفتل الحبل ويكسر الاحجار الصلبة بضرب اليد عليها ويحمل من
الاثقال الشاقة ما لا تحمله الحجر والحديد مع غلظهما وكثافتهما فانا رأينا من يضرب على صدره بالنطاطيس و
المطارق العظيمة [illegible] يحدث صوت الى الباطن مع انه لو ضرب على حجر مثل غلظ صدره لانكسر
وتفتت او على حديد لحدث فيه ثلم عظيم وان قوة الاسد على الافعال الشاقة اشد من قوة الحمار
عليها مع ان قوام بدن الاسد ليس اشد غلظة من قوام بدن الحمار مثل شدة قوته وقال قوم الجن
والشياطين هي نفوس مجردة ارضية فان النفس ان كانت مدبرة للاجرام العلوية فهي النفوس

الارضية اى السفلية وهي اى النفوس الارضية مختلفة منها ما هو خير بالذات وهم الملائكة الارضية واليهم
اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله جاءني ملك البحار وجاءني ملك الجبال وجاءني ملك الامطار وجاءني
ملك الارزاق تعالى لكذا وكذا ويسمونهم بالملائكة الكروبية بتخفيف الراء المترتبين على ما وقع في
بعض نسخ المتن غير مناسب لان الملائكة الكروبية هم الذين لا يلتفتون الى الاجسام ولا يدبرونها بل
مستغرقون في نور جلال الله استغراقا تاما بحيث لا تشغلهم مع ذلك الاستغراق تدبير عالم الاجساد
وهم اعلى الروحانيات مرتبة واجلها رتبة فاطلاق الكروبية عليهم اولى ومنها ما هو شرير بالذات وهم
الشياطين ومنها ما هو مستعد للخير والشر وهم الجن ومنها غير ذلك مما هو جنود لتحريك الامور
والشياطين نفوس مجردة تحتاج في كونها فاعلة الى الات جسمانية الا ان تلك الالات هي المخصوص
من الهواء او جسم لطيف من كرة الاثير وتبدل اجزاء تلك الاجسام ومع ابدالها لا توجب مفارقتها كالنفوس
الانسانية اما انها تسمع وتبصر وتتفكر بواسطة اجسام لطيفة روحانية تتولد في القلب او في الدماغ ثم ان
تلك الاجسام ابدا في التحلل والتبدل مع ان النفس تعلقها باق ولا تفارق البدن وقال قوم وسطاهم
كلام الحكماء ان الجن والشياطين هي النفوس الناطقة التي فارقت ابدانها وبقيت مرابطة بلا في اجزاء في
المعارف الالهية وقويت وكملت بسبب العرفان فاذا حدث بدن قريب الشبه من ابدان تلك النفوس
المفارقة بمعنى قرب نسبة الشبه ربما يحصل لتلك النفوس المفارقة نوع من انواع التعلق بهذا البدن او
بهذا النفس فان كانت خيرة تعلق بالخيرة وتعاونها على الخير والشريرة تعلق بالشر وتعاونها على الشر وهي الشياطين
والله اعلم بحقائق الامور **قال الموقف اى مبحث في الالهيات اقول** لما انتهينا على
تمم الملكات العز السعيدة بعون الله وتوفيقه فقد حان ان نشرع في موقف الالهيات مستمدين
من واهب التقوى والقدر متمسكين بحبل توفيقه للصحيح من النظر في ذات الواجب وتنزيهه عن
الصفات التي لا تليق به وتوحيده وصفاته وبيان ما يجوز عليه واسمائه وافعاله بلا بت عليها
مرتبة في ستة مراصد المرصد الاول في ذاته وفيه مقاصد المقصد الاول في اثبات ذاته وللقوم
فيها مسالك المسلك الاول للمتكلمين قد علمت ان علة الحاجة الى المؤثر عندهم هي الحدوث او الامكان مع
الحدوث على ان يكونا شطرين للعلة او الامكان بشرط الحدوث وان العالم اما جوهر او عرض فيستدل
على وجود الصانع بكل واحد منها اما بامكانه او حدوثه فهذه طرق اربعة الطريق الاول الاستدلال بحدوث
الجواهر وهو طريقة الخليل عليه السلام في قوله لا احب الافلين وتحريره ان العالم حادث وكل حادث له مؤثر
اما الصغرى فقد مر بيانها في الامور العامة واما الكبرى فانه بديهة العقل عليه ما اكثر مشايخ المتكلمين
ثم منهم من قال العلم بها بديهي يعاند فيه فان من راى بناء رفيعا بعد ما لم يكن علم بالضرورة ان له بانيا
ومنهم من قال هو استدلالي وهم اكثر شيوخ المعتزلة كالجبائيين استدلوا باحتياج الافعال الحادثة الينا
ان يحمل على احتياج الجواهر الحادثة ايضا الى الموجد اذ علة الاحتياج مشتركة والاشتراك في العلة توجب

الاشتراك بالمعلول واما لان كل حادث ممكن بالامكان الخاص لامتناع عدم الواجب ووجود الممتنع وكل
ممكن بالامكان الخاص له مؤثر لما عرفت في الامور العامة ان الممكن لا يترجح احد طرفيه بنفسه حتى الى
الوقوع فينتج كل حادث له مؤثر واذا ثبتت المقدمتان لزم منهما ان العالم له مؤثر ثم نقول ذلك المؤثر ح
ان يكون واجب الوجود او منتهيا اليه كما سيجيء الطريق الثاني الاستدلال بامكان الجواهر وتقريره ان
العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر اما الصغرى فلان الجسم وهو من العالم مركب من الجواهر الافراد على ما مر وكل مركب
ممكن لاحتياجه الى الاجزاء ولان العالم ماهيته مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد وهو معلوم بالحس وكل ما
كان ماهيته مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد يكون ممكنا لامتناع وجود الممتنع ووجوب وحدة الواجب
واما الكبرى فلما مر في الامور العامة فينتج المقدمتان العالم له مؤثر الطريق الثالث الاستدلال بحدوث
الاعراض وقد ذكره الحكماء العقلاء في دلائل الانفس والافاق اما دليل الانفس فتقريره ان النطفة متشابهة
الاجزاء بالحقيقة لتركبها من الجواهر الافراد قد حدثت فيها اعراض مختلفة مثل ما نشاهده من اصلها بما علقة ثم لحما
مستكملا شكلات مختلفة للاعضاء والاعراض المختلفة الحادثة في متشابه لا بد لها من مؤثر يخصص كل عرض
بمحله فثبت ان الاعراض الحادثة في النطفة لا بد لها من مؤثر ثم نضم هذه المقدمة الى المقدمة التي هي ان ذلك من ثم
المؤثر واجب او منتهية اليه فيتم المط ثم نقول صانع حكيم بما ذكره مستدلا على ما استدل به بعضهم من ان
في العالم من الاتقان والاحكام ما لا يقدر عليه الا الواجب راجع الى سفا الطرف وهو الواجب او لا يقدر
على بدايع الصنايع المودعة في بدن الحيوان الا الله الصانع الحكيم على ما نبهت عليه في باب النفس النباتية
لا يقال لا نسلم ان النطفة متشابهة الاجزاء بل هي مختلفة الاجزاء بالحقيقة على ما عليه الاطباء من انه ينفصل
عند استيلاء حرارة الشهوة على البدن من ذوبان كل عضو جزء من التي تخالف بالحقيقة لسائر الاجزاء وتكون
كل عضو من الجزء الذائب من نوع ذلك العضو لانا نقول ترتب الاعضاء على نسبة واحدة لا بد له
من مؤثر صانع حكيم اذ النطفة رطوبة رقيقة لا تحفظ ترتب الاجزاء ونسبة بعضها الى البعض بالحاصل من ذوبان
الرأس قد يصير اسفل من ذوبان القلب فوق فلو لم يكن له من خارج لم يبق ترتب اعضاء الانسان
على نسبة واحدة واما دليل الافاق فمرجعه الى الاستدلال بالاحوال الحادثة للافلاك والاحوال الحادثة للمواليد
الثلثة والتقريب فيه كما مر الطريق الرابع الاستدلال بامكان الاعراض وهو طريقة موسى عليه السلام في
قوله لفرعون ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه حين قال له فرعون فمن ربكما يا موسى اي اعطى كل شيء صورته
الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به وتقريره ان الاجسام متساوية لما ما فاختصاص
كل بما له من الصفات المعينة يكون ممكنا بالامكان الخاص لان كل ما صح على شيء صح على مثله وكل ممكن لا بد له من
مؤثر خارج من ذاته ثم نقول سيد بن من هذا الطرق قد حصل لنا من هذه الطرق ان الجواهر والاعراض اما
مؤثر لحدوثها او لامكانها فذلك المؤثر موجود بالضرورة فان كان واجب الوجود فهو المط وان كان ممكن الوجود
ويحتاج الى مؤثر آخر وننقل الكلام اليه ويلزم اما الدور واما التسلسل واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته والاول

تقدم بطلانهما فتعين الثالث وهو المطلوب قال المسلك الثاني اقول المسلك الثاني من مسالك اثبات
الواجب الوجود لذاته مسلك الحكماء وهو الاستدلال بامكان العالم اعم من ان يكون جوهرا او عرضا على
وجود الواجب وتقريره ان موجودا ما لا شك انه في الواقع موجود فان كان واجبا لذاته فهو المطلوب وان كان
ممكنا لامتناع وجود الممتنع فيحتاج الى مؤثر خارج موجود ويلزم اما الدور او التسلسل وهما محالان او الانتهاء
الى واجب الوجود لذاته وهو المطلوب وهذا البرهان يتوقف على مقدمات صححناها منها ان الممكن محتاج
الى المؤثر ومنها ان ذلك المؤثر يجب ان يكون موجودا ومنها استحالة الدور ومنها استحالة التسلسل ولا يتوقف
على امكان العالم او حدوثه بخلاف الطرق الاربعة المتقدمة فينطرح لمؤنة بيانه والجواب عما يرد على ذلك
البيان فيكون اخصر واسدّ قال المسلك الثالث اقول المسلك الثالث لهذا المطلوب ما ذكره صاحب التلويحات
ان جميع الممكنات من حيث هو جميع امر ممكن لانه مركب وكل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره وكل مفتقر الى
الغير ممكن فجميع الممكنات ممكن فله علة موجبة بها يترجح وجوده على عدمه لان الامكان محوج الى العلة وتلك
اما ان يكون نفس ذلك المجموع وهو باطل لان العلة متقدمة على المعلول فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما ان يكون
جميع اجزائه فيلزم ان يكون الشيء علة لنفسه لان جميع اجزاء الشيء نفسه والظاهر [illegible] واما ان كان داخلة
فيه وهو ايضا باطل لان علة المركب يجب ان يكون علة لكل جزء منه لان كل جزء منه ممكن يحتاج الى العلة فلو لم يكن
علة المجموع علة لكل جزء منه لكان بعض اجزائه معللا بغير تلك العلة فلا يكون علة المجموع علة للمجموع بل لبعضه فنقط
منه اخلف فيكون الشيء علة لنفسه ولعلله وهو باطل واما ان يكون امرا خارجا عنه فيكون واجبا لذاته لان
الموجود الخارج عن جميع الممكنات هو الواجب لذاته وهو المطلوب واعترض على هذا بوجوه وتقدم تقريرها في ابطال
التسلسل ونشير الى الجواب على الوجه الذي في الكتاب الاول ان قولكم جميع الممكنات امر ممكن ممنوع بالنسبة الى غير
المتناهي لا يتصور له كل ولا جميع حتى يحكم عليه بانه ممكن وتناهي الممكنات لم يثبت الا اذا ثبت واجب الوجود
فاثبات واجب الوجود بتناهي الممكنات مصادرة على المطلوب والجواب ان المراد به الممكنات بحيث
لا يخرج عنها فرد من افرادها الموجودة وهو بهذا المعنى متصور سواء كانت الافراد متناهية او غير متناهية
انما الممتنع تصور كل من الافراد الغير المتناهية منفصلا الثاني ان اردتم بالمجموع كل واحد من الاجزاء فنختار
ان علته واحدة من السلسلة الذاهبة الى غير النهاية بان يكون كل فرد منها من الافراد الممكنة معلولا لما قبله وعلة
لما بعده ولا ينتهي الى حد وان اردتم به المجموع من حيث هو مجموع فلا نم ان له علة كيف وهو مركب من الاجزاء المادية
والجزء الصوري الذي هو الهيئة الاجتماعية وهو ليس موجودا في الخارج بل امر عقلي كما في العشرة والعسكر فلا
يكون المركب منه ايضا موجودا في الخارج والجواب ان المراد به جميع الاجزاء المادية من حيث هو جميع بحيث لا
يخرج عنها فرد من الافراد الممكنة من غير اعتبار الهيئة الاجتماعية ولا شك انه لما كان كل فرد من الممكنات
محتاجا الى العلة كان جميعها بحيث لا يخرج عنه فرد ايضا محتاجا الى العلة وتلك العلة يجب ان يكون مستقلا بالايجاد
والايجاب غير محتاج الى مؤثر فيها والا لكانت ممكنة ايضا فلا يكون الخروج محتاجا على ما عرف الثالث ان اردتم

بالعلة العلة التامة نختار ان علة المجموع نفسه قولكم العلة متقدمة على المعلول فيلزم تقدم الشيء على نفسه
قلت لا نم ان العلة التامة متقدمة على المعلول كيف وهي مركبة من المادة والصورة والفاعل والغاية
والشرط وكيف يتصور تقدم المادة والصورة على الماهية لانهما مقومان للماهية فاذا امتنع اجتماع التقدم
مع المادة والصورة امتنع اجتماعه ايضا مع العلة التامة لان منع الجمع مع الجزء يستلزم منع الكل
نعم كل واحد من اجزاء العلة التامة اذا اخذ على الانفراد يتقدم على المعلول ولا يلزم من تقدم كل واحد منها
تقدم الكل من حيث هو كل كما لا يلزم من تقدم المادة والصورة منفردين على الماهية تقدم مجموعهما على الماهية
ولا يلزم من تقدم كل واحد من اجزاء العشرة عليها تقدم جميعها الذي هو نفس العشرة وان اردتم بالعلة
العلة الفاعلية نختار ان علة المجموع علة لكل جزء منه ولم لا يجوز ان يكون بعض اجزائه غنيا عن العلة او معللا
بعلة اخرى ويكون ذلك الجزء علة للمجموع من حيث هو مجموع نعم علة الكل يجب ان يكون علة لبعض اجزائه والا لجاز
ان يحصل جميع الاجزاء بدونها وجميع اجزاء الشيء نفسه فلا يكون علة الكل علة له بل يجب ان لا يجوز ان
يكون جزء الغني علة لكله وعلة لبعض اجزائه الذي هو الجزء الاخير او الهيئة الاجتماعية ان كانت
زائدة على الاجزاء المادية والعالم معرض لسائر العلل الناقصة لان المراد بالعلة في قولنا الممكن له علة
ما يتوقف عليه وجوده والموجود منحصر في العلة التامة والعلة الفاعلية والجواب انا نريد بعلة مجموع
الممكنات العلة الفاعلية المستقلة بالفاعلية وح يتم الدليل من غير ورود اعتراض وذلك لان كل ممكن لا بد
له من علة مستقلة بالفاعلية والا لم يحصل فالمجموع المركب من احاد كل واحد منها ولا بد له من علة لا بد له من
مستقلة بالفاعلية والا لم يحصل فالمجموع المركب من احاد كل واحد منها لامكانه على معنى انه يحتاج في العلة
التي المجموع بجميع اجزائه واذا وجدت وجد جميع اجزائه اما بها او بما صدر منها فهذا معنى الاستقلال
بالفاعلية وتلك العلة يجب ان يكون مؤثرة في كل واحد من الاحاد التي تركب عنها المجموع اما بالذات
او بواسطة اذ لو لم يكن بعضها معللا بها لكان ذلك اما ان لا يكون له علة اصلا فيلزم استغناء الممكن
عن العلة وهو مح او يكون له علة غير تلك العلة فح بقطع النظر عن الغير لا يحصل ذلك البعض لاحتياجه وكان
لم يكن البعض حاصلا لم يكن المجموع حاصلا فلا يكون علة المجموع مستقلة بالفاعلية بل يكون المستقل
بالفاعلية تلك العلة مع ذلك الغير وقد فرضناها مستقلة هذا خلف وبهذا ظهر ان جزء هذا المجموع
يمتنع ان يكون علة مستقلة له اذ ليس مستقلا بالفاعلية كل جزء منه والا لكان علة لنفسه ولعلله بل
فان قيل قولكم العلة المستقلة بالفاعلية للمجموع يجب ان يكون مؤثرة في كل واحد من اجزائه ليس
بصحيح لانه ينتقض بالمجموع المركب من الواجب وجميع الممكنات فان الواجب مؤثر بالاستقلال
12 في المجموع على المعنى الذي ذكرتموه وليس مؤثرا في كل جزء منه لاستغناء الواجب عن المؤثر ولانه
لو صح قولكم لزم احد الامرين وهو اما تقدم المسبب على السبب التام او تخلف المسبب عن السبب التام
وكل واحد منهما مح بيان الملازمة ان المؤثر في الكل اذا كان مؤثرا في كل جزء منه فالمركب من جزء [illegible]

كان ط

مهمام

ثانيها في ابطال التسلسل

يعنيها متقدم زماني كالسرير مثلا اذا وجد جزء المتقدم فان فيه المؤثر في الكل والحال انه موثر في كل
جزء منه يلزم تخلف المسبب وهو الجزء المتاخر عن السبب التام وان لم يوجد فيه المؤثر يلزم تقدم المسبب
على السبب التام قلنا الجواب عن الاول بانا لا نسلم ان الفاعل المستقل للكل يجب ان يكون فاعلا
لكل جزء منه وما ذكرتم في بيانه ليس كذلك فلا بد من نقضه علينا لا نيابة بعض الاجزاء وهذا على طريق التنزل
بل على طريق مستند المنع ونقول لم لا يجوز ان علة الكل علة لكل جزء منه لم لا يجوز ان لا يكون الا علة
الكل عليه لبعض اجزائه كما في المجموع المركب من الواجب وجميع الممكنات فلا بد لكم من دفع هذا المنع
بيانا المنع لانا نقول انا دفعنا المنع بالدليل الذي ذكرنا على ان العلة المستقلة للمجموع الذي كل
واحد من اجزائه ممكن علة لكل جزء منه ثم دفعنا منعنا المستفيد تبرعا والجواب عن الثاني من وجهين
الاول ان بطلان اللازم الثاني وهو تخلف المسبب عن السبب التام ممنوع اذ المراد بالسبب التام هو
الفاعل المستقل بالفاعلية على الوجه المذكور وتخلف المعلول عن العلة الفاعلية المستقلة غير ممتنع
انما الممتنع تخلفه عن العلة التامة الثاني ان الملازمة ممنوعة لانا لا نسلم انه بتقدير علية المجموع يجب ان
يكون علة لكل جزء منه ان المؤثر التام في كل جزء منه مؤثر تام في المجموع ليلزم ما ذكرتم بل يجوز ان
المؤثر التام في المجموع مؤثر في كل جزء منه بمعنى ان المؤثر التام في كل جزء منه لا يكون خارجا عن
المؤثر التام في المجموع وبذلك يتم المقصود وهو اثبات الواجب لان المؤثر في المجموع اذا كان مشتملا
على مؤثر كل جزء منه يكون مشتملا على مؤثر في جزء ما من المجموع خارج عنه لئلا يلزم الدور والتسلسل لا يلزم
ما ذكرتم لان المؤثر التام في مجموع السرير يجب على هذا ان يكون مشتملا على المؤثر التام في كل جزء منه من
مادته وصورته وقد يكون المؤثر التام في مادته غير المؤثر في صورته فلا يلزم العدم ولا التخلف التام
قال المسلك الرابع اقول المسلك الرابع لاثبات الواجب ما اورده المصنف وهو بعض الطالب الى
رفعه الله واضح لا يحتاج اجمالا العلائق وراءه الثاقب جزاه الله عن الاسلام خيرا وهو مسلك
لطيف غير موقوف على ابطال الدور والتسلسل وتقريره ان المدعي ان الواجب بالذات موجود اذ لو فرض انتفاء
لكانت الموجودات باسرها ممكنة لان الموجود منحصر في الواجب والممكن فلو انتفى احد قسميه في الخارج لانحصر
في القسم الاخر في الخارج ولو كانت الموجودات باسرها ممكنة لاحتاج مجموعها من حيث هو المجموع اي بحيث لا يخرج
عنه واحد من اجزائه الممكنة الى موجد مستقل في ايجاده لان كل واحد من اجزائه الممكنة الى موجد مستقل
في ايجاده لان كل واحد من اجزائه المجموع لما كان ممكنا فالمجموع المركب منها يكون ايضا ممكنا بالطريق الاول
ولا بد لمن يوجد من شانه ان يوجد المجموع ان يمكن كل واحد من اجزائه ولا نعني
بالموجد المستقل الا من شانه ذلك والموجد المستقل الا من شانه ذلك والموجد المستقل بالمعنى المذكور
يجب ان يكون بحيث يمتنع عدم المجموع مرة اي بالكلية بان لا يوجد المجموع ولا واحد من اجزائه اصلا
بالنظر الى وجوده لانه يجب ان يكون سادا لجميع انحاء العدم على ذلك المجموع لانه يوجد لكل جزء منه اما بالذات

او بواسطة ما صدر منه وهو حد الشيء ما يسد طرق العدم عليه وهو حده ولو احتاج المجموع المركب
من جميع الممكنات الى موجد مستقل يمتنع عدم المجموع بالنظر الى وجوده يكون الواجب موجودا موجودا
لان السادّ لجميع انحاء العدم على المجموع لا يجوز ان يكون نفسه والا لكان المجموع واجب الوجود لذاته
ولا شيئا من اجزائه والا لكان سادا لطريق عدم ايضا فيكون واجبا وقد فرض ممكنا فتعين ان
يكون موجودا خارجا عن جميع الممكنات والموجود الخارج عن جميعها هو الواجب فثبت النقيض
المذكور لو فرض انتفاء الواجب لكان الواجب موجودا وكلما يلزم من فرض انتفائه وجوده يكون
وجوده واجبا وهو المطلوب قال المسلك الخامس اقول المسلك الخامس لهذا المطلوب ما استخرجه المصنف
ايضا وهو قريب مما قبله وتقريره ان المدعي ان الواجب لذاته موجود اذ لو لم يجب لذاته لم يوجد واجب
لغيره ايضا ولو لم يوجد لم يوجد موجود اصلا واللازم باطل اما الملازمة الاولى فلانه اذا لم يوجد الواجب
يكون الموجودات باسرها ممكنة والجملة التي يكون كل فرد منها ممكنا ليست واجبة بالذات لانه يمكن رفعها
بالكلية نظرا الى ذاتها والا لكان واجبا بنفسها نظرا الى ذاتها فكانت واجبة بالذات وهي ممكنة لافتقارها
كما سبق الى اجزائها الممكنة ولا واجبة بالغير الذي يجب به الجملة المركبة من جميع الافراد الممكنة ويمتنع رفعها لمرة
بان لا يوجد الجملة ولا شيء من اجزائها بالنظر الى وجوده لا بد ان يكون موجودا خارجا عنها والموجود الخارج
عن جميع الممكنات لا يكون الا واجبا والمفروض ان الموجودات منحصرة في الممكنات لا غير واما الملازمة الثانية
فلان الموجود اما واجب او ممكن وكلما لم يجب وجوده عن الغير لا يوجد لما مر ان الممكن الموجود لا بد له من وجوب
سابق فاذا انتفى الوجوب انتفى الوجود واما بطلان اللازم فبالضرورة وهذا المسلك قريب من المسلك الذي
اورده المحقق اثير الدين الابهري في كتاب الافكار وهو ان الجملة المركبة من جميع الممكنات بحيث لا يشذ عنها ممكن لا بد
لها من علة لان المجموع لما افتقر الى جزئه فهو ممكن وكل ممكن يحتاج الى علة هذا شانه وتلك العلة لا يجوز
ان يكون نفس المجموع لاستحالة تقدم الشيء على نفسه ولا داخله لان العلة بهذا التفسير يستحيل ان يكون لها علة
اخرى والا لكان المجموع محتاجا الى العلة السابقة فلا يكون هي مستقلة وكل ما هو داخل في المجموع المركب من الاحاد
الممكنة يستند الى علة اخرى فيمتنع ان يكون علة المجموع فتعين ان يكون خارجة عنه والموجود الخارج عن جميع
الممكنات هو الواجب لذاته وهو المطلوب وانما اوردنا هذا المسلك لانه بذلك يظهر ان المسلكين الذين استخرجهما المصنف
قال وقد ذكر شبهات اقول ذكر الامام الرازي في كتبه شبهات على هذا المطلب واجاب عنها انه لو
اشار على سبيل الاجمال الى منشا هذه الشبهات كل شبهة من هذا القبيل وحاصلها ذكر بعضها منها منفصلا
وبين حله اما بيان منشا هذه الشبهات فهو كون النفي بحيث لا يدرك من احدى الصفتين وذهب بعض
العقلاء الى ثبوت احدهما ونفي الاخرى واستدل على ما ذهب اليه وذهب اخرون الى عكسه واستدل لما عليه
او كان له صفات وكل طائفة الى اثبات واحد منها ونفي الاخرى فانك اذا اردت نفي النفي بين
المذهبين المتقابلين بينه والمذاهب المتقابلة تردد بها لنفسك من الحكومة بدليل الاخر فيلزم منه مثلا

يقول العالم ليس بموجود لانه لو كان موجودا لكان قديما او حادثا على سبيل منع الخلو والاول
بط لما ذكره المليون في اثبات حدوثه وكذا الثاني لما ذكره ايضا في اثبات قدمه واذا بطل
اللازمان بطل الملزوم وعلى هذا وانه منشأ الشبهة كثيرة يمكن ان يعلم بها استفادة منه قدر الاتباع وبعض
الكامل وقد اشار الى مثل هذا في بحث الوجوب وقال وكثير من شبهات القوم من هذا القبيل
واما بيان حالها اجمالا فبانها تقدح في دليل الاول الضعيف او كل دليل انه امكن فان تقتضي اذا بطل
دليل المذاهب تنتفي المذاهب انتفاء صنف انتفاء المعلول عند انتفاء دليله واذا انتفت المذاهب
انتفى القدر المشترك بينها وهو المطلوب للمشكك فتنتفي انتفاء الدليل انما يوجب انتفاء العلم بالمدلول
لا انتفاء نفسه ومطلوب المشكك هو الثاني لا الاول واما ذكره بعض الشبهات الموردة في هذا الموضع على
التفصيل فمنها قولهم لو كان الواجب موجودا لم يخل من ان يكون وجوده عين الماهية كما هو مذهب الشيخ ابي
الحسن البصري او زايدا عليها كما هو مذهب غيرهما اذ لا يجوز ان يكون داخلا فيها لامتناع التركيب
في ماهيته والاول بط لان الوجود مشترك لما عرفت من الدلائل على اشتراكه وماهيته غير مشتركة فيمتنع ان
وجوده غير ماهيته وللدليلين الذين ذكرناهما في ان وجود الواجب زايد على ماهيته والثاني ايضا باطل
لان وجوده ح يكون عارضا لماهيته والعارض من حيث انه عارض يحتاج الى المعروض فيكون ممكنا
وكل ممكن يحتاج الى علة فعلته لا يجوز ان يكون غير ماهيته والا لزم احتياج الواجب في اتصافه بالوجود الى
غيره فلا يكون واجبا بل يجب ان يكون نفس ماهيته من حيث هي والعلة يجب تقدمها على المعلول بالوجود
فيلزم ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها هف وننقل الكلام الى ذلك الوجود حتى يتسلسل ويرجع او
يلزم المط والوجوه التي ذكرها الشيخ في كون الوجود عين الحقيقة والجواب منع بطلان اللازمين اما
منع بطلان اللازم الاول فلان قولكم في بيانه الوجود مشترك ان اردتم به ان مفهومه مشترك فمسلم ولا نسلم انا
وان اردتم به ان ما صدق عليه الوجود من الحصص مشترك فممنوع كما في الماهية والتشخص فان مفهوم
كل واحد منهما مشترك يقول على كثيرين والحصص التي يصدق عليها كل منهما غير مشتركة واما منع بطلان اللازم
الثاني فلانا لا نسلم ان العلة يجب تقدمها على المعلول بالوجود فان الوجود من لوازم الماهية من حيث هي
لا من حيث الوجود كما عرفت ومنها انه لو كان موجودا لكان اما مختارا او موجبا بالذات وكلاهما بط اما
الاول فلاستلزامه حدوث العالم لما مر ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار لكون فعله مسبوقا بالقصد و
الارادة والقصد الى ايجاد الموجود مح لكن العالم قديم بالدلايل الدالة على قدمه واما الثاني فلاستلزامه قدم
الحوادث اليومية او التسلسل لان علتها التامة ان كانت موجودة في الازل يلزم قدمها والا لزم تخلف المعلول
عن علته التامة وان لم يكن موجودة في الازل فيكون بعضها حادثا فننقل الكلام الى ذلك البعض ويلزم ح
احد الامرين قدم الحوادث او التسلسل الحوادث لا الى نهاية من طرف المبدأ وكلاهما مح والجواب انه مختار
ولا نسلم قدم العالم وقد بينا ضعف الدلايل الدالة على قدمه ومنها انه لو كان موجودا لكان اما عالما بالجزئيات

او لا وكلاهما بط اما الاول فلان الجزئي محل التغير والتبدل وتغير المعلوم يستلزم تغير العلم القايم به فيلزم
ان يكون محلا للحوادث ومحل الحوادث حادث لما مر والحادث لا يكون واجبا واما الثاني فلان افعاله
متقنة محكمة يمتنع استنادها الى من هو عديم العلم بعوارضها المشخصة وبما تبها والجواب نختار انه عالم
بالجزئيات ولا يلزم من تغير المعلوم كونه محلا للحوادث لان العلم ليس عبارة عن حصول صورة المعلوم في
العالم بل اضافة بين العالم والمعلوم او صفة ذات اضافة وتغير المعلوم انما يوجب تغير الاضافة وتغير
الاضافات لا يوجب تغير المضافين كما سبق في بيان عالميته تعالى ومنها انه لو كان موجودا لكان اما
غير متحيز او متحيزا وكلاهما بط اما الاول فلانا نعلم بالضرورة ان كل موجود اما متحيز بالذات او حال فيه واما
الثاني فلانه يلزم ح احتياج الواجب الى الحيز لان المتحيز يحتاج الى حيز يحصل فيه والواجب يمتنع كونه محتاجا
الى الغير والجواب نختار انه ليس بمتحيز او الجزم بان كل موجود اما متحيز بالذات او حال فيه من احكام الوهم
في غير المحسوسات وحكمه فيه مردود لانه انما يدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات اقول قال الامام الرازي
في الاربعين لما ثبت انتهاء الموجودات الى واجب الوجود لذاته والعدم على الواجب مح لزم كونه ازليا
ابديا ولا حاجة الى حل هذه الاسئلة بل اسئلة لكن المتكلمين لما لم يسلكوا الطريق بل انما اثبتوا احتياج
الممكنات الى موجد وسواها الا الى موجد هو واجب احتاجوا الى اثبات كون ذلك الموجد ازليا
ابديا فان المتكلمين انما احتجوا عليه بل اثبات ذلك و[illegible] عنه عن [illegible] فلا نطول الكتاب بايراد
الدليل عليها قال المقصد الثاني اقول اختلف المليون في ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات ام مشاركة
تعالى [illegible] ذاته تعالى مخالفة لذوات المخلوقات والمخالفة بينه وبين المخلوقات لذاته المخصوصة لا
لامر زايد عليها وهو منزه عن المثل اي المشارك في تمام الحقيقة والند وهو المثل المخالف تعالى الباري عن
ذلك علوا كبيرا قال تعالى ليس كمثله شيء ولا تجعلوا لله اندادا وهذا هو المختار وهو مذهب الشيخ ابي
الحسن البصري فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين انما هي بالذات وليس بين الحقايق اشتراك الا في الاسماء
والاحكام واما في الاجزاء المعقولة فلا وقالت قدماء المتكلمين انه سبحانه وتعالى يشارك سائر الذوات في
اصل الذاتية وتمامها وانما يمتاز عنها بصفة مخصوصة اختص بها ذاته دون سائر الذوات قالوا ولا يخالف
هذا قوله تعالى ليس كمثله شيء اذ المماثلة عندنا هي الاتحاد في اخص صفات النفس لا الاتحاد في الذات والحقيقة
وهو مذهب الجبائيين ثم انهما اختلفا فذهب ابو علي الى ان ذاته تعالى يمتاز عن سائر الذوات باحوال
اربعة هي واجبية الوجود والحيية والعالمية التامة والقادرية الكاملة وهو قول ابي هاشم اولا وذهب ابو هاشم
ثانيا ان ذاته تعالى يمتاز عن سائر الذوات بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربع لتسميتها بالالهية فان قيل هذا
مناف لما ذكره في بحث القدم من الموقف الثاني لما ذكره الامام الرازي في المحصل والاربعين من ان
الاحوال الاربع هي الوجودية والحيية والعالمية والقادرية قلنا لا منافاة في الحقيقة لان الوجود عند القائل
بالاحوال امر مشترك بين الواجب وجميع الممكنات ولا شك ان المشترك بين الاشياء لا يكون مميزا لبعضها

قال قائم م

عن بعض مرادهم بكون الوجود مميزا لذات الواجب عن الغير هو الوجود المقيد بالوجوب والمركب
مما به الاشتراك وما به الامتياز لنا على المذهب المختار انه لو كان ذاته مخالفة لسائر الذوات
لزم التركيب في الواجب بالذات واللازم بط فكذا الملزوم بيان الملازمة ان الواجب والممكن يختلفان ن
باللوازم سيما المشخصات ضرورة الاثنينية وقد عرفت في بحث الماهية ان المشتركين في ذاتيه اذا
اختلفا في اللوازم لزم التركيب لان اللوازم المختصة لا تستند الى ما به الاشتراك والا كانت مشتركة لان
الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول واما بطلان اللازم فلما مر في بحث الوجوب من ان
الوجوب الذاتي ينافي التركيب الخارجي والذهني لان جزء المركب مستلزم لجواز الاحتياج الى الجزء
وجزء الشيء غيره والمحتاج الى الغير ممكن واستدل من قال بكون الذوات متساوية في تمام الحقيقة بالنخ
الثلثة الاول المتقدمة في كون الوجود مشتركا وتقرير الاول ههنا يصح تقسيم الذات الى الواجب والممكن
ومورد التقسيم مشترك بين القسمين والثاني ان اعتقادنا كون الشيء ذاتا لا يتبدل اعتقادنا كونه واجبا
وممكنا ولو كانت الذات غير مشتركة لا يتبع الجزم بالذات مع التردد في الخصوصيات والثالث انه
يصح ان يقال المعلوم اما ذات واما صفة ولولا ان المفهوم من الذات امر واحد لم يحط التقسيم وبالجملة
فالقول بالاشتراك الوجود يستلزم للقول باشتراك الذات لاشتراك الدلايل وليس بينهما فارق يحملنا ن
به في ذلك والجواب عن الثلثة ما مر تحقيقه في بحث الوجود من ان الوجوه الثلثة لا تفيدان الحقايق
التي تصدق عليها الذات متساوية والنزاع انما وقع فيه بل انما تفيدان مفهوم الذات الذي يعرض
للذوات المخصوصة امر مشترك فيها وهي متساوية في ذلك المفهوم لا في الحقيقة ولا نزاع فيه وهذا كما في
الماهية والتشخص على انا نقول حاصل قولكم ان الاشياء متشاركة في تمام الماهية ومختلفة باللوازم
وهو غير معقول وحاصل قولنا ان الاشياء مختلفة في تمام الماهية ومشتركة في لازم واحد وهو معقول
ثم نبه المصنف على ان منشأ غلطهم هذا عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع
وبين ما صدق عليه الموضوع الذي يسمى ذات الموضوع وقد عرفت في المنطق ان العنوان قد يكون
عين الذات الموضوع كما اذا كان الموضوع هو النوع وقد يكون داخلا فيها كما اذا كان الموضوع
هو الجنس او الفصل وقد يكون عارضا لها كما اذا كان الموضوع هو النوع وقد يكون داخلا فيها
كما اذا كان الموضوع هو النوع وقد يكون داخلا فيها كما اذا كان الموضوع هو الجنس او الفصل وقد يكون
عارضا لها كما اذا كان الموضوع خاصة او عرضا عاما فتولهم انما تم اذا كان الموضوع هو الجنس او الفصل
وقد يكون عارضا لها كما اذا كان الموضوع هو النوع في القضايا المذكورة في الحقيقة نوعية حتى يكون العنوان
فيها عين الموضوع وهو ممنوع وعلى انه منشأ الاغلاط كثيرة فمن تنبه لما ذكرنا دكان في الكتب سبحان
الحق يتلك الشبه والاغاليط عليه وقدر على ان يغالط غيره ومن ان يغالط غيره والسبحان بمنح الما
المشهور لمن على حرمة استفاق الثلب لنزل الرى الشبه وعار الاغاليط عن نبات فكن الكعبة على

موضع سبين م

من اغاليط المتكلمين انا نشأ من عدم الفرق بين المفهوم وما صدق عليه منها قولهم في بيان كون
الوجود مشتركا انا نجزم بوجود شيء ونتردد في خصوصياته فلا يكون وجوده مختصا به فلنا المجزوم
به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود وهو محل النزاع ومنها قولهم في بيانه ايضا الوجود ينقسم الى الو اجب
والجوهر والعرض ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام قلنا مورد القسمة هو مفهوم الوجود
لا ما صدق عليه الوجود وفيه النزاع ومنها قولهم في بيانه ايضا مقابل الوجود وهو العدم امر واحد فيكون الوجود
ايضا امرا واحدا والا لم يكن التقسيم الى الوجود والعدم حاصرا قلنا مقابل العدم مفهوم الوجود لا ذاته
والنزاع فيه ومنها قولهم في بيان كون الوجود زايدا انا نتعقل الوجود ونغفل عن الماهية كما في الواجب
بالعكس كما في المثلث مثلا فلا يكون نفسها ولا داخلا فيها فقد مر حله ومنها قولهم في بيان كون
الوحدة عدمية لو كانت وجودية لكان لها وحدة ويتسلسل قلنا اللازم منه ان لم ان مفهوم الوحدة امر عدمي
لا ما صدقت هي عليه والنزاع فيه فيجوز ان يكون ما صدقت هي عليه مختلفا فيكون بعضه وجوديا وبعضه اعتباريا
وبعضه زايدا وبعضه نفس الماهية وقد نبهت على مثل هذا في بحث الوحدة ومنها قولهم في بيان كون صفات
الواجب زايدة على ذاته انها لو كانت عين الذات لكان المفهوم من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
واحدا واللازم بط قلنا اللازم من الدليل ان مفهوم الصفات زايد على الذات وهو لا ينافي كون ما صدقت
هي عليه عين الذات وامثال ذلك كثيرة فعليك بالاستبصار والاعتبار قال قيل اقول
ذكر الامام الرازي في المحصل انه زعم ابن سينا ان ذاته تعالى عين الوجود المشترك بين جميع الموجودات وانه انما
يمتاز عن الممكنات بقيد سلبي وهو عدم عروضه للماهية فان وجوده غير عارض لماهيته ووجود الممكنات
عارض لماهياتها قال المص هذا ظاهر البطلان لان حقيقة الواجب ان كان هو الوجود المطلق وهو
مقارن لجميع الممكنات يلزم ان يكون حقيقة الواجب مخالطة لجميع الممكنات حتى القاذورات تعالى عن ذلك علوا
كبيرا وان كان هو الوجود بقيد سلبي لزم ان يكون العدم داخلا في حقيقة الواجب ويلزم منه سد باب
اثبات الصانع لكنه لم يصح هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود الذي
هو عين ماهية الواجب حصة من الوجود مغايرة لساير الحصص فالوجود المشترك الذي هو الكون في
الاعيان زائد على ماهية الواجب ومقارن لوجوده الخاص وهذا صرح الفاضل المحقق نصير الحق والدين
الطوسي في تلخيص المحصل وشرح الاشارات فانه قال في تلخيص مذهب ابن سينا ان الوجود المشترك المقول
على الله تعالى وعلى ساير الموجودات ليس هو ماهية لشيء لا للواجب ولا لغيره بل هو امر عقلي محمول على الوجود الخاص
بالله تعالى وعلى ساير الوجودات بالتشكيك وقال في شرح النمط الرابع من الاشارات ان حقيقة الواجب
هو وجوده الخاص المخالف لساير الوجودات بالهوية على المبدأ الاول تعالى والوجود المطلق لازم لذلك
الوجود ولساير الوجودات وقد مر هذا في بحث كون الوجود زايدا على ماهية الواجب قال المقصد الثالث
اقول المقصد الثالث في ان وجوده نفس ماهيته قد عرفت في الامور العامة ان مذهب الشيخ وابي الحسن البصري

اجب

والحكما ان وجود الواجب عين ذاته وان مذهب متاخري المتكلمين ان وجوده زايد على ذاته وتقدم
دليل الطايفتين بما يرد عليه فلا نكرره قال المقصد الثاني اقول لما فرغ من البحث عن ذاته اخذ يشرع
في البحث عن صفاته وهي اما سلبية او ثبوتية والسلبية تنزيهه عن مشاركة المخلوقات في صفة غير لايقة
او عن مشاركة المخلوقات في صفة غير لايقة او عن مشاركة الغير له في الاسم مكمن على ثلثة مقاصد وهذا
المقصد في بيان تنزيهه عن مشاركته للمخلوقات في الصفات الغير اللايقة وفيه تسعة مقاصد المقصد الاول
في بيان انه ليس في جهة ولا في مكان والمراد بالمكان والحيز ههنا واحد اتفق اهل الحق من الملل كلها
على ذلك وخالف فيه المشبهة واتفقوا على ان الباري تعالى في جهة وخصوصها بجهة فوق دون
غيرها من الجهات ثم اختلفوا فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام
فيها حتى انه قال انه مماس للصفحة العليا من العرش وجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات والى
ذلك ذهب اليهود لعنهم الله حتى انهم قالوا ان العرش يئط من تحته كاطيط الرحل الجديد وانه يفضل على
العرش من كل جهة اربعة اصابع وزاد على ذلك بعض المشبهة كمضر وكهمس بالسنن المهلا وسوح الاصل
يعني النقص واحمد الهجيمي بالها حيث قالوا ان المخلصين من المومنين يعانقون الرب تعالى في
الدنيا والاخرة ومنهم من قال انه محاذي للعرش من غير مماسة ثم اختلف هولاء فمنهم من قال ان ما بينه
وبين العرش من المسافة متناهية ومنهم من قال وهم الهيصمية انها غير متناهية مع كونها محصورة
بين حاصرين ومنهم من قال ان الرب تعالى في الجهة ليس ككون الاجسام فيها والنزاع مع هولاء انما هو في
اللفظ دون المعنى والامر في الاطلاق اللفظي موقوف على ورود الشرع لنا على انه ليس في جهة وحيز
وجوه الاول انه لو كان تعالى في جهة ومكان لم يكن في تلك المكان عدميا والا لم يكن كونه في الاحياز ككون
الاجسام وهو خلاف الفرض بل يكون وجوديا ولا يجوز ان يكون المكان حادثا والا لم يكن الباري تعالى قبل
حدوثه في جهة ومكان وهو خلاف مذهب الخصم فيلزم ان يكون قديما وهو باطل لما قدمنا على
ان لا قديم سوى الله تعالى ولان الخصم قد اتفقنا على ان العالم حادث الثاني انه لو كان في جهة ومكان لزم
امكان الواجب ووجوب الممكن وكلاهما ضروري البطلان اما اللزوم الاول فلان الباري تعالى يمتنع عند
الخصم كونه لا في مكان فيكون مفتقرا الى المكان وكل مفتقر الى غيره ممكن واما لزوم الثاني فلان الامكان
نخ م مستغني في وجوده عن المتمكن لجواز الخلاء وفاقا والمستغني عن الواجب يجب ان يكون واجبا والا
كان ممكنا وكل ممكن مفتقر الى الواجب على ما بينا الثالث انه لو كان في جهة ومكان فاما ان يكون
نخ م في بعض الامكنة او جميعها وكلاهما باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم الاول فلان الامكنة متساوية
لان المكان عبارة عند المتكلمين عن الخلاء المتشابه ونسبة الباري تعالى الى جميع الامكنة على السواء فاختصاصه
ببعضها دون بعض ان لم يكن لمرجح وان كان لمرجح يلزم افتقار الواجب تعالى في تحيزه الذي لا ينفك ذاته عنه عند
الخصم الى ذلك المرجح وكل مفتقر الى الغير ممكن فيلزم انقلاب الواجب ممكنا واما بطلان اللازم الثاني فلان بعض

270

الامكنة محلول بالمتحيزات فلو حصل الباري تعالى فيه ايضا يلزم تداخل المتحيزين في حيز واحد وانه محال
بالضرورة وايضا يلزم مخالطته تعالى للعالم وما فيه من القاذورات تعالى عن ذلك علوا كبيرا ويمكن منع بطلان ال
اللازم الثاني بان تداخل المتحيزين انما يلزم لو كانا من جنس واحد سلمنا انه ضروري البطلان واما اذا لم يكونا
كذلك فلا نم بطلانه وقد مر مثل هذا في بحث المكان فتذكر الرابع انه لو كان متحيزا لكان جوهرا
اذ الحيز لا يجوز ان يكون بحلوله في المتحيز بالذات لما سيجي انه يمتنع حلوله في الغير فيكون متحيزا
بالذات وكل متحيز بالذات جوهر ولو كان جوهرا لكان اما جوهرا فردا ان لم يقبل القسمة واما جسما
ان قبل القسمة وكلاهما باطل اما الاول فلان الجوهر الفرد الذي لا يتجزى احقر الاشياء تعالى عن ذلك واما الثاني
فلان كل جسم مركب والتركيب ينافي الوجوب وايضا لو كان جسما لكان محدثا لما بينا ان كل جسم محدث
فيلزم حدوث الواجب وهو محال ويمكن منع كلية قوله كل متحيز بالذات جوهر على تقدير كون الواجب
متحيزا اذ الجوهر لكونه اخص من الممكن لا يصدق على الواجب كيف ولو صدقت منع التقسيم كليه
بقسميها الى قولنا وكل جوهر حادث لعدم خلوه عن كون حادث كما مر فينتج كل متحيز حادث فيلزم
حدوث الواجب وهو محال والكون تخصيص الحدوث بكونه جسما قابلة وان اريد بالجوهر ما يكون
متحيزا بالذات سواء كان واجبا او ممكنا فانحصاره في الجوهر الفرد والجسم ممنوع على هذا التقدير
والاولى في تقرير هذا الوجه ما ذكره الامام الرازي في المحصل والاربعين وهو انه لو كان متحيزا لكان مشارا
اليه اذ لا نعني بالمتحيز الا هذا واللازم باطل لانه ان لم ينقسم كان في غاية الصغر كالجوهر الفرد تعالى عن ذلك
وان قال ان انقسم كان مركبا والتركيب ينافي الوجوب وربما يعبر عن هذا الوجه بعبارة اخرى و
هي انه لو كان فوق العرش فاما ان يبلغ الى الصغر الجوهر الفرد فكان في غاية الحقارة تعالى عنها وثانيا
والا لزم التركيب سواء كان اكبر من العرش او مثله او اصغر منه وسنذكر وجوها اخرى ضعيفة ذكرها الامام
الرازي في المحصل مع الاجوبة عنها فيما مر وقد يستدل على نفي الجسمية خاصة بان كل جسم مركب
والعالمية الحاصلة لاحد الجزئين غير الحاصلة للجزء الاخر فكل واحد من تلك الاجزاء يكون حيا عالما قادرا
على الاستقلال فيفضي الى تعدد الالهة وهو ممتنع وهذا المستدل يلتزم ان الانسان الواحد ليس حيا عالما
قادرا واحدا بل احياء علماء قادرين هذا الكلام وانت تعلم ان هذا الاستدلال يبتني على ان الجزء يجب
ان يوصف بما يوصف به الكل وذلك غير لازم واستدل على كونه غير متحيز بانه لو كان متحيزا لكان مثلا
لساير الاجسام في التحيز فيلزم اما حدوثه او قدم الاجسام واجاب عنه بانه مبني على تماثل
الاجسام وهو غير ثابت ولو قال على تماثل المتحيزات لكان احسن وقال ربما يحتج على كونه غير متحيز بانه لو
كان متحيزا لساوى ساير المتحيزات في اصل التحيز فان لم يخالفها بوجه ما لزم تماثلها مطلقا
فيلزم حدوثه او قدم الاجسام وان خالفها من وجه اخر لزم كونه مركبا واجاب عنه بان الاشتراك
في لازم والاختلاف في الملزوم لا يوجب التركيب فيجوز ان يكون ماهيته مخالفة لساير الاجسام وان كانت

جهة منه

مساوية لما في التحيز اذ الاشياء المختلفة يجوز اشتراكها في عارض قال واحتج الاول احتجت
المشبهة على كونه تعالى بل قالوا المبطلون في حيز بوجوه الاول انه تعالى موجود وضرورة العقل تحكم
بان كل موجود اما متحيز بالذات كالجواهر او متحيز بالوصف كالحال فيه من الاعراض ينتج انه تعالى متحيز بالذات
او بالوصف وربما يعبر عن هذا بان الله تعالى موجود وكذا الممكن ونعلم بالضرورة ان كل موجودين لا بد من
كون احدهما ساريا في الآخر كالعرض والجوهر او مباينا عنه في الجهة كالجوهرين والعرضين اي الذين في
محلين او ساريا فما سرى فيه الآخر كالعرضين الحالين في محل واحد كطعم التفاحة ولونها والجواب
منع الضرورة واسناد ذلك الى حكم الوهم وكثيرا ما يشتبه الوهميات بالاوليات وحكمه غير مقبول في غير المحسوس
كيف ولو كان ضروريا لامتنع اطباق الجمع العظيم على انكاره وهم ما عدا الحنابلة والكرامية واجيب
عنه ايضا بان مفهوم الانسان المشترك بين الاشخاص المختلفة الاحياز ان تحقق وكذا علمنا به وامتنع ان يختص
بحيز والا لكان في حيز معين فلم يكن مشتركا فيه بين كل الاشخاص او كان في جميع الاحياز وهو ظاهر البطلان
واورد عليه بانه مبني على وجود الكلي الطبيعي في الخارج وهو ممنوع ورد بان الغرض منه ان لا يبقى مسلك
لاستدلال القائل بالحيز او هذا القدر يكفينا في منع بداهة تلك المقدمة والى هذا اشار المص بقوله وربما
يعارض في تصوره بالانسان الكلي وعلمنا به الثاني ان كل موجودين فاما بانفسهما بحيث لا يكون
احدهما محلا للآخر فاما ان يكونا متصلين او منفصلين وعلى التقديرين لا بد ان يكون كل واحد في
جهة من الآخر وهو معلوم بالضرورة والباري والعالم كل واحد منهما موجود قائم بنفسه فيجب ان يكون كل
واحد منهما في جهة من الآخر وربما يعبر عن هذا بان الباري تعالى اما ان يكون قد حل العالم في ذاته فيلزم
ان يكون محلا للحوادث او خارجا عن ذاته فيكون متصلا به او منفصلا عنه وعلى التقديرين يكون في جهة
منه والجواب لا نسلم ان كل موجودين لا يكون احدهما محلا للآخر فاما ان يكونا متصلين او منفصلين
وذلك من حكم الوهم وهو غير معتبر فيما لا يحس لقوله من الطراز الاول قال حسان بيض الوجوه كريمة احسابهم
شم الانوف من الطراز الاول الثالث ان الباري تعالى اما داخل العالم او في خارج العالم او لا في
داخله ولا في خارجه والثالث باطل لان ثبوت موجود هذا شانه خروج عن المعقول ومن جاز ان يكون موجود
ليس قديما ولا حادثا والاول يستلزم المطلوب لان العالم في جهة فما هو فيه يكون في تلك الجهة ايضا وكذا الثاني
لانه ان كان خارجا عنه يكون في احدى الجهات الست منه والجواب يختار القسم الثالث
ولا نسلم انه غير معقول فان ذلك في الجسم بل الحكم بان ما ليس في جهة ولا حيز اما ان يكون داخل
العالم او خارجا عنه حكم وهمي خارج عن احكام المعقول وهي من الوهم الكاذب في غير المحسوسات وقد يقرر الجواب
بعبارة اخرى وهي انكم ان اردتم بالخارج ما لا يكون داخلا في العالم سواء كان في حيز ام لا نختار انه
خارج ولا يلزم ح في احدى الجهات الست منه وان اردتم ما يكون في حيز مباين عن العالم نختار
انه لا داخل ولا خارج ولا يلزم ح يكون في احدى الجهات الست منه وان اردتم به ما يكون في حيز بائن

انه تم
انه تم

عن العالم نختار انه لا داخل ولا خارج وهو معقول في غير المحسوس الرابع ان الموجود اما قائم بنفسه
او قائم بغيره والقائم بنفسه لا معنى له الا المتحيز بالذات والقائم بالغير لا معنى له الا المتحيز تبعا والباري تعالى
قائم بنفسه فيكون متحيزا والجواب منع التفسيرين بل القائم بنفسه هو المستغني عن محل يقومه وذلك
لا يستلزم كون القائم بنفسه في حيز والقائم بالغير هو المحتاج الى المحل المقوم اي على وجه يكون الحال
نعتا للمحل وقد يقال في تقرير الوجه الرابع ان الجمهور اجمعوا على ان الرب تعالى متصف بصفات
قائمة به اما الاشعرية ومن يتبعهم فظاهر واما المعتزلة الشافعية فانهم يصفونه بالاحوال واما ابو الحسين فانه يصفه
بالاحكام واما الفلاسفة فانهم يصفونه بعقله للكليات ويصفونه ايضا بالصفات الاضافية مع انها اعراض
وجودية عندهم لا معنى لقيام الصفات بالذات الا انها موجودة في حيز الذات تبعا له والآمدي جعل هذا
وجها آخر ولما كان قريبا من الرابع كلم المص في تقرير له والجواب عنه مما مر من منع تفسير قيام الصفة
بما ذكر بل تفسيره هو الاختصاص الناعت الخامس الاستدلال بظواهر الكتاب والسنة من الآيات والاحاديث
المشعرة بالتجسيم والآيات فمنها قوله تعالى الرحمن على العرش استوى اذ الاستواء مشعر بالتمكن يقال استوى
فلان على ظهر دابته اي استقر ومنها قوله وجاء ربك والملك صفا صفا والمجيء هو الانتقال من مكان
الى مكان ومنها قوله تعالى فان استكبروا فالذين عند ربك والعندية مشعرة بالحيز والجهة ومنها قوله تعالى
اليه يصعد الكلم الطيب ومنها قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه وذلك مشعر بالجهة لان الصعود والعروج
الحركة الى الجهة العلو ومنها قوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والاتيان الانتقال من حيز الى
حيز ومنها قوله تعالى أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض فانه يدل على ان الله تعالى في السماء فان مثل ذلك
الفعل لا يقدر عليه الا الله تعالى ومنها قوله تعالى ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى فان الدنو منه مشعر بالتحيز
واما الاحاديث فمنها حديث النزول وهو ما ورد في الصحاح المنقول عن الثقات عن النبي عليه السلام انه
قال ان الله تعالى ينزل الى سماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فاتوب عليه هل من مستغفر
فاغفر له وظاهره لفظ النزول الانتقال من جهة العلو الى جهة السفل ومنها قوله عليه السلام لجارية خرساء اين الله
فاشارت الى السماء فقرر ذلك وقال انها مؤمنة ووجه الاحتجاج من وجهين الاول انه سال عليه السلام عن الله بالاين
فلولا ان الله تعالى مكان لما سال عن الله بالاين الثاني انها اشارت الى السماء ولم ينكر النبي عليه السلام عليها بل قررها
على ذلك وتقريره انه لو لم يصح لنطق بانه منزه عن الوجه لما ثبت انه تعالى في جهة وجب ان يكون
في جهة العلو لانها اشرف الجهات وتخصيص اشرف الموجودات باشرف الجهات هو المناسب ولان الناس
والامم المختلفة الآراء بفطرهم المستقيمة وقلوبهم السليمة يرفعون ايديهم عند التضرع والدعاء الى جهة العلو ولولا
اعتقادهم انه مختص بها لما كان كذلك والجواب عن هذه الظواهر ظواهر ظنية لا تصلح لمعارضة ما ذكرنا
من الادلة العقلية القطعية التي لا تقبل التاويل كيف واذا تعارض دليلان فالجمع بينهما من وجه اولى من اعمال
احدهما واهدار الآخر بالكلية وقد امكن الجمع بتاويل ما ذكروه من الظواهر على وجه يوافق الدليل القطعي الدال على

بين الجهة والحيز ولا صي في ما ويلهما طريقان احدهما التفويض اجمالا او سوصرفها عن المعنى الذي يتبادر با الجهة
والحيز وتفويض تعيين المراد منهما الى علم الله تعالى كما هو راي من اوجب الوقف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله
والمتشابهات وعليه اكثر السلف كما روي عن احمد بن حنبل لما سئل عن تفسير قوله الرحمن على العرش استوى انه
قال الاستوا معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة وثانيهما صرف كل منهما الى معنى معين مناسب لا يوجب
التحيز على ما هو مذهب اكثر المتكلمين في المتشابهات فنقول اما قوله تعالى الرحمن على العرش فالمراد بالاستوا
فيه الاستيلا كما في قوله قد استوى عمر على العراق من غير سيف ودم مهراق اي استولى وملك وفائدة
تخصيص الاستيلا بالعرش الدلالة على الاستيلا على الغير بالطريق الاولى وعلى الطريقة وجاز ربك على حذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه اي جا امر ربك لفصل القضا يوم الدين وقوله فالذين عند ربك فالمراد بالعندية
الاصطفا والاكرام والاحيا كما يقال فلان قريب من الملك وذو منزلة عنده والمراد ان الملك احياه و
اكرمه وقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب اي يرتضيه ويقبله ويمنع حمل الصعود هيهنا على الانتقال الى العلو
لان الكلام عرض والاعراض يستحيل عليها الانتقال وقوله تعالى اليه تعرج الملائكة اي يعرجون الى محل يا مرهم
بالعروج اليه بالطاعة وما يليه قريب مما قبله فلنقتصر عليه واما ما يجري قوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله
على حذف المضاف اي عذاب الله اما خصه بالظلل من الغمام لان اكثر العقوبات يتقدمها ظلل من الغمام
كما نقل في القصص واما لم يذكر من الاية بل وكله الى القياس لانه تقدم نظيره في تاويل قوله وجاء ربك
قوله تعالى امنتم من في السما اي من حكمه في السما اذ المراد ملك مسلط على عذاب المستحقين للعذاب اما جبريل
او غيره ولهذا اعمل ارباب التفاسير ان جبريل عليه السلام هو الذي حمل قرى لوط فجعل عاليها سافلها وقوله تعالى ثم
دنى فتدلى يحتمل ان مراده به قرب الرسول من ربه تعالى بالذات بل بالطاعة ويكون قوله قاب قوسين او ادنى
تاكيدا وعلى هذا حمل قوله عليه السلام حكاية عن ربه تعالى اذا تقرب العبد الى ذراعا تقربت اليه باعا اي بالرافة
والرحمة وان يراد به قرب الرسول من درجة لا تقرب اليها الا اخص الخلائق الى غير ذلك من المعاني
المذكورة في مواضعها واما قوله عليه السلام ان الله ينزل الى السما الدنيا فالنزول محمول على اللطف والرحمة وترك
ما يليق بعلو الرتبة وعظم الشان والاستغنا الكامل المطلق كما يقال نزل الملك مع فلان الى ادنى الدرجات
عند لطفه به واختلاطه به وتخصيص النزول بسما الدنيا مبالغة في اللطف وبالليل لانها مظنة الخلوات وانواع
العبادات لارباب المعاملات وقوله عليه السلام اين الله للخرسا اشار الى السما فقال عليه السلام
اين الله تعالى فقال ليس لمن اين الذي اين الاين استكشاف عما ظن انه معتقد لها من الالهية ولا يدل ذلك على ان الرب
مباين ويشهد له ما روي عنه عليه السلام قال لام جميل كم تعبدين من الالهة قالت خمسة ومعلوم ان تعدد الالهة ممتنع وكذا
اعتقادها لا سيما اشارت الى السما علم انها ليست وثنية وارادت ان الله تعالى خالق السما ونحو هذا التاويل
رواية من روى من ربك فاشارت الى السما ويحتمل ان يقال انه عليه السلام اراد بقوله اين الله اي اين موضع فانه
ورد به حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ورفع الايدي الى السما عند التضرع والدعا لانها قبلة الدعا

ارباب الطاعة

كما ان الكعبة قبلة الصلوة لان الله تعالى كما لم يخصص بعض الامكنة والازمنة ببعض العبادات كذلك لم يخصص بعض
الجهات بالتوجه اليه بالدعا والجوار قال المقصد الثاني من المقصد الثاني في التنزيهات في بيان
انه تعالى ليس بجسم فذهب اهل الحق ان الباري تعالى ليس بجسم وذهب بعض الجهال الى انه جسم ثم اختلفوا فذهب
الكرامية الى انه جسم بمعنى انه موجود وذهب بعضهم الى انه جسم بمعنى انه قايم بنفسه والنزاع معهم الا في التسمية
وما خذها التوقيف الشارع والتوقيف وذهب بعض المجسمة الى انه حقيقة وانه متصف بصفات الاجسام
فمنهم من قال انه مركب من لحم ودم كمقاتل بن سليمان وغيره ومنهم من قال انه نور يتلالا كالسبيكة الصافية ويطولها
سبعة اشبار بشبر نفسه ومن المجسمة من غالى وقال انه على صورة الانسان فمنهم من قال انه على صورة شاب
امرد قطط اي شديد جعودة الشعر ومنهم من قال انه على صورة شيخ اشمط الراس واللحية تعالى الله عن قول
المبطلين علوا كبيرا والمعتمد في نفي التجسيم وجوه الاول انه لو كان جسما لكان مركبا لما مر ان كل جسم مركب و
التركيب ينافي الوجوب الذاتي على ما مر ولكان حادثا لما مر ان كل جسم حادث والحدوث ينافي الوجوب
الذاتي الثالث انه لو كان جسما والاجسام متساوية في قبول الصفات الجسمية واختصاص بعض الاجسام
ببعض الصفات لعوارض خارجية من المعدات فاما ان يتصف بجميع صفات الاجسام ومن الصفات
ما هي متضادة فيكون متصفا بالصفات المتضادة فيلزم اجتماع المتضادات في محل واحد وهو ممتنع واما ان
يتصف ببعضها دون بعض فان ذلك مخصص خارجي بعد لذلك فيلزم احتياج الواجب في اتصافه بصفة الى
ذلك المخصص وان لم يكن لمخصص لزم الترجيح بلا مرجح وكلاهما محال الرابع انه لو كان جسما لكان متناهيا في جميع الجهات
لما مر في تناهي الابعاد ولو كان متناهيا لكان له شكل ومقدار مخصوصان بالضرورة واختصاصه بهما دون ساير
الاجسام واما ان يكون لمخصص ويلزم احتياجه الى ذلك المخصص او لا لمخصص ويلزم الترجيح بلا مرجح واحتجت
المجسمة بمثل ما مر في البحث عن ان النطاق الازلية بالوجود موجودا غير مختص بالجهة لا يعقل كما انشاهد في الجسم
ولا بالعرض كما في الاعراض ومن ان ذات الله تعالى موصوفة بالصفات ولا معنى للاتصاف بصفة الا حصول الصفة
في الحيز تبعا لحصول موصوفها فانه ما هو مستتبع لحصول الصفات في حيزه هو جسم بالمشاهدة وتمسكوا بالايات
والاحاديث التي يشعر ظواهرها بالتجسيم وبا ثبات الاعضا والجوارح كقوله تعالى ويبقى وجه ربك وقوله تجري باعيننا
وقوله يد الله فوق ايديهم وقوله على ما فرطت في جنب الله وقوله عليه السلام ان قلوب العباد بين اصبعين من اصابع
الرحمن يقلبها كيف يشا الى غير ذلك والجواب ما مر في نفي التحيز وتاويل الايات والاحاديث قال المقصد الثالث
اقول المقصد الثالث في التنزيهات في ان الباري تعالى ليس جوهرا والاعضا اعادة ليس جوهرا اما ذهب
اليه جمهور المتكلمين والحذاق من الفلاسفة كابن سينا واخوانه وما خذ المتكلمين ان الجوهر هو المتحيز بالذات
فلو كان جوهرا لكان متحيزا وقد بينا بطلانه وما خذ ابن سينا ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان كان
وجودها لا في موضوع فلو كان جوهرا لكان وجوده زايدا على ماهيته لكن وجوده عين ماهيته وخالف فيه
ابو الحسين البصري من المتكلمين والمتقدمون من الفلاسفة فقالوا انه جوهر بمعنى انه قايم بنفسه

متحيز او كل جسم متحيز ولا شيء من الاله متحيز لما تقدم بيانه في الفصل الثاني انه لو كان جسما لكان ما

غير مفتقر في وجوده الى غيره واعترف بانه لا يسمى جوهرا لعدم الحكم بالجواهر والممكن ليس جوهرا بهذا المعنى وقالت
الفلاسفة انه جوهر بمعنى انه موجود لا في موضوع والموضوع هو المتقوم بذاته المقوم لغيره والنزاع
معهم في الاطلاق اللفظي والاشبه فيه الامتناع لعدم ورود الشرع ولا يمكن ان ذلك محالا يستحيل الى
بيانه ليس عرضا فاطلق النقلا عليه لانه لو كان عرضا لكان مفتقرا الى المحل متقوما به والافتقار ينافي الوجوب
الذاتي وان اريد بالعرض غير المعارف فلا يجوز الاطلاق لعدم وروده الشرع به قال المقصد الرابع
اقول المقصد الرابع من التنزيهات في ان وجود الباري تعالى ليس بوجود زماني ولم يستدل على اصحاب
المذاهب خلاف في ذلك وان كان مذهب المجسمة يجري اليه كما يجري الى التحيز ومعنى كون الوجود زمانيا
انه لا يتصور كونه لا في زمان كما ان الوجود المكاني هو الذي لا يتصور كونه الا في مكان وما خذا الحكماء
في ذلك ان الزمان هو مقدار حركة الفلك وانما يكون الشيء في الزمان اذا كان له وجود زماني مقدار غير قار
ليستقر بمقدار حركة الفلك الذي هو غير قار وانما يكون ذلك فيما له تقدم وتاخر بالذات كالحركة
او بالعرض كذي الحركة والزمان بالحقيقة حركته لا هو وقد يقال ايضا لاطراف الزمان ونهاياته وانواعه كالآنات
والساعات والايام انها في الزمان اجزاء الشيء ... كما يقال ان الوحدة والثلاثة في العدد
اما الموجود الذي لا يكون حركة ولا ذا حركة ولا حكم زمان ولا نوعه فلا يكون في الزمان اذ المقدار الغير القار
لا ينطبق على مقدار قار بل ان اعتبر ما له مع المتغيرات يسمى تلك المعية بالدهر وان اعتبر ما له مع الامور
الثابتة فتلك المعية يسمى بالسرمد فقد عرفت ما فيه بحث الزمان وما خذ المتكلمين ان الزمان يتجدد مقدر به
تجدد فما ليس متجددا لا يقدر به فلا يكون زمانيا فظهر ان الزمان بكلا المعنيين امتنع ثبوته للباري تعالى
قال اقول وقد عرفت ان الباري تعالى ليس زمانيا متقدم ومتاخر ولا بحسب الذات ولا بحسب الصفات
ويظهر لك من هذا امور الاول ان تقدم الباري على وجود العالم ليس زمانيا فان لم يتقدم على العالم سوى
قبل العالم بمدة زمان ازلي ... تقدم الموجد على الموجد وتقدم عليه لو كان زمانيا لزم كون
الباري تعالى زمانيا وقد ابطلناه ولزم ان يكون الزمان موجودا قبل ان يوجد الثاني ان بقاء تعالى
ليس عبارة عن استمرار وجوده وبهذا يسقط ما قيل ان البقاء ليس صفة ثبوتية اذ لا معنى للبقاء الا الوجود
في زمانين فلو كان ثبوتيا لزم كون الباري تعالى زمانيا وما اجاب به الكعبي وحكاه الامام الرازي عن ...
انه صفة ثبوتية في الشاهد لعدم المحدود دون الغايب الثالث ان الازلي ليس عبارة ان يكون
قبل كل زمان زمان على ما ذهب اليه القوم من انه عدم انقطاع الزمان الماضي بل عبارة ان لا يكون الوجود
اولى او لا يكون الوجود مسبوقا بالعدم لانه لو كان ما ذكروه لزم كون الباري تعالى زمانيا لانه صفة له ولزم ايضا
تسلسل الازمنة بان يكون قبل كل زمان زمان الى غير النهاية والحكماء لما ذهبوا الى ان العالم قديم جوزوا
تسلسل الازمنة مختلفون في ذلك وقالوا كون الباري تعالى مع الزمان ليس بالتسليم لكون الباري تعالى
الزمان زمانيا لان هذه المعية ليست امرا منفصلا بالذات ولا يتصور وقوع الوقت المعين قبل هذا

الوقت او بعده والالم يكن الساعة فلا يكون معية الباري تعالى مع الزمان ولا عكسه زمانية بخلاف
معية سائر الحوادث للباري فانه يتصور وقوعها قبل حدوثها او بعده مع انها هي بعينها مع الباري
باعتبار وقوعها في زمان معين تكون معيتها للباري زمانية ولا يكون معية الباري لها زمانية اذ هو ثابت
في القدم ظهر لك سقوط ما تمسك به المعتزلة على ان القرآن حادث من انه لو كان قديما لزم
الكذب في الاخبار الواردة بلفظ الماضي نحو قوله تعالى انا ارسلنا نوحا انا انزلناه في ليلة القدر واذ قال
موسى لقومه واذ قال عيسى بن مريم للحواريين لانه دال على ان المخبر به حادث ووقع في
الزمان المستقبل واتصاف الخبر مع القديم والحادث ممتنع تقدمه على القدم وبيان سقوطه ان الكلام القديم
ليس عبارة عن الكلام الواقع في الزمان الغير المنقطع بحسب المبدأ هو ورود ما ورد منه بلفظ الخبر ليس
يكون متعلقة ذاتيا قبل الازل بل لان متعلقة اذا اعتبر توجيهه الى المخاطب بما لا في الازل واقع قبل ذلك ومنا
كما في علمه تعالى فانها ليست حادثة مع انها يعبر عنها تارة بلفظ الماضي وتارة بلفظ المستقبل باعتبار
كون متعلقه عند توجيه الكلام الى المخاطب متقضيا او مترقبا كذا في السمع والبصر والارادة فان السر
فيها ما ذكرناه فاحفظه لما من الفوائد قال المقصد الخامس اقول المقصد الخامس من التنزيهات
في ان الباري تعالى لا يتحد بغيره ولا يحل فيه اما انه لا يتحد بغيره فلما علمت في المقصد الثامن من المرصد الرابع
من الموقف الثاني ان الاثنين لا يتحدان واما انه لا يحل في غيره فلوجوه الاول ان الحلول انما يعقل اذا كان
الحال مفتقرا الى المحل حصول يتبعه الحصول في المحل وانه ينافي الوجوب الذاتي الثاني انه تعالى لو كان غنيا لذاته عن
المحل امتنع حلوله فيه لان الغني بالذات عن محل يستحيل ان يعرض له ما يحوجه الى المحل لان العرضيات لا تزيل
الصفات الذاتية وان لم يكن غنيا لذاته عن المحل كان محتاجا اليه لذاته فيلزم اما حدوثه او قدم المحل
وكلاهما باطل وارد على هذا انه لو ورد على اثبات الحلول لكل جسم وهو انا لا نم انه لو لم يكن غنيا بالذات
عن المحل كان بالذات محتاجا اليه لجواز ان لا تقتضي ذاته شيئا منهما وكل من الغناء والاحتياج انما يعرض
له من خارج والجواب ان المراد بالاستغناء الذاتي عدم الافتقار الذاتي ولا واسطة بين السلب
والايجاب الثالث انه لو حل في محل فان كان محله منقسما لزم انقسامه ضرورة استلزام انقسام المحل انقسام الحال فيه
ولزم تركبه ايضا لان كل ما يقبل القسمة فهو مركب ولزم افتقاره لان كل مركب مفتقر الى اجزائه وان لم يكن محله
منقسما كان في اصغر الاشياء كالجزء الذي لا يتجزى تعالى عن ذلك وهذا الدليل انما يتم لو كان حلوله بطريق التحيز وكان
الحلول حلول السريان اما اذا كان حلوله غير حلول السريان فلا يلزم من انقسام محله كونه اصغر الاشياء
وقد مر الكلام على هذين المقدمتين الرابع وهو مختص بامتناع حلول ذات الباري تعالى في الاجسام وتقريره
انه لو حل في بعض الاجسام لكان ذاته قابلة للحلول في الجسم ولكان ذلك الجسم قابلا لحلوله فيه اذ لا معنى للتوقف
بجواز الحلول مع امتناع القبول من الطرفين او من احدهما ممتنعا لكن الاجسام جميعها متساوية في القبول
لكونها متماثلة لتركبها من الجواهر الافراد والمتفقة الحقيقة وتخصيص بعضها ببعض العوارض للفاعل المختار وعند ذلك

فنقول كما جاز على الفاعل المختار تخصيص بعض الاجسام بحلول الباري تعالى فيه جاز عليه تخصيصه
بهذا الحلول بما شئ مما له في الجسمية فيجوز حلوله في كل جسم ولا يحصل الجزم بعدم حلوله في بدن من نزاع من
الناس مما يشاهد من البقة والبعوضة وعدم حلوله فيهما يمانع من الجواز اذ لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء
المدلول وفي نفي صحة ان حلوله في امثال ذلك ضروري البطلان والخصم معترف به واعلم ان هذا الدليل
مبني على تماثل الاجسام وربما نازع فيه قال الامام الرازي ناظرت مع بعض النصارى فقلت تسلم انه
لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول قال نعم قلت فمن اين علمت ان الله تعالى ما حل في بدن عيسى فلعله حل في الذبابة
فقال انما عرفت في حق عيسى لانه احيى الموتى وابرأ الاكمه والابرص ولم يوجد في غيره. فقلت فقد سلمت
انه يلزم من عدم الدليل عدم المدلول الى اخر ما ذكر الامام الرازي في المحصل بهذه العبارة والعمدة في
ابطال الحلول ان المعقول من الحلول هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول محله فيه وهذا انما يعقل في حق
من يصح عليه الحصول في الحيز ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالا كان الحلول عليه محالا وضعفه المصنف بمنع
غيره بمكن انا لا نسلم معنى الحلول ذلك كيف وانه ينتقض بحلول صفات الباري تعالى بل معناه الاختصاص
الناعت نعم علم انه كما لا تحل ذات الباري في غيره لا تحل صفته ايضا في غيره لانها ان تثبت فيه
عند فنائها بالنسبة يلزم قيام صفة واحدة بمحلين وقد ابطلناه في الاعراض وان زال عنه يلزم خلوه عن صفة
الكمال وانتقال الصفات وسوغ لما عرفت في الاعراض انه من خواص الذوات لا مطلقا بل من خواص
ذوات الاجسام قال واعلم ان المخالف في هذين الاصلين اي عدم اتحاد الباري تعالى بالغير
وعدم حلوله او حلول صفته في الغير طوائف ثلث الطائفة الاولى النصارى قال الامام في النهاية مذهب
النصارى مختبط في ذلك بعضهم يذكرون الاتحاد وبعضهم الحلول وتارة غيرهما وكذلك تخبط المتكلمون في
نقله قال الاولى ان يضبط مذاهبهم بحسب الوجوه التي يمكن ان يقال بها في ذلك ثم النظر في صحتها و
فسادها ثم معترف بهم انا ان يقولوا بحلول ذات الله تعالى او بحلول صفاته اما في بدن عيسى او في نفسه
انا صلة وهذه اربعة اقسام واما ان يقولوا باتحاد ذات الله تعالى او باتحاد صفاته اما ببدن عيسى او
بنفسه وهذه اربعة اخرى واما ان يقولوا البنوة من هذه الاقسام الاثني عشر لكن يقولوا ان الله تعالى خلق
عيسى واعطاه من علمه لبدنه او نفسه ما لم يقدر عليه سائر البشر من احياء الموتى وابراء الاكمه
والابرص وخلق الاجسام او خلقه ثم فعل خوارق العادات اكراما لعيسى وتصديقا بالنبوة والحق ابنا
له بنفسه تعالى كما اتخذ ابراهيم خليلا تشريفا له وهذان قسمان فالمجموع اربعة عشر قسما ثم ذكر ان القول
بالتولد يرجع الى اتحاد ذاته تعالى او صفته بعيسى واما الى حلوله او حلول صفته في عيسى لا يعقل التولد
الا بان يوجد شيء من الوالد في الولد لهذا ترك المصنف الاقسام الاربعة الناشية من التولد من غير
اسقط منها اثنين وهما القسمان من اتحاد صفة الله تعالى بغيره ولم يتعرض العلامة لعدم اتحاد صفته
بالغير بل اكتفوا بان الله تعالى لا يتحد بغيره وفصلوا في الحلول وقالوا لا تحل ذات الله تعالى ولا صفته في غيره

بعيسى اما بدنه او نفسه ولم
يذكر في شيء من الكتب الكلامية
التي وقفت انما علقنا في
امتناع اتحاد صفة الله تعالى م

ولهذا اقتصر في التنبيه الذي ذيل به هذا امر النصارى على ان صفة الله تعالى لا تحل في غيره ولم يتعرض لعدم
اتحاد صفته بغيره الا ان الاولى ذكره لما ان اكثرهم لانهم ظاهر في الاتحاد ولان كثيرا من المتكلمين استدلوا
على بطلان الاتحاد والاثنين مطلقا وسواء عم من ان يكون الاتحاد في الذات او في الصفة ثم احالوا
بطلان اتحاد الباري تعالى بالغير عليه كما فعله المصنف اذا عرفت هذا فاعلم ان الاقسام الستة المبنية
على الاتحاد والحلول على ما اورده المصنف او النهاية علم ما اوردناه باطلة لما بينا من بطلان الاتحاد و
الحلول ذاته او صفته وكذا الرابع لما سنبين ان الحوادث لا تستند الى الله تعالى ابتداء واما الثاني فنوع عليه
اهل الحق الا انه لم يرد في الشرع اطلاق اسم الاب على الله ولا اسم الابن على المسيح فلا يجوز هذا اضبط
مذاهبهم واما تفصيلها فمتوقف على النص ان يذكره في خاتمة الكتاب وكان يقول انه عزم على ان يشير
في ذيل الكتاب الى شان حيثية الى اديان ارباب الملل والاهواء اصحاب النحل والى مذهب مشبه في كل فلمه
ومحلة ثم انه راى بعد اتمام الكتاب الاقتصار على ذكر الفرق الاسلامية وبيان مذاهبهم تحرزا عن الاطالة
ومجانبين لسامة طالبيه ولكن نشير هاهنا الى تفصيل مذاهب النصارى بعض التفصيل فنقول اتفقت
النصارى على ان الله جوهر يعني انه قائم بنفسه ولا غير متحيز ولا مختص بجهة ولا مقدر بمقدار ولا يقوم الحوادث
بذاته ولا يتصور عليه الحدوث والعدم وانه واحد بالجوهرية ثلثة بالاقنومية والاقانيم هي صفات الجوهر
القديم وهي الوجود والعلم والحيوة وعبروا عن الوجود بالاب وعن العلم بالكلمة وعن الحيوة بروح القدس
واتفقوا ايضا على ان الكلمة وهي اقنوم العلم عبر عنه بالمسيح والحقت به دون سائر الاقانيم وعلى ان المسيح باقانيم
مع ما يدرع به من اقنوم العلم يسمى ابنا ثم اختلفوا فذهبت الملكانية اصحاب ملكا الذي ظهر بالروم واستولى عليها
الى ان الاقانيم الثلثة غير الجوهر القديم كالموصوف والصفة وان كل واحد منها اله وصرحوا باثبات التثليث
كما قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة ولا يقولون من صفة الاقانيم وصفها بالتعدد
بل يقولون الذات في نفسها واحدة ومع الاقانيم ثلثة فالذات مع اقنوم الوجود وحده ومع اقنوم العلم شيء اخر
ومع اقنوم الحيوة شيء ثالث ولهذا كان مذهبهم التثليث دون التربيع وهذا المذهب الى ما ذهب اليه ابو هاشم في
الاحوال انها لا توصف بالتعدد والتوحد ولا بالمعلومية والمجهولية بل الذات مع الاحوال يوصف تارة بالتوحد وعدمه
وتارة بالتعدد وقالوا ان الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته وامتزجت كامتزاج الخمر بالماء او
اللبن ثم صارا شيئا واحدا انقلبت الكثرة الى القلة وصح ان المسيح ناسوت كلي لا جزئي والاتحاد انما وقع
بالانسان الكلي لا بالانسان الجزئي وهذا المذهب ايل الى اتحاد صفة العلم بالمسيح او حلوله فيه وقد عرفت
بطلان الاتحاد وحلول صفة الواجب في غيره ولئن سلمنا ذلك لكن الانسان الكلي غير موجود في الاعيان
لا يشترك فيه من الاشخاص فلو كان موجودا في الخارج لكان موصوفا بالصفات المتضادة وحاصلا
في امكنة متعددة وهو ضروري البطلان وذهبت النسطورية اصحاب نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المامون
وتصرف في الاناجيل بحكم رأيه الى ان الله تعالى واحد والاقانيم الثلثة ليست عين ذاته ولا غيره وان الكلمة

الحدوث لجسد المسيح لا بمعنى الامتزاج كما قالت الملكانية بل بمعنى الاشراق اى انها اشرقت عليه
كما تشرق الشمس من كوة على بلور او كظهور نقش فص فى الشمع وحاصله ان الكلمة حلته هيكلا
وادرعته ادراعا وفسروا العلم بالكلمة بالنطق وقالوا الله تعالى حى ناطق كما ان الانسان كذلك الا ان
حكم الحيوة والنطق والله عز طلقها فى الانسان وهذا شبيه بمذهب ابى هاشم لانه اثبت للاحوال
خواص مختلفة حيث لم يعلل عالمية الله تعالى بالعلم وعلل عالميتنا بالعلم وهذا المذهب آيل الى حلول صفة
الله تعالى فى المسيح وقد مر بطلانه ومن النسطورية من اثبت له تعالى صفات اخر كالقدرة والارادة ونحوها
ولكن لم يجعلوها اقانيم كالعلم والحيوة والوجود حيث لم يثبت صفة اخرى وكانه صار الى مذهب الفلاسفة
حيث يقولون علم الله تعالى فعلى وهو منشأ المقدورات لا غير اذا كان الفاعل غنيا عن الالات والادوات
وكان الفعل غنيا عن الزمان والمادة ولم يثبتوا له تعالى الارادة صفة زائدة على العلم ولا السمع والبصر
لتوقفهما على المسموع والمبصر ومنهم من قال بان الاله واحد وان المسيح ابتدا من مريم وانه عبد صالح مخلوق
الا ان الله تعالى شرفه وكرمه لطاعته وسماه ابنا حيث قال انه لا يجعل لك انت الابن الوحيد وذلك على
سبيل التبنى لا انه ولد منه وهذا هو القسم الثامن فى المتن هنا صحفة الانف اطلاق اسم الابن على المسيح
وذهبت اليعقوبية اصحاب يعقوب الى ان الكلمة انقلبت لحما ودما فصار الاله هو المسيح وهو الظاهر
بجسده بل هو هو الذين اخبر الله تعالى عنهم بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وهذا المذهب
ظاهر فى اتحاد صفته تعالى بالمسيح ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت فصار ناسوت المسيح مظهر الجوهر
القديم لا على طريق حلوله فيه ولا على سبيل اتحاد الكلمة التى هى فى حكم الصفة بل صار هو هو كما يقال ظهر الملك بصورة
انسان وقد قال تعالى فتمثل لها بشرا سويا وهذا المذهب راجع الى اتحاد ذات الله تعالى بالمسيح ومن
اليعقوبية من قال ان جوهر الاله القديم وجوهر الانسان المحدث تركبا كما تركب النفس الناطقة مع البدن
فصارا جوهرا واحدا هو المسيح فهو الاله كله وانسان كله فيقال الانسان صار الها ولا يعكس فلا يقال صار الاله انسانا
كالفحمة تطرح فى النار فيقال صارت الفحمة نارا ولا يقال صارت النار فحمة وهى فى الحقيقة لا نار مطلقة ولا فحمة
مطلقة بل جمرة وقالوا ان اتحاد اللاهوت بالانسان الجزئى دون الكلى وان القتل والصلب وقعا على
اللاهوت والناسوت اذ لو وقع على احدهما فقط بطل معنى الاتحاد وهذا المذهب راجع الى حلول ذات
الله فى المسيح ومنهم من قال ان الكلمة لم تاخذ من مريم شيئا وانما مرت بها كمرور الماء فى الميزاب وهذا راجع الى
الاتحاد وصف الله تعالى بالمسيح ومنهم من قال ان الكلمة تدخل جسد المسيح فتصدر عنه الايات التى كانت
تظهر عنه وتفارقه بان يحله الالام والافات وهذا المذهب ظاهر فى الحلول قريب من القسم السابع
وهو ان الله تعالى اعطاه قدرة على الخوارق قال الثانية اقول الطائفة الثانية المخالفة فى عدم اتحاد
الله تعالى بغيره وحلوله فى البعض النصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة قالوا ظهور الجسمانى بالروحانى امر
لا ينكره عاقل اما فى جانب الخير فكظهور جبرئيل عليه السلام ببعض الاشخاص والتصور بصورة دحية الكلبى و

والاعرابى واما فى جانب الشر فكظهور الشيطان بصورة انسان حتى يفعل الشر بصورته وظهور الجن بصورة بشر
حتى يتكلم بلسانه فكذا نقول انه لا يمتنع ان يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين واولى الخلق بذلك اشرفهم واكملهم وهو
على واولاده المخصوصون الذين هم خير البرية فيظهر فى صورتهم وينطق بلسانهم ويبطش بايديهم ولهم قدرة
كاملة وعلم تام ولم يتحاشوا عن اطلاق الالهية عليهم واستدلوا على ما ذهبوا اليه بقوله عليه السلام انا احكم
بالظاهر والله يتولى السرائر والعترة الطاهرة مخصوصون بالعلم بما يتعلق بباطن الاسرار وتاويل القرآن
ولهذا كان قتال المشركين الى الرسول عليه السلام وقتال المنافقين الى على رضى الله عنه لعلمه بالباطن وقتال
المنافقين ومكالمة الجن وقلع باب خيبر لا بقوة جسدانية من اول الادلة على ان فيه جزءا الهيا او قوة ربانية
او يكون هو الذى ظهر الاله بصورته وخلق بيده وامر بلسانه وعن هذا قالوا انه كان موجودا قبل خلق
السموات والارض تعالى الله وتقدس عما يقول الظالمون والجواب منع علمهم بباطن الاسرار وعلمهم
ببعض الاسرار باطلاع الله تعالى اياهم عليه ليس مخصوصا بالعترة بل كان حاصلا فى الانبياء واكثر الصحابة
والاولياء الطائفة الثالثة بعض الصوفية وكلامهم ايضا مخبط فى ذلك تارة يقولون بالحلول وتارة بالاتحاد
قالوا اذا وصل العارف الى نهاية مراتبه انتفى تعينه وصار الموجود هو الله تعالى ويسمون هذه المرتبة الفناء فى
التوحيد وضبط كلامهم كالنصارى من الاقانيم الثلثة وكلامهم الا الاقنيم الواحد وهو ان الله تعالى خلقهم
ونقل خوارق العادات لاجل كراماتهم وقال بعضهم نحن لا نقول بالاتحاد ولا بالحلول لان ذلك مشعر بالمغايرة
ونحن لا نقول بها بل نقول الوجود المطلق وهو عين حقيقة الواجب وجميع الخصوصيات نظام وليس فى الاعيان
الا الوجود المطلق هو عين حقيقة الواجب كما ان البحر اذا ظهر فى صورة الموج لم يكن حقيقة الموج
الا الماء قال المص وهذا العذر اشد من جرمهم اذ يلزم على هذا مخالطة الواجب لجميع العالم حتى
القاذورات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولعل كلامهم رمز الى اسرار سبحانه ونحو ذلك على التاويل
قال المقصد السادس اقول المقصد السادس من التنزيهات فى انه تعالى ليس محلا للحوادث
وقبل الخوض فى الحجاج لا بد من تحرير محل النزاع ليتوارد النفى والاثبات على محل واحد فنقول المراد
بالحادث الموجود بعد العدم وهو الذى يسميه الحكماء الحادث الزمانى سواء كان ذاتا قائما بنفسه كالجوهر
او صفة لغيره كالعرض واما لا وجود له وتحقق بعد ما لم يكن وهى ثلثة اقسام الاول الاحوال والثانى الاعدام والسلوب
والثالث النسب والاضافات فيقال له متجدد ولا يقال له حادث اما الاحوال المتجددة فاتفق المتكلمون
اتصاف البارى تعالى بها الا ابا الحسين البصرى فانه قال يتجدد عالميات له تعالى بحسب تجدد معلوماته اوائل الامور
وقال الامام الرازى المعتزلة اتفقوا على تجدد احوال البارى المتجددة بذاته مثل المدركية والسامعية
والمبصرية والمريدية والكارهية واما ابو الحسين فانه يجدد العالميات واما النسب والاضافات
المتجددة فاتفق ارباب العقول على جواز اتصاف البارى تعالى بها حتى يقال انه موجود مع العالم بعد ان لم يكن
وانه خالق بعد ان لم يكن واما الاعدام والسلوب المتجددة فما كان منها سلب امر يستحيل بتقرير ثبوته له تعالى ممتنع

اتصاف الباري تعالى به كتجدد عدم الحجمية والجوهرية والوصفية الى غير ذلك وما كان منها سلبا امر لا يستحيل
اتصاف الباري تعالى به بعد ان لم يكن متصفا به فانه اذا كان الحادث موجودا او اضيف تعالى
الباري تعالى موجود معه وتقدم منه المعية عند انعدام ذلك الحادث فيتجدد له صفة سلب بعد ان لم يكن
واذ قد سمعت تحرير محل النزاع فلنشرع في تقرير الاقوال وادلتها فنقول لما فرغ عما هو زعمهم
اطبق العقلاء من اصحاب الملل وارباب المذاهب على استحالة قيام الحوادث بذات الباري تعالى
وخالف في ذلك المجوس والكرامية فقال المجوس يجوز قيام حادث من صفات الكمال بذات الباري
تعالى وقالت الكرامية انا نقوم بذاته من الحوادث ما يفتقر اليه في ايجاد الخلق ثم اختلفوا في هذا الحادث
فمنهم من قال هو الارادة ومنهم من قال هو قوله كن متعلق الارادة في ذاته والقول مستند الى القدرة القديمة
واما خلق بالمخلوقات فمستند الى الارادة او القول ومنهم من زاد على ذلك حادثين آخرين وهما
السمع والبصر والمخلوق العالم بذاته يعبرون عنه بالحادث والخارج عن ذاته يعبرون عنه بالمحدث امتيازا
بينهما واتفقوا على ان قيام الصفات الحادثة بذاته تعالى لا يوجب له تجدد اسم من اسمائه كلها ازلية حتى الرازقية
والخالقية وان لم يكن في الازل رزق ولا خلق ولا اصلا فلا يقولون انه تعالى مريد ولا قائل بقوله بل مريد بالمريدية
وقائل بالقائلية لنا امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وجوه الاول انه لو جاز قيام الحوادث بذاته
لجاز ذلك ازلا واللازم باطل وكذا الملزوم فلانه لو جاز ذلك لكان قابلا لها اذ لا معنى لجواز قيامها بها الا قابلية
لها وتلك القابلية يجب ان يكون ازلية اذ لو لم يكن ازلية لكانت حادثة فيما لا يزال فلزم الانتقال من الامتناع
الذاتي الى الامكان الذاتي وهو ظاهر البطلان لا يجب على هذه التقادير لتلك القابلية قبلها ما لزم الانقلاب المذكور
فقابلية القابلية ان كانت ازلية ثبت المدعى وان كانت حادثة لا بد لها من قابلية اخرى وسلم حيث الكلام في
القابليات مع انها محصورة بين حاصرين هذا اثبات الملازمة وقوله في بيانها لو لم تكن القابلية من لوازم
الذات لزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان ولكانت صفة زائدة طارية على الذات فيحتاج الى
زيادة بيان بان يقال في الملازمة الاولى لو لم تكن القابلية لازمة لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى
الامكان الذاتي او بالعكس كما مر في بيان كون الامكان لازما للماهية وفي الملازمة الثانية لو لم تكن القابلية
لازمة لكانت صفة طارية او زائلة لان الانفكاك بين الذات والقابلية يكون بان توجد الذات قبل القابلية
وتارة توجد لها بعد القابلية الا انه لما كان المقصود منها بيان ازلية القابلية لا بد منها اكتفى في كل من الملازمتين
باحد شقيها الذي به يحصل المطلوب واما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة بين القابل وهو والمقبول وهو
الحادث والنسبة لا تتحقق بدون المنتسبين فلو كانت القابلية ازلية ان يصح وجود المقبول وهو الحادث
في الازل لكنه محال لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحدوث عبارة عن ثبوتها والجمع بينهما محال الثاني انه لو قام
بذاته تعالى حادث فيمتنع الخلو عن ذلك الحادث من صفات الكمال لاجماع الامة على تنزيهه على النقص فيكون
من صفات الكمال فيكون خلو ذاته تعالى عنه في الازل نقصا لان خلو الذات عن صفة الكمال التي يمكن اتصافها

بها نقص والنقص على الله تعالى محال بالاجماع الامة واذا امتنع خلو ذاته عن الحوادث والحادث يمتنع قدمه
يلزم حدوث الباري وهو محال وهذا الدليل مركب من العقلي والسمعي الثالث انه لو قام بذاته حادث
لزم ان يكون ذاته تعالى متنوعا عن التغير ومتغيرا والتغير على الله تعالى ممتنع وبهذا استدل
الخليل عليه السلام في قوله لا احب الآفلين من افول الكواكب وتغيرها على عدم الهيتها هذه هي البراهين
التي ذكرناها كما في المرصد الثاني من موقف الجواهر والكل منظور فيها اما الاول فلوجهين ان غاية ما يلزم
منه ازلية صحة وجود الحادث لا صحة ازلية وجود الحادث التي هي المدعى وبينهما فرق فان الاول عبارة عن
صحة اتصاف الذات بالحادث في الازل والثاني عن صحة وجود الحادث في الازل ولا شك انهما متغايران
ولا يلزم من ثبوت الاول ثبوت الآخر اذ الاول لا يستدعي الامكان الحادث لذاته وان امتنع وقوعه في
الازل لعائق او انتفاء شرط وقد مر مثل هذا في بحث الامكان من موقف الامور العامة وفي بحث عوارض
الاجسام من موقف الجواهر سلمنا لزوم الثاني لكن لا نسلم لزوم بطلانه فان الحادث غير ممتنع الوجود في
الازل بالنظر الى ذاته فيكون ممكن الوجود فيه نعم لو اخذ ذاته مع وصف الحدوث كان ممتنع الوجود في الازل
وثانيهما انه منقوض بما عليه الله تعالى للعالم فان فاعليته للعالم صفة له فيكون ازلية ولا يلزم من ازليته فاعليته
صحة ازلية العالم لانه حادث لا يقال النقض غير وارد لان قابليته تعالى للصفات ذاتية له لامتناع توقف
اتصافه بصفة كمالية حقيقية فلو كان المقبول حادثا لزم الحادث وصح المقبول امتنع انفكاك الكل عن
المقبول وفاعليته للعالم ليست ذاتية له عند المميز ولهذا يجوزون تقدم القادر على المقدور والا يجوزون
تقدم ذات الله تعالى على الصفات التي هو قابل لها وحاصله انا نقول الاتصاف بالصفات الذاتية
يجب ان يكون ازليا لكن الصفة واما الاتصاف بصفات الافعال فلا يلزم ان يكون ازليا فلا يرد النقض
لانا نقول نحن لا نستقض ما ذكرتم بفاعليته للعالم حتى يتجه ما ذكرتم بل بقابليته للفعل اي بقابليته لايجاد العالم
ذاته تعالى لما كان موجدا للعالم كان قابلا للايجاد ومنه القابلية ذاتية يجب ان يكون ازلية وازليتها تستدعي
ازلية ايجاد العالم في الازل بدون وجوده فيه ممتنع لامتناع تقدم التاثير على الاثر عندنا فلا يندفع النقض
بما ذكرتم نعم يمكن ان يندفع النقض بان ازلية قابلية الصفات الحقيقية توجب صحة وجود الصفات
الحقيقية في الازل واما ازلية قابلية النسب والاضافات فلا يستوجب صحة وجود النسب والاضافات
في الازل لانها غير وجودية لا توصف بالازلية ولا الحدوث ومن هنا يعلم ان اتصاف صحة القابلية بكون
ازلية فيه تسامح لانها من النسب والاضافات اما الثاني فلما ذكره صاحب الطوالع من انا لا نسلم
ان الخلو عن الحادث نقص اذ يجوز ان يكون ذات الباري تعالى اسمه مستجمعة لصفة لها افراد متعاقبة غير
متناهية وجود كل لاحق منها مشروط بانقضاء السابق بذاته لا تخلو عن الاتصاف بما هيه تلك الصفة
بل ينتقل من فرد منها الى فرد آخر واما الخلو عن كل فرد منها فليس بنقص لان الكمال هو حصول ما يمكن
وكل فرد منها ما لم يكن ممكن البقاء لم يكن خلو ذات الباري عن سابقه نقصا اولان الخلو عن هذا الكمال

سبب للاتصاف بكمالات غير متناهية وعدم الخلو منه سلب لتلك الكمالات غير متناهية فيكون اخلال
الله تعالى عن هذا الاخلال وتنزيهه عن هذا الكمال سبب للاتصاف بكمالات غير متناهية الزمه واجابا
وقد تعالى تنزيها ان الخلو عن الكمال نقص فلا نسلم ان يكون شيء من من النوارض الافراد ما ثابتة في
الازل اولا وعلى الاول يمتنع زواله لما مر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وعلى الثاني يلزم خلوه في الازل
عن صفة الكمال مطلقا في الازل لامتناع وجود النوع الا في ضمن الافراد وهذا المنع قريب مما ذكره
الحكماء من انه يجوز ان يكون الفلك قديما ولا يخلو عن الحركة المتعاقبة وايضا البرهان التطبيق يدل على بطلان
هذا النص على ما مر وكان المصنف يشير في ما درته الله تعالى الى ما ذكرناه بقوله امتناع ذلك سهل عليك بيان م
بعد احاطتك بما تقدم واما الثالث فلما ذكره الامام الرازي والآمدي من انه من تسليمه منع
عن تسليم الحوادث به اتحاد اللازم والملزوم وكانت المقدمة الاستغنائية عين المدعى وهو مصادرة
على المطلوب الحمل المدعي جزء من الدليل لان نشير بان هذه الصفة يحصل في ذاته من غيره ممنوع لجواز
ان يقتضي ذاته على سبيل الايجاب صفات كل منها مسبوق باخرى الى غير النهاية او يوجد في امتناع م
ذاته صفة على سبيل الاختيار كسائر الحوادث وربما يحتج على قيام الحوادث بذاته تعالى بانه لو
قام الحادث بذاته تعالى لما خلا عن الحادث وضده لان ضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحوادث
حادث فيلزم ان يكون الباري تعالى حادثا وهو محال وهذه الحجة مبنية على اربع مقدمات الاولى ان
كل صفة حادثة لا بد لها من ضد الثانية ان ضد الصفة الحادثة لا بد ان يكون حادثا الثالثة ان ما قبل حادثا
لا يخلو عنه وعن ضده الرابعة ان ما لا يخلو عن الحوادث حادث والثلاث الاول مشكلة اذ لقائل ان يقول
ان اردتم بالضد معنى وجوديا يستحيل اجتماعه مع الصفة الحادثة في محل واحد فلا نسلم ان لكل صفة
حادثة ضدا وان اردتم به ما هو اعم من ذلك سواء يتصور اجتماعه من الصفة الحادثة سواء كان وجوديا
او عدميا سلمنا ان لكل حادث ضدا لكن لا نسلم ان ضد الحادث كيف ولو صح ذلك لزم ان يكون عدم
العالم حادثا ولو كان عدمه حادثا لكان وجوده سابقا على عدمه وهو … قديما لا نسلم ان ما قبل حادثا
لا يخلو عنه وعن ضده اذ الجسم يقبل الالوان ويجوز خلوه عن الجميع كما في الشفاف واما المقدمة الرابعة
فان تمت تم الدليل على قيام الحوادث بذاته بلا احتياج الى سائر المقدمات لكنه بعينه هو المسلك
الثاني فلا وجه لافراده بالذكر قال احتج الخصم بوجوه الاول … استدل القائلون بقيام الحوادث بذات
الباري تعالى اليه بوجوه الاول انه وقع في الاتفاق بين الائمة على ان الباري تعالى متكلم بقوله كن مريد سميع
بصير والتكلم بقوله كن يتوقف على وجود المخاطب لاستحالة خطاب المعدوم وارادته التي يقارنه لوجود
المراد لامتناع تخلف مراد الله تعالى عن ارادته والسمع والبصير موقوفان على وجود المسموع والمبصر ووجود
المخاطب والمراد والمسموع والمبصر حادث لحدوث العالم والموقوف على الحادث اولى ان يكون حادثا
فكلامه تعالى بقوله كن وارادته وسمعه وبصره حادث وهم لا يجوز قيامها بانفسها والا لكانت ذوات ولا نعم الله

لما عرفت من امتناع حلول صفته في الغير فكيف ولو حلت صفته في الغير كان ايجابها الحكم
لمحلها اولى من ايجابها للباري تعالى اما لي واذا امتنع قيام هذه الحوادث بذواتها وبغير الله فيكون قائمة
بذاته تعالى والجواب ان الكلام عندنا نفسي والارادة والسمع والبصر صفات حقيقية ولا يتوقف
تحققها على وجود المخاطب والمراد والمسموع والمبصر نعم تعلقاتها الخارجية يتوقف على ذلك فيكون
هي حادثة اي متجددة ولا استحالة فيه لانها من الاضافات التي جوزنا تجددها او كونها صفة مع وصف
العدم والثاني بطلان العدم هو كون الشيء مسبوقا بالعدم وهو وصف سلبي والوصف السلبي لا يصح
جوابه تعيين الاول لا يلزم من حدوث التعلق حدوث المتعلق الثاني تخصيص القائلين
بقيام المعاني القديمة بذات الله تعالى ان المعاني القديمة قائمة بذاته تعالى بالاتفاق منا ومنكم فالمصحح لقيامها
بذاته اما كونها صفة وهي مشترك بين القديمة والحادثة فيلزم قيام الصفات الحادثة ايضا بذاته لان
الاشتراك في العلة توجب الاشتراك في المعلول والجواب ان يلزم من بطلان الثاني حصول
الاول لو كان بينهما منع الخلو وليس كذلك لجواز ان يكون المصحح لقيام الصفات القديمة بذاته تعالى كونها
صفة مطلقا ولا مع وصف القدم بل ما صدق عليه الصفة القديمة بان يكون حقيقتها مغايرة لحقيقة
ما صدق عليه الصفة الحادثة ويكون الحدوث مانعا الثالث ان الله تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم
يكن خالقا له ورازقا ما لم يكن وعالما بان العالم وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد والشيء ما يعطى ما لم يكن
حادثا فيكون موصوفا بالحادث والجواب ان الخالقية والرازقية والعالمية صفات ازلية وتعلقها
حادثة متغيرة ولا يلزم من ذلك حدوث الصفة ولا تغيرها قال الرابع الكرامية اكثر العقلاء يوافقونا في
قيام الحوادث بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا بانه تعالى مريد وكاره بارادة وكراهة
حادثين في محل وصفة المريدية والكارهية محدثة في ذاته تعالى واذا احضر المرئي والمسموع حدثت في ذاته تعالى
السامعية والمبصرية لكنهم يطلقون لفظ التجدد دون الحدوث وابو الحسين البصري يثبت
في ذاته تعالى علوما متجددة بحسب المعلومات والاشعرية قالوا بحسب النسخ وهو رفع الحكم او
انتهاؤه والارتفاع والانتهاء عدم بعد الوجود والفلاسفة مع تقدمهم على هذا يقولون بان الاضافات
موجودة في الاعيان ويقولون المعية والقبلية له تعالى بل كل حادث ومع كل حادث وذلك الوصف
الاضافي حدث عما اورده على المتكلمين ان التغير في الاضافات عندهم فمراد الجبائية ان تعلق
المريدية والكارهية والسامعية والمبصرية يتجدد لان هذه الصفات محدثة في ذاته ومراد ابي الحسين
ان تعلق العلم يتجدد بحسب تجدد المعلوم ومراد الاشعرية ان تعلق الحكم بالمكلف يرتفع او ينتهي لان ذلك
الحكم وهو خطاب الله تعالى يرتفع او ينتهي وعما اورده على الفلاسفة انهم لا يثبتون جميع الاضافات بل يعلق
الاضافات العارضة لذاته تعالى ما ليست بموجود فلا يرد الالزام قال شبهة اقول هذا شبه
على قاعدة نافعة يدفع بها اكثر شبه القائلين بقيام الحوادث بذاته تعالى وهم ان الصفات اما حقيقية عارية

عن الاضافة كالسواد والبياض وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة فانه يعرضهما التعلق بالمعلوم و
المقدور واضافية محضة ككون الشيء قبل غيره او بعده ومعه ويمينه ويساره لكن صفات الله تعالى تكون حقيقية
كالوجود والوجوب وقد تكون ذات اضافة كعلمه وقدرته وقد تكون اضافية محضة والنوع الاول لا يجوز
تغيره مطلقا والثالث يجوز تغيره مطلقا والثاني يجوز تغيره في تعلقه لا في ذاته عندنا وعند الحكماء ايضا يجوز
تغيرها قال المقصد الرابع اقول المقصد السابع من التنزيهات في بيان امتناع اتصاف الباري
تعالى بشيء من الكيفيات المحسوسة اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشيء من المحسوسات بالحواس الظاهرة
كاللون والطعم والرائحة ونحو ذلك ولا بشيء من المحسوسات بالحواس الباطنة كاللذة والالم الحسيين
والفرح والحزن والغم والغيظ والغضب الى غير ذلك لانها من توابع المزاج المستلزم
للتركيب المنافي للوجوب الذاتي واما اللذة والبهجة العقليتان فينفيهما المليون واثبتهما الفلاسفة قالوا
اللذة ادراك الملائم ولكل نوع من القوى شيء ملائم خاصة فالملائم للقوة الشهوية المشتهيات وللقوة الغضبية
الانتقام وللقوة العقلية ادراك الاشياء والاحاطة بحقائقها وكلما كان الادراك اتم والمدرك اكمل كانت
اللذة اتم والبهجة اجل فمن كان في نفسه كمال عظيم وكان ادراكه لذلك الكمال تاما كان التذاذه بادراكه اعظم
ولا شك ان كمال الباري تعالى اعظم الكمالات واجلها بكماله اقوى العلوم كان التذاذه اقوى اللذات وكان
اجل مبتهج بذاته والجواب لا نسلم ان اللذة عبارة عن ادراك الملائم على ما مر في باب الكيفيات النفسانية
فانا عند ابصارنا الصور المليحة وسماع الاصوات المناسبة وذوق الاطعمة الشهية نجد حالة مخصوصة
من انفسنا واجدا ناضرورة ونميز بين تلك الحالة وسائر الاحوال المدركة من النفس كالارادة والكراهة
والاعتقاد وغيرها انا لا نعرف بالضرورة ان هذه الحالة هي نفس ذلك الادراك او امر معه مسبب ايا ادراك
الملائم سببا للذة فلا يلزم من ادراكه كونه ملتذا به لجواز ان يكون ادراكه سببا للذة دون ادراكه لتغاير الادراكين
بالحقيقة سلمنا ذلك لكن لا نسلم وجود السبب لا يكفي في وجود المسبب بل لا بد فيه من قابلية القابل للمسبب ولعل
ذاته غير قابلة للذة قال المقصد الثالث اقول المقصد الثالث من الصفات في التوحيد وهو يطلق
بالاشتراك على التوحيد بمعنى نفي الانفصال وعلى الاثبات بالفعل الواحد منفردا وعلى اعتقاد الوحدة
الى عدم مشاركة الغير له في الحقيقة وصفات الالوهية وهذا هو المقصود هنا وربما يطلق على الاخبار عن
الوحدانية وان لم يحصل اعتقاد المخبر بها واحتج الموحدون على نفي الشريك بمسالك وذكر المصنف منها
اربعة مسلكان للحكماء ومسلكان للمتكلمين اما مسلكا الحكماء فاحدهما انه يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما
واجب لذاته اذ لو وجدا لكانا مشتركين في الوجوب الذاتي وكان الوجوب ذاتيا لهما في بحث الوجوب
من الموقف والمشترك فيه ذاتي يجب ان يكون لكل منهما تعين به يمتاز عن الاخر والا ارتفعت الاثنينية
فيلزم تركب كل منهما مما به الاشتراك وما به الامتياز لان تعينه لا يجوز ان يكون نفس ذاته ولا لازم ذاته لا لما
مر انهما في ذاتيا بابا ولا ان يكون عارضا لا من منفصل للزوم احتياج الواجب الى الغير بل يكون عارضا

عارم

278

لا يختص به وذلك اما ذاتي او منتهيه اليه لما يلزم التسلسل وعلى التقديرين يلزم التركيب وهو منافي
الوجوب الذاتي على ما مر ايضا في بحث الوجوب وبهذا البيان يسقط ما قيل لم لا يجوز ان المشترك في
ذاتي لما غايتها يعين لزم التركيب لجواز ان يكون التركيب عارضا للماهية كما هو فلا يلزم التركيب كما في
اشخاص النوع البسيط مثل نفوس البشرية والحاصل انه لو وجب واجبان لكانا مشتركين
في الوجوب بحسب الذات والاشتراك في الذاتي يوجب التركيب على ما مر في بحث الماهية من
الموقف الثاني وهو مناف للوجوب الذاتي وهذا الدليل مبني على مقدمات الاول ان الوجوب
امر ثبوتي الثانية انه على تقدير ان يكون ثبوتيا لا يكون وصفا خارجا عن الذات الثالثة ان التعين
امر ثبوتي فيحتاج الى علة وجودية الرابعة ان الاشتراك في ذاتي يوجب التركيب الخامسة ان التركيب ينافي
الوجوب الذاتي وقد تكلموا على هذه المقدمات بما فيه كفاية الا المقدمة الاولى فهي التي انتسب اليهم
هذا المسلك وتم لهم الدست وهو لفظ فارسي بمعنى اليد تطلق على القدرة وما يليق بها من الحكم في
المناصب ونحوها انه لو وجد واجبان لكان وجوب كل واحد منهما علة لتعينه وكلما كان وجوب
كل واحد منهما علة لتعينه يمتنع تعدد الواجب فينتج لو وجد واجبان يمتنع تعدد الواجب فيكون تعدد
الواجب مستلزما لامتناع تعدده وكل ما يستلزم عدمه محال فتعدد الواجب محال اما بيان المقدمة
الاولى وهي انه لو وجد واجبان لكان وجوب كل منهما علة لتعينه فلان الوجوب حينئذ يجب ان يكون ذاتيا
لهما لما مر وكان بينهما الا به ولكل واحد منهما من تعين لامتناع الاثنينية بدون الامتياز فلو لم يكن وجوب
كل واحد منهما علة لتعينه فاما ان لا يكون بينهما ملازمة اصلا او يكون بينهما ملازمة لكن التعين علة للوجوب او يكونان
معلولي علة واحدة لكن الاول اعني الاحتياج الواجب في ذاته الى منفصل لظهور ما لم يذكره واما كون
التعين علة للوجوب فلاستلزام تاخر الوجوب عن التعين لكن الوجوب بالذات يستحيل ان يكون تابعا
لغيره ولاستلزام الدور لان الوجوب لكونه ذاتيا يجب تقدمه على الهوية فلو كانت الهوية متقدمة
عليه لزم الدور واما عدم الملازمة بينهما فلانه يجوز حينئذ انفكاك كل واحد منهما عن الاخر فيوجد الوجوب
بلا تعين وهو محال اذ كل موجود لا بد له من تعين به يمتاز عن الغير او يوجد التعين بلا وجوب فلا يكون الوجوب ذاتيا
هف واذا بطلت اللوازم على تقدير ان لا يكون الوجوب علة للتعين ثبت كون الوجوب علة للتعين
واما بيان المقدمة الثانية وهي انه كلما كان وجوب كل منهما علة لتعينه يمتنع تعدد الواجب فلان الوجوب
مشترك بينهما فلو كان علة للتعين لا ينفك عن معلوله عنه واذا امتنع تخلف معلوله عنه امتنع ان يعلله
تعينان امتنع تعدد الواجب وهذا الدليل ايضا مبني على ان الوجوب ثبوتي واما مسلكا المتكلمين فالاول منهما
انا لو فرضنا وجود الهين لكانا متصفين بصفات الالوهية من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك وكان
كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات لان المقتضي للقدرة ذاتيهما ومصحح المقدورية الامكان
واذا قصد كل منهما الى ايجاد شيء معين فاما ان يقع بهما ويلزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد بالشخص وهو

واحدم

ممتنع لما عرفت في مرصد البطلان من الموقف الثاني او يقع باحدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح
او لا يقع بواحد منهما وهو ضروري البطلان لان المانع من وقوعه باحدهما وقوعه بالاخر فلو لم يقع بهما ف
بانتفائهما وهو بعينه التمانع فاما ان يمكن للافراد اخذ ضده او يمتنع فالازم وهو المنفصلة للانفه الحكم كان و
لكذب جزئيها لكذا الملزوم وهو تعدد الالهة نقيضه وهو الوحدانية وهو المطلوب اما كذب
الجزء الاول منهما فلان الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه محال والتمانع بين الواجبين يلزم من فرض وقوعها
محال اذ التخالف حتى حاول احدهما ضد مراد الاخر فاما ان يحصل مراد كل واحد منهما فيلزم اجتماع الضدين
واما ان لا يحصل مراد واحد منهما فيلزم ارتفاعهما ويلزم من ارتفاعهما عجزهما الواجبين وهما محال ويلزم ايضا
مرادهم حصولهما لان المانع من حصول كل واحد انما هو حصول مراد الاخر فلو لم يحصل حصلا ولزم اجتماع
الضدين وايضا نفرض الكلام في ضدين يمتنع ارتفاعهما كحركة جسم وسكونه فاراد احدهما حركته
والاخر سكونه وارتفع مرادهما لزم ان لا يكون الجسم حالة الارتفاع متحركا ولا ساكنا وهو محال واما ان يحصل
مراد احدهما دون الاخر فيكون من لم يحصل مراده عاجزا غير صالح للالهية واما كذب الجزء الثاني
فلانهما لو انفردا كان يمكن لاحدهما ايجاد احد الضدين وللاخر ايجاد الضد الاخر فبعد اجتماعهما ان
امتنع تعلق قدرة واحد منهما بعد قدرته كان امتناع تعلق قدرته هو تعلق قدرة الاخر بضده فيكون
عاجزا لا يصلح للالهية ويلزم منه التوحيد واعترض على هذا المسلك بانا لا نم كذب الجزء الاول من المنفصلة وهو
امكان التمانع لو كانت ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم من فرض وقوعه المحال لانه احد الامور
الثلاثة المستحيلة قلنا لا نم فان الممكن انما لا يلزم من فرض وقوعه المحال بالنظر الى مجرد ذاته واما اذا اخذ
مع الغير فقد يلزم من فرض وقوعه المحال كالممكن الذي هو طرف معلوم الله تعالى فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال نظرا
الى ذاته ومن حيث انه طرف متعلق علمه تعالى يلزم منه محال وهو انقلاب علمه تعالى جهلا سلمنا ذلك لكن لا نم ان
وقوع المحال لم يلزم منه لجواز ان لا يقع مراد كل واحد منهما ويلزم منه عجزهما لان العجز انما يتصور في المقدور
والضدان وان امكن كل واحد منهما بمفرده لكن اذا تعلق بهما قدرتا القادرين المتخالفين خرجا عن
الامكان وصارا ممتنعين بهذا التعلق كما في الحبل المتجاذب فان كل واحد من القادرين اذا اخذ طرف
حبل وجره الى نفسه فانه يمنع النقل على كل واحد منهما بسبب الاخر حتى بقي الحبل ساكنا في الوسط سلمنا
ذلك لكن لا نم كذب الجزء الثاني من المنفصلة وهو امتناع المخالفة لو لم تكن القادران اذا انفردا امكن لكل واحد
منهما ايجاد الضدين وللاخر ايجاد الضد فبعد الاجتماع ان امتنع قدرة واحد منهما بقدرته كان عاجزا قلنا
لا نم لزوم العجز وانما يلزم العجز لو كان كل من الضدين عند تعلق القدرتين بهما على صفة الامكان وهو ممنوع
لما مر انفا ومرجع هذا النوع الى ان يجوز ان يكون الشيء ممكنا لذاته واذا اخذ مع الغير لا يكون ممكنا كالحركة
حصول الجسم في هذا الحيز ممكن وبشرط حصوله في حيز اخر ممتنع وهو موضع صعب يحتاج في دفعه الى مزيد
تامل وربما يورث شبهة ان الفاعل لا يفعل الا بالداعي والداعي في حق الله تعالى عبارة عن علمه باشتمال الفعل

[illegible]

على مصلحة مخصوصة فاذا صار من الازمنة لابداك بكونها منشأ ومن في العلم تلك المصلحة فلا يمكن تعدي
ارادة واحد منهما بالضد الذي لا يشتمل على المصلحة ويخلو عن الداعي وهذا كما في المهندسين الحاذقين العالمين
باصلح الوجوه في بناء الدار اذا عينا للمصلحة لا يتعلق ارادة واحد منهما بالبناء على هيئة مصلحة في بناء الدار وكذا
ههنا وهذا المنع موافق لمذهب المعتزلة والجواب انا نستقيم الدليل على عدم توقف الفعل على
الداعي وبتقدير التسليم نفرض الكلام في الضدين متساويين في المصلحة ويتم البرهان قال
واعلم انه اقول فلم يخالف فيما ذكرنا من امتناع وجود اثنين واجبي الوجود المتصفين بصفات الالهية
الا الثنوية اما الوثنية وان كانوا مشركين الا انهم لا يقولون ان الاوثان واجبة الوجود متصفة بصفات الالهية
بل اتخذوها على تماثيل الكواكب او الانبياء والزهاد والملائكة واشتغلوا بعبادتها ثم ذهبت المانوية والديصانية
من الثنوية الى ان للعالم الهين قديمين احدهما فاعل الخير وهو النور والثاني فاعل الشر وهو الظلمة وهو باطل
لان النور والظلمة عرضان فلو كانا قديمين يلزم قدم الجسم وقد بينا ان العالم حادث ولعلهم لم يريدوا بهما العرضين
لانهم اتفقوا على كون النور حيا عالما قادرا سميعا بصيرا وهو من خواص الذوات وذهب المجوس منهم الى
ان للعالم الهين قديمين احدهما فاعل الخير وهو يزدان ويعنون به الملك والاخر اهرمن ويعنون به
الشيطان واستدلوا على ما ذهبوا اليه بانا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا فلو كانا … لا يجوز ان يكون
واحدا والا لزم ان يكون ذلك الواحد خيرا وشريرا وهو محال وكل منهما فاعل والجواب ان اردتم بالخير والشرير
ما تستند اليه الخير والشر الكثيران فلا نسلم بطلان الواحد خيرا وشريرا وان اردتم بالخير من يغلب خيره وبالشرير من
يغلب شره كما يقوله علماء الكلام فلنا انه لا يجوز ان يكون الواحد خيرا وشريرا بهذا المعنى لكن لم يلزم منه ان
دفع م دليلكم فلا يفيد بطلانه ثم نقول الخير ان لم يقدر على الشرير فهو عاجز لا يصلح للالهية وان قدر ولم يفعل فهو
شرير لا يفعل الا ما ان لم يقدر على دفع الشرير فهو عاجز اذ العجز انما يتعلق بما هو مقدور له ودفع الشر عن
الشرير ان كان مقدورا له كان يحصل الشر ايضا مقدورا له لكن الخير لا يقدر على الشر كما ان الشرير لا يقدر على الخير
قلنا قد بينا ان الاله يجب ان يكون قادرا على جميع الممكنات فمن لم يقدر على بعضها يكون عاجزا قال
المرصد الرابع اقول المرصد الرابع في الصفات الوجودية وفيه ثمانية مقاصد المقصد الاول في اثبات
الصفات النفسانية على وجه عام ذهبت الاشاعرة الى ان الواجب له صفات ازلية وجودية زائدة على
الذات فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة متكلم بكلام سميع بسمع بصير ببصر حي بحياة وذهبت الفلاسفة والشيعة
الى نفيها ثم اختلفت الشيعة فمنهم من يطلق عليه شيئا من الاسماء الحسنى ومنهم من يطلق وللمعتزلة تفصيل في الصفات
بانها … في كل منها على التفصيل احتج مثبتوا الصفات وهم الاشاعرة بوجوه الاول ما اعتمد عليه القدماء و
هو قياس الغائب على الشاهد وبيانه انهم اثبتوا بعض الصفات الاحكامية اذا تيسر لهم توصلوا بها الى
اثبات باقي الاحكام والى اثبات الصفات النفسانية قالوا العالم حادث فيستند الى واجب الوجود فالمرجح يجب
ان يكون قادرا لامتناع صدور الحادث فيه ومرجح التخصيص ايجاده بوقت معين وعالما لان فعله على غاية الاتقان

والاحكام ويلزم من ثبوت هذه الاحكام كونه حيا لان هذه الاحكام
في الشاهد مشروطة بحيوته فكذا في الغايب لان الشرط لا يختلف شاهدا وغايبا ويلزم من ثبوت
الحيوة كونه سميعا بصيرا متكلما اذ من لم يثبت له هذه الاحكام من الاحكام ثبت له اضدادها وهو
الاعمى والاطرش والاخرس والله تعالى عن ذلك ويمكن ان يستدل على اثبات هذه الاحكام
بالنقل لعدم توقفه عليها مثل قوله وهو على كل شيء قدير وهو بكل شيء عليم ويحكم ما يريد وهو الحي
القيوم وهو السميع البصير واذا ثبت هذه الاحكام فهي في الشاهد معللة بالصفات فالعالمية
بالعلم والقادرية بالقدرة وعلى هذا فيجب ان يكون في الغايب ايضا كذلك لان العلة لا تختلف
شاهدا وغايبا وايضا فان حد العالم في الشاهد من قام به العلم والقادر من قامت به القدرة
وعلى هذا فيكون في الغايب ايضا كذلك لان الحد لا يختلف شاهدا وغايبا وايضا فان شرط العالم
في الشاهد قيام العلم به وكذلك في القادر وغيره فيجب ان يكون في الغايب ايضا كذلك لان الشرط لا
يختلف شاهدا وغايبا قال الآمدي وهذه الحجج ضعيفة اما اولا فلا نم ان قياس الغايب على الشاهد
ليس بصحيح على ما اشار اليه المصنف في المقصد السادس من المرصد السادس من الموقف الاول من
انه لو لم يتصف بصفة كمال لصح اتصافه تعالى وهو ضعيف لانه انما يلزم لو حصل معنى الكمال وكان كالاسد تعالى وذاته قابلة له وجب
ثبوت كل ما هو قابل له واما ثانيا فلان هذا القياس معترف بالتفاوت بين الصفات في الغايب والشاهد
حتى ان القدرة في الشاهد لا يتصور بها عند الايجاد بخلاف القدرة في الغايب وكذلك الارادة في الشاهد
لا يتصور بها التخصيص بخلاف الارادة في الغايب وعلى هذا النحو باقي الصفات واذا كانت الصفات مختلفة
في الشاهد والغايب عنده فلا يصح التمثيل لعدم الاتحاد في الجامع وسقط ما ذكره واما قول المص كيف
والخصم قايل باختلاف بعض الصفات شاهدا وغايبا الى آخره فتوجيهه ان عدم الجامع عنده هذا
القياس لا يصح لالزام الخصم لعدم الجامع عنده لان الفلاسفة والشيعة وان قالوا بثبوت بعض هذه الصفات
وهو الكلام والاحكام في الغايب والشاهد الا انهم قالوا باختلافها شاهدا وغايبا فان الشاهد معلل بالصفات
وفي الغايب بالذات والاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزومات لجواز كون اللازم اعم فلا يمكن
الزامهم الا اذا ثبت انها معللة بهذه الصفات في الغايب ايضا والخصم لا يسلم ذلك كيف وكون الحكم في الآخر
وهو الشاهد معللا بالوصف ممنوع لانه انما يصح على مذهب القايلين بالاحوال واما عنده فنفي الاحوال فلا ثبت
في الشاهد علما وعالمية بل عالمية وهي نفس العلم القايم به الثاني الصفات ان لم تكن زايدة على نفس
ذاته فاما ان تكون داخلة فيها ويلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي او تكون نفس الذات ويلزم
ان لا يكون حمل صفاته تعالى على ذاته مفيدا اذ يكون قولنا ذات الله عالم بمنزلة قولنا ذاته ذاته وهو غير مفيد لانه حمل
الشيء على نفسه واللازم باطل لان حمل صفاته تعالى على ذاته مفيد بالضرورة وفيه نظر لانه انما يفيد مفهوم
الصفة زايد على مفهوم الذات ولا نزاع فيه ولا يفيد ان ما صدق عليه الصفة زايد على ما صدق عليه

الذات والنزاع انما وقع فيه نعم لو تصور حقيقة ذاته وحقيقة الصفة وحمل احدهما على الآخر وكان
مفيدا لتم الدليل ولكن من اين يثبت له ذلك الثالث ان صفاته تعالى لو لم تكن زايدة فان
كانت داخلة يلزم التركيب وان كانت عين الذات يكون مفهوم جميع صفاته تعالى شيئا
واحدا وهو ذاته تعالى وهو باطل لانا نعلم بالضرورة ان مفهوم غير مفهوم الآخر وكذا في الصفات
وهذا الدليل ايضا من النوع الاول لانه يفيد مغايرة مفهومات الصفات مفاهيم واما تغايرها للذات
وفيه النزاع فلا يظهر ان ها هنا شبهتين منشاهما عدم الفرق بين المفهوم وما صدق عليه وقد
ثبت في المرصد الاول من هذا الموقف واما النفاة فاستدل الحكماء منهم بان صفاته تعالى لو كانت
زايدة على ذاته لافتقرت لامكانها الى علة موجبة وهي لا يجوز ان يكون غير ذاته تعالى والا لزم احتياج
الواجب في اتصافه بصفة نسبتها الى الغير وهو محال فيكون علتها عين ذاته ثم ان ذاته قابلة لوجوب
قيام الصفة بالموصوف فيلزم ان يكون تعالى علة وقابلا لها بالنسبة الى شيء واحد وهو محال والجواب
منع الاستحالة وقد بيناه في مقصد العلل من الموقف الثاني واستدلت المعتزلة والشيعة منهم بوجوه
الاول انها ان كانت زايدة لا يجوز ان يكون حادثة والا يلزم كونه محلا للحوادث ولا قديمة والا يلزم
تعدد القدماء وانه كفر بواسطة كفر النصارى بتثليثهم وهو اثباتهم الاقانيم الثلثة التي هي الوجود والعلم و
الحيوة فمن اثبت له ذلك وزيادة كان اولى بالتكفير والجواب ان القول بالذوات القديمة
كفر دون القول بالصفات القديمة والنصارى وان سموا ما اثبتوه صفات الا انهم قايلون بكونها
ذوات في الحقيقة حيث قالوا بانتقال اقنوم العلم الى عيسى عليه السلام اذ المستقل بالانتقال هو الذات
وقد مر هذا في مرصد القدم من الموقف الثاني ان صفاته تعالى لو كانت زايدة لكانت عالميته تعالى و
كذا قادريته محتاجا الى العلم والقدرة واللازم باطل لانها واجبة لذاته تعالى فلا يحتاج الى الغير و
الجواب اولا منع الملازمة اذ العالمية عنده نفس قيام العلم بذاته تعالى فلا يلزم احتياجها الى غير
الذات على تقدير كون الصفات زايدة وثانيا منع بطلان اللازم قولكم انها واجبة لذاته فلا
يحتاج الى الغير قلنا ان اردتم بوجوبها امتناع خلو الذات عنها سواء كان لزومها بواسطة
اولا فمسلم ووجوبها وهو لا ينافي احتياجها الى الغير الذي هو ناش من ذاته وان اردتم بوجوبها
انها لازمة لها بلا واسطة فلا نسلم انها كذلك اذ من الجايز ان يقتضي ذاته تعالى صفتين
احديهما بالذات والاخرى بواسطة الثالث ان صفاته تعالى صفات كمال فلو كانت زايدة على
ذاته لكان ناقصا لذاته مستكملا بالصفة وهو باطل اتفاقا والجواب ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت
صفة كمال له ناشية عن ذاته فمسلم وهو مستكمل بالغير لكن لا نم انه نقص في الذات بل صدور صفة الكمال عن الذات
غاية كمال الذات والنقصان انما يكون لو كانت ناشية عن منفصل وان اردتم به غيره فعليكم بالتصوير
ثم التقرير للملازمة حتى يتكلم عليه وربما يعبر عن منع الملازمة بان معنى الكمال صفة كونها ثابتة لذاته تعالى لان ذاته

لكل سبب الاتصاف بها قال المقصد الثاني اقول المقصد الكلي في بيان كونه تعالى قادرا وهو لضرب
على بحثين الاول في اثبات كونه قادرا والثاني في بيان عموم قادريته البحث الاول في
اثبات كونه تعالى قادرا ومعنى به انه ان شاء فعل وان شاء ترك اي لا يمتنع عليه ان يؤثر وان لا يؤثر
بحسب اختياره وارادته كونه مختارا وتقابله كونه موجبا بالذات والدليل على كونه مختارا وقادرا
انه ان لم يكن ذلك كان موجبا بالذات لانه مؤثر في وجود العالم على ما مر في اثبات الصانع و
المؤثر فيه معنى ان يمكن من الفعل والترك كان مختارا وان لم يتمكن كذلك بل يلزم احدهما كان موجبا كما قررناه
انتفاء القسم الاول ثبت الثاني وان كان موجبا بالذات لزم احد الامور الاربعة وهو ان لا يوجد حادث
اصلا او لا يستند الى المؤثر او التسلسل في الممكنات من غير اثبات الواجب وتخلف المعلول عن الموجب
واللوازم كلها باطلة فيلزم بطلان الملزوم وهو كونه موجبا فيثبت كونه مختارا وهو المطلوب اما بيان استلزام
كونه موجبا لاحد الامور الاربعة فلانه على التقدير كونه موجبا ان لم يوجد حادث اصلا فهو الامر الاول
وان وجد فان لم يستند الى المؤثر فهو الامر الثاني وان استند فان لم ينته المؤثر الى الواجب فهو
الامر الثالث وان انتهى اليه فلا بد من الحادث حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل وانحصارا لما لا تناهى بين
حاصرين فيلزم تخلف المعلول عن الموجب وهو الامر الرابع واما بيان بطلان اللوازم فالاول بالضرورة
والثاني بما ذكرنا في بحث الامكان من الموقف الاول من ان الممكن يحتاج الى المؤثر ولا يترجح احد طرفيه
بحيث يمكن فيه وقوعه والثالث لما مر في اثبات الصانع وبطلان التسلسل والرابع فلانه يلزم حدوث الواجب
او قدم الحادث اذ معنى الموجب ما لا يمكن ان يتخلف عنه ومنها بيانه ان يقع حسن يرد به النقض لا يحتاج الى اثبات
حدوث العالم وان ثبت في اثبات قادريته انه لو كان موجبا بالذات لزم قدم الحادث واللازم باطل
بالضرورة فكذا الملزوم بيان الملازمة ان اثر الموجب يجب ان يكون قديما اذ لو كان حادثا لتوقف
على شرط حادث لئلا يلزم تخلف المعلول عن الموجب بالذات وذلك الشرط ايضا يجب ان
يتوقف على شرط حادث آخر كما ذكرنا ويلزم التسلسل في الحوادث وسط سواء كانت موجودة معا او
متعاقبة لبرهان التطبيق واذا كان اثره قديما يجب ان يكون اثر اثره ايضا قديما لئلا يلزم التخلف عن العلة التامة
وهكذا الى غير النهاية ان يكون جميع الممكنات قديمة حتى وجود الحوادث وهذا التخصيص للبرهان الذي ذكره الامام
الرازي في الاربعين واما يتم باصل المطلبين احدهما ان نبين ان جميع ما سوى الله وصفاته حادث والا
جاز ان يصدر عن الباري على تقدير كونه موجبا اثر قديم مختار ثم يصدر حادث عن المختار وجود اي
حسب ارادات مختلفة فلا يلزم قدم الحادث على تقدير كونه موجبا وان نبين ايضا عدم جواز قيام صفات حادثة
متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بالاخرى بذاته اذ لو جاز ذلك على ما اورده النص اعتراضا على عدم جواز كونه
محلا للحوادث والا يلزم خلوه عن صفة كمال وهو نقص جاز ان يصدر عن الباري تعالى على تقدير كونه موجبا حادث
مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة باخرى الى غير النهاية وما بينهما ان نبين في الحوادث المعدوم انه لا يجوز

استناده الى الحادث مسبوق باخر الى غير النهاية محفوظة بحركة دائمة اذ لو جوزنا ذلك لجاز ان يصدر على
الباري تعالى على تقدير كونه موجبا بالذات عقل هو العقل الاول ويصدر عنه العقل الثاني وتنتهي في ذلك وهكذا
الى ان ينتهي الى العقل العاشر الذي يسمونه العقل الفعال ويصدر عن العقل الفعال الكائنات بحسب استعدادات متعاقبة
لا اول لها تحصل في هيولى تابعة بسببه عن حركات الفلك الاعظم واوضاعها على ما ذهب اليه الحكماء ثم
بعد احاطتك بما تقدم سهل عليك بيان هذه الامور اما بيان حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته فبان بينت
قادريته تعالى بالبرهان الذي ذكره المص لم يتم الا اذا ثبت كونه قادرا كان اثره حادثا لما عرفت في بحث الامكان
من الموقف الاول وكذا في المسلك الخامس من عوارض الاجسام من الموقف الرابع من ان
القديم لا يستند الى المختار واما بيان عدم جواز قيام الحوادث المتعاقبة بذاته تعالى وبيان عدم جواز استناد
الحادث اليوم الى حادث مسبوق باخر لا الى نهاية فلما عرفت في الموقف الاول ان البرهان التطبيقي يدل على
امتناع وجود امور غير متناهية سواء كانت موجودة معا او متعاقبة وفي الموقف الرابع ان ما يسمونه بحركة
[illegible] بالغير يمتنع كونها ازلية الى غير ذلك قال احتج الحكماء اقول وذهب الحكماء الى كون
الباري تعالى موجبا بالذات ونفوا كونه تعالى قادرا واحتجوا على ذلك بوجوه والمصنف ذكر منها الوجه
الذي عليه يعولون وبه يصولون ثم اورد بعضها على سبيل الاعتراض واجاب عنها وتقرير ذلك
الوجه انه لو كان قادرا لتعلق قدرته باحد مقدوريه دون الاخر كتخصيص الجسم باحد الاشكال المتضادة
فاما ان يكون لذاتها او بواسطة مرجح يرجح احد المقدورين بالوقوع والاول باطل لان نسبة قدرته الى الضدين
يجب ان يكون على السوية والتي عليه القائلون بقادريته فتعلقها باحدهما مع امكان تعلقها بالاخر بلا مرجح
يستلزم استغناء الممكن عن المرجح وانه يسد باب اثبات الصانع ولانه يلزم عدمه [illegible] لاستجماع المؤثر
لشرائط التاثير فيلزم ان الواجب ازلي وكذا القدرة وتعلقها بعد هذه الامور لا يتوقف على شيء اخر وكذا
الثاني وهو لانه يلزم احتياج الباري تعالى في الايجاد الى منفصل ولان احد المقدورين عند حصول المرجح
التام من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والالة والمصلحة لا يجوز ان يصير واجبا والا لم يبق فرق
بين القادر والموجب بل يكون حصول ذلك المقدور عند حصول المرجح التام جائزا وكذا اصل فيحتاج حصوله
في الى مرجح اخر فلا يكون المفروض تمام المرجح وننقل الكلام الى ذلك المرجح حتى يتسلسل [illegible]
الوجه بان الباري تعالى ان استجمع شرائط التاثير وجب اثره والا لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح واذا
وجب اثره كان موجبا وان لم يستجمع امتنع اثره فلا يكون قادرا عليه والجواب [illegible] مختار ان
يتعلق قدرته باحد مقدوريه لذاتها من غير مرجح فان صدور احد المقدورين من القادر لا يتوقف
على انضمام مرجح اليه كما في العطشان المخير بين القدحين المتساويين والجائع المخير بين الرغيفين المتساويين
والهارب من السبع المخير بين الطريقين المتساويين [illegible] لا يلزم من ذلك على استغناء
الممكن عن المرجح وهو يرجح الممكن لذاته ترجيحا بلا مرجح [illegible] وقد قلنا بطلانه في بحث الامكان

وتعلق القدرة لذاتها من غير مرجح باحد المقدورين المتساويين هو ترجيح القادر المختار بلا داع الى
بلا مصلحة في الممكن يرجح احد طرفيه ولا دليل على امتناعه ولا يلزم من جواز هذا جواز ذلك قولكم بانها لو
كان تعلق قدرته لذاتها يلزم قدم اثره لتحقق العلة التامة في الازل قلنا لا نم لزوم ذلك فان تخلف المعلول
عن المؤثر التام اذا كان موجبا ممتنع لانه اذا اقتضى شيئا اقتضاه دائما ونسبته الى جميع الازمنة سواء واما تخلفه
عن المؤثر التام اذا كان مختارا فجائز اذ له تخصيص وقوع مقدوره بوقت دون وقت ومن المتكلمين من
اختار ان تعلق قدرة البارى باحد الطرفين ليس لذاته بل بواسطة مرجح في ذات احدهما وهو المراد بالداعي ومنع
لزوم الترجيح لان الفعل مع الداعي يصير اولى بالوقوع ولا ينتهي الى حد الوجوب فتعلق القدرة به لا يحتاج الى مرجح
اخر بل يكفيه الداعي وهو ضعيف لانه يلزم احتياج البارى تعالى في المؤثرية الى الداعي ولان التقسيم المذكور
عائد هٰهنا وذلك لان احد المقدورين مع الداعي والقدرة التامة الى تمام المرجحات لا يجوز ان يصير واجبا
والا لم يبق فرق بين الموجب والقادر المختار بل يكون ممكنا فيحتاج الى مرجح ويتسلسل والحق ان يقال
سلمنا انه اذا تعلق قدرته تعالى باحد المقدورين المتضادين لذاتها لا يلزم استغناء الممكن عن المرجح
ولا قدمه الا انه يلزمكم فساد اخر وهو عدم الفرق بين المختار والموجب بيانه ان تعلق القدرة اذا كان
من مقتضى ذاتها يجب ان يكون ازليا لان ما بالذات لا يتخلف ولا يزول والقدرة على تقدير ثبوتها يجب
ان يكون ازلية لئلا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث وكذا مقتضى ذاتها وهو تعلقها باحد المقدورين وح فاذا
تعلقت القدرة في الازل بايجاده في وقت معين وتعلقت الارادة والعلم بوقوعه في ذلك الوقت يجب
ان يقع فيه اذ لو وقع عدمه فيه فان وقع تعلق القدرة به لزم الاختلاف في لازم الذات وان لم يقع به يلزم
ترجيح المرجوح على الراجح واذ يلزم انقلاب علمه جهلا واذا وجب وقوع ذلك المقدور واستحال وقوع
نقيضه لم يبق فرق بين المختار والموجب اذ لا نعني به الا ما لا يمكنه الترك قلت لا نم ذلك لان القادر اذ (عدم الفرق بينهما ايضا م)
القادر يتصور منه اختيار الفعل بدلا عن اختيار الترك وبالعكس ونسبة ذاته الى كل واحد من طرفي الفعل
على السوية فان كل واحد منهما يصح ان يكون متعلقا للقدرة بدلا عن الاخر الا ان قدرته تتعلق باحدهما
ويترجح من غير امر يدعو اليه فيكون وجوب حصوله بسبب تعلق قدرته به لا بسبب ذاته وهو لا ينافي الاختيار
واذا لم يشترط في المختار تصور اختيار الترك عند اختيار الفعل بخلاف الموجب فان نسبة ذاته الى طرفي
الفعل ليست على السوية بل لا يتصور منه الا حصول احد طرفي الفعل على التعيين على انا نقول انما يرتفع
الفرق بينهما عند وجوب وقوع احد طرفي الفعل من المختار اذا لم يكن بينهما فرق اخر وهو ممنوع لان من شرائط
تاثير القادر سبقه التغير دون الموجب ولان المختار هو الذي يؤثر مع الشعور بالخير او طلبا له ولذلك
سمي مختارا بخلاف الموجب لا يقال لو كان تعلق قدرته تعالى بالمقدور ازليا لزم ان يكون المقدور
ايضا ازليا لان تعلق القدرة عبارة عن التاثير وهو يستلزم الاثر ونسلم لزومه لانا نقول نريد بتعلقها
مبدأ التعلق لا الخارجي المستلزم لوجود الاثر والمتجدد فان قيل لو كان البارى تعالى قادرا لكان نسبة

لقدرته

282

الى وجود الفعل وعدمه سواء والا انقلب المختار موجبا لكن اللازم باطل لان العدم غير مقدور اذ هو ازلي
ولا يصح ان يكون اثرا للقدرة وهذا الايراد مع ما قبله في المتن دليلان للفلاسفة على كون البارى تعالى موجبا
قلت لا نم ان العدم غير مقدور ولا يصح ان يكون اثرا للقدرة وقد مر بيان ذلك في ابحاث الممكن من
الموقف الثاني فلا نكرره سلمنا ذلك لكن بطلان اللازم ممنوع لان احتياج العدم لكونه اثرا للقدرة لا يستلزم كونه غير مقدور اذ القادر
عندنا من اذا شاء ان يفعل فعل واذا شاء ان لا يفعل لم يفعل او اذا لم يشأ لم يفعل وهذا اعم من الاول واختاره
المصنف فلا يلزم كون عدم العالم جائزا الا اذا شاء ان لا يفعل فعل العدم وحاصله انما اطلقتم غير اللازم
واللازم غير ما اطلقتموه قال تفريع الاول هذه تفريعات على كون القدرة صفة ثبوتية زائدة على جميع الصفات
الثبوتية التفريع الاول ان قدرته تعالى قديمة اذ لو كانت حادثة يلزم ان يكون البارى تعالى محلا للحوادث ولانه لو لم يحتج
استنادها الى الموجب بالذات لما مر في اوائل هذا المقصد وفي بحث الحدوث ايضا بل يكون مستندا الى القادر فيكون
حدوثها بواسطة قدرة اخرى فيلزم قيام حوادث متسلسلة متعاقبة لا نهاية لها بذاته تعالى وهو مح على ما بينا فان قيل
لا نم تسلسل القدرة لجواز ان يستند القدرة الحادثة الى قدرة قديمة اذ يجوز تخلف اثر القادر عنه ولا يحتاج الى
قدرة اخرى قلت فيلزم تعدد صفة القدرة وستبين بطلانه في التفريع الثاني ولهذا لم يذكر فيها في الملازمة واما
قيام القدرة المتعاقبة غير المتناهية بذاته تعالى فبطلانه من جهة تعدد صفة القدرة ومن جهة تسلسل الحوادث القائمة بذاته تعالى
فانه ذاتية الغير المذكور في التفريع الثاني وقد علم مما ذكرنا ان كون البارى تعالى مختارا انما هو بالنسبة الى العالم و
اما بالنسبة الى صفاته فهو موجب التفريع الثاني ان قدرته تعالى صفة واحدة لا صفات متعددة خلافا لابي سهل
الصعلوكي فانه ذهب الى انه تعالى قادر بقدر غير متناهية عالم بعلوم غير متناهية لنا انه لو كان قادرا باكثر من
قدرة واحدة فاستناد تلك الكثرة الى الواجب اما ان يكون بالاختيار او لا وكلاهما باطل اما الاول فلما
مر في بحث الحدوث ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار واما الثاني فلان الموجب نسبته الى جميع الاعداد
على السوية فلو تعددت صفته الصادرة منه لزم ان يكون افراد تلك الصفة غير متناهية لئلا يلزم ترجيح بعض الاعداد منها
على بعض بدون مرجح واللازم باطل لان كل ما دخل في الوجود فهو متناه بالبرهان التطبيقي هذا تلخيص ما ذكره الآمدي
قال المص وهذا مصير منه الى ان الواحد الموجب بالذات لا يصدر عنه الا الواحد وح يؤول النزاع فيه ان البارى تعالى
مختار او موجب بالذات فمن ذهب الى انه تعالى مختار يجوز صدور الكثرة منه ومن ذهب الى انه موجب لم يجوز
ان يصدر عنه الا الواحد وفيما ذكره الآمدي نظر عرفته في الموقف الاول وهو انا لا نسلم ان نسبة الموجب
الى جميع الاعداد على السوية فان عدم اولوية بعضها على بعض في نفس الامر ممنوع وعندكم لا يفيد والاولى
ان يقول هذا العلم على الاجماع كما ذهب اليه القاضي اذ العقلاء افترقوا فرقتين فرقة قالوا انه قادر بقدرة وفرقة
قالوا انه ليس بقادر بقدرة وكل من قال بالقول الاول قال انه قادر بقدرة واحدة فلو قلنا انه قادر باكثر من قدرة واحدة
كان قولا ثالثا خارقا للاجماع وانه بط واما الصعلوكي فهو مسبوق بهذا الاجماع التفريع الثالث ان قدرته
تعالى غير متناهية اعلم اولا ان الغير المتناهي قد يطلق على ما ليس له حد وطرف كامتداد العالم عند حكماء الهند وقد

يطلق على تقدير الوصول الى طرفيها بحركة والانتقال اما لعدم القدرة على ذلك كالامتداد الكائن بين
السماء والارض واما لما يلحق المتحرك في ذلك من العسر والمشقة كالمسافات المتباعدة بين البلدان
التي لا يسار الا بشق الانفس وقد يطلق على ما لم يكن طبيعته قابلة للنهاية كما يقال لا نهاية لذات الله
تعالى وقد يطلق على ما طبيعته قابلة لكن لا نهاية له باعتبار امر خارج عنه يمكن منه ما ينتهي بفرض الفارض الى
حد لا يمكن ان يوجد بعده شيء اخر سوى جنسه كالخط المحيط بالدائرة فان عدم تناهيه ليس الا باعتبار
انه ليس له منقطع بالفعل والا فما من نقطة يفرض فيه الا ويصلح لان يكون بداية ونهاية على حسب اعتبار
المعتبر ومنه ما لا ينتهي بحسب الفرض الى حد لا يمكن فرض شيء اخر سوى جنسه بل كل مرتبة يفرض يمكن ان يفرض
بعدها مرتبة اخرى كالعدد فانه ما من مرتبة يفرض انتهاء العدد اليها الا ويمكن مرتبة اخرى هي من العدد واذا
عرفت هذا فنقول ان قدرة الله تعالى غير متناهية ذاتا وتعلقا اما كونها غير متناهية ذاتا فالمراد به انه
ليس لها طبيعة قابلة للنهاية اذ الانقسام فيها لا باجزاء حدود ولا اجزاء كم وهذا هو المعنى بسلب النهاية عن ذاته
واما كونها غير متناهية تعلقا فالمراد به انما يصح ان يتعلق به القدرة من الممكنات لا ينتهي الى حد لا يمكن تعلقها
بغيره وان كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهيا فتعلقاتها متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة وهذه التوجيهات
الثلثة جارية في جميع الصفات فاعتبرها قال تنبيه اقول قد مر في المقصد الاول من هذا المرصد ان صفات الباري
جميعها زايدة على ذاته ولما كانت القدرة منها نبهنا على ان الحكماء رابعة لما مر هناك والمعتزلة وان قالوا بكونه
تعالى قادرا الا انهم لم يثبتوا صفة القدرة وقالوا الباري تعالى قادر بالذات لا بالقدرة واستدلوا على نفي القدرة بوجهين
الاول ان الباري تعالى لو كان قادرا بالقدرة لاستحال منه خلق الاجسام واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة
ان الباري انه لو كان بالقدرة لكانت قادريته معللة بالقدرة كما ان قادريتنا معللة بها لذلك لكن القادرية
التي في الشاهد معللة بالقدرة التي هي غير صالحة لخلق الاجسام لان الحكم المشترك يجب ان يعلل بالوصف
المشترك فاذا كانت قادريته معللة بالقدرة الغير الصالحة لخلق الاجسام استحال منه خلق الاجسام والجواب
ان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة جائز عندكم فان القبح حكم واحد وانه معلل عندكم تارة بكونه ظلما وتارة
بكونه جهلا وكذلك صحة رؤية السواد معللة بكونه سوادا وصحة رؤية البياض معللة بكونه بياضا والحق جواز ذلك لجواز
اشتراك المختلفات في بعض اللوازم ثم لا نجوز اشتراك القدرة التي للشاهد في وصف لاجله تعذر خلق الجسم بها وذلك
الوصف لا يندرج فيه القدرة القديمة فلا يلزم تعذر خلق الجسم بالقدرة القديمة وغاية ما يمكنكم ان تقولوا ذلك الوصف غير معلوم
وعدم الاتحاد بكم ضعيف لان عدم العلم بالشيء لا يستلزم العلم بعدمه الثاني انه لو كان للباري تعالى قدرة لكانت تلك القدرة
اما مماثلة للقدرة التي في الشاهد او مخالفة لها فان كانت مماثلة لها وجب ان لا يصلح لخلق الاجسام كما لا يصلح
القدرة التي في الشاهد لخلق الاجسام وان كانت مخالفة لها وهي مختلفة في نفسها لم يكن مخالفتها لهذه القدر اكثر من مخالفة
بعض هذه القدر لبعض فلا يصح ايجاد الجسم بشيء من هذه القدر فلا يصح ايجاده بالقدرة القديمة ايضا فثبت ان الباري
تعالى لو كان قادرا استحال منه خلق الاجسام والجواب لا نم ان المخالفة التي بين القدرة القديمة والقدرة

ليست اشد من المخالفة التي بين القدر الحادثة بل القدرة التي في الباري تعالى يصح خلق الاجسام بها
لحقيقتها المخصوصة وتلك الحقيقة غير ثابتة لشيء من القدر الحادثة التي في الشاهد قال البحث الثاني
اقول لما فرغ من البحث الاول في اثبات قادريته شرع في البحث الثاني في اثبات عموم قادريته
وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه تعالى قادر على جميع الممكنات ولا موجد الا الله تعالى لان مصحح المقدورية الامكان
المشترك بين جميع الممكنات اذ الشيء لو كان واجبا او ممتنعا امتنع تاثير القدرة فيه فبطل ان يصح المقدورية فيه من امكانه
المقتضي لكونه تعالى قادرا على المقدور ذاته ونسبة ذاته الى جميع الممكنات على السواء فيلزم كونه قادرا على الكل والا يكون
شيء او نحوها لما ذكرنا في مسئلة التوحيد وسنذكره في خلق الاعمال واعلم ان هذا الدليل انما يتم اذا ثبت امور نفي م
احدها ان المعدوم ليس بثابت وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اذ لو كان ثابتا لتميز بعضه عن بعض بسبب الاحوال
المختصة فلعل خصوصية بعض المقدورات يمنع من تعلق قدرة الباري تعالى به فلا يكون نسبة ذاته الى جميع الممكنات على السوية
وثانيها ان الجسم غير مركب من الهيولى والصورة اذ لو كان كذلك لم يكن نسبة ذاته الى جميع الممكنات على السوية
لاختلافها في الاستعداد وثالثها ان الاجسام متجانسة وتركبها من الجواهر الفردة لكيفية وتخصيص بعضها ببعض الاعراض
لارادة الفاعل المختار وقد تكفل بذلك الاولين بما فيه كفاية فان ثم العالم ثم الوقت في هذا الاصل وهو اعظم الاصول
اكثر الفرق وهم جمع الى ست فرق الفرقة الاولى الفلاسفة الالهيون فانهم لما طعنوا في كونه تعالى فاعلا بالاختيار الباري م
واعتقدوا كونه موجبا بالذات وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بنوا على هذا ان الصادر منه هو العقل الاول
فقط وساير الاشيا معلولات معلوله ومنهم الطبايعيه القايلون بان بعض ما نشاهده من حركات الاجسام البسيطة
والمركبة والاثار الصادرة عنها والحركة الدائمة للافلاك وحركة الحجر هبوطه وتبرد الماء ببرده وتسخين النار بحرها وحركة الحيوان
بنفسه وحركة النبات في نموه انما هو بقوى موجودة في تلك الاجسام ولو قدر خلوها عنها لم يكن اختصاص
ذلك الجسم بما صدر عنه اولى من غيره وزعموا ان ما نشاهده من انواع المركبات تحت فلك القمر من
المواليد الثلثة وخواصها انما هو بحركات العناصر بعضها الى بعض وامتزاجها وربما زاد الاقدمون على ذلك فقالوا
ان اصل العالم اجزاء قديمة جسمانية صغار كرية في خلاء متشابهة الاجزاء وانها لم تزل متحركة لذواتها ثم اتفق لها في
حركاتها ان تصادمت وامتزجت فحصل من تصادمها وامتزاجها هذا العالم والجواب منع قولهم
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قال الثانية اقول الفرقة الثانية من المنكرين لعموم قادريته تعالى المنجمون وارباب
الاحكام القايلون بان كل ما في عالم الكون والفساد من التغيرات والامور الحادثة من خير وشر وضر ونفع مستند
الى الاتصالات الكوكبية والحركات الفلكية وهي المدبرات لامر هذا العالم واختلافها واختلاف النيرات لاختلاف
الموثرات والافلاك عندهم احياء ناطقة ومنهم الصابئة الذين صبا اي مال وارتد عن سنن الحق في نبوة الانبياء
واتخذوا الهة غير الله وهم من بين فرق اربع الاول الروحانية بضم الراء نسبة الى الروح الذي هو الجوهر وفتحها
ايضا نسبة الى الروح الذي هو النسيم الخاصة زعموا ان الله تعالى اجل من ان يتوصل ذواتنا الانسية البعيدة في عالم
الرذائل والشهوات الى جلاله بالعبودية وانما يتقرب اليه بالمتوسطات بينه وبين السفليات وهي امور روحانية

متقدسة عن المواد الجرمانيات والقوى الجسمانيات والحركات المكانية والتغيرات الزمانية
وجوار رب العالمين مجبولة على تقديسه وتمجيده وهي المتوسط المدبر للكواكب والمدبرة
لما على التناسب المخصوص بحيث يتبعها استحالات في العناصر فزعموا ان الكواكب
هي هياكل هذه الروحانيات وان نسبة الروحانيات اليها في التدوير والتدبير كنسبة
النفس الانسانية الى ابدانها ولكل روحاني هيكل مخصوص ولكل هيكل فلك يكون
فيه فاتخذوا هذه الامور الروحانية اربابا ووسائل لهم الى حاجاتهم الثانية اصحاب
الهياكل قالوا لا بد ان يكون ذلك المتوسط مما نرى ونشاهده حتى نتقرب اليه والروحانيات
ليست فاتخذوا الكواكب اربابا وزعموا ان التقرب اليها وسيلة التقرب الى الروحانيات
وهو وسيلة التقرب الى الله رب الارباب ثم تقربوا الى هيكل بما يناسبه من الدعوات فيما يناسبه
من الامكنة والازمنة واللباس الخاص به والتختم بالخاتم المطبوع على صورته الثالثة اصحاب الاشخاص
قالوا لما كانت الكواكب قد ترى في وقت دون وقت لطلوعها وافولها فدعت الحاجة الى وجود
اشخاص مشاهدة ابدا تكون وسيلة الى الهياكل التي هي وسيلة الى الروحانيات التي هي وسيلة الى
الله رب الارباب فاتخذوا لذلك اصناما مصورة على صور الهياكل السبعة كل صنم من جسم مشارك
في طبيعته لطبيعة ذلك الكوكب ودعوه وسألوه بما يناسب ذلك الكوكب في الوقت والمكان
واللباس والخاتم والبخور المناسب له كما يفعله ارباب الهياكل السبعة كل صنم من جسم مشارك في
طبيعته لطبيعة ذلك الكوكب ودعوه وسألوه بما يناسب ذلك الكوكب في الوقت
الرابعة الحلولية زعموا ان الله هو واحد في ذاته وانه ابدع اجرام الافلاك وما فيها من الكواكب وجعل
الكواكب مدبرة لما في العالم السفلي والكواكب اباء احياء ناطقة والعناصر امهات وتحيل
ما تؤديه الاباء من الاثار الى ارحام الامهات القابلة لها المواليد والله تعالى يظهر في الكواكب
السبعة ويتشخص باشخاصها من غير تعدد في ذاته تعالى عما يقول الظالمون الخامسة المنجمون
والصابئة على ان المؤثر في عالم الكون والفساد الكواكب بدوران الحادثات السفلية مع الكواكب
عند حلولها في مواضعها من البروج واتصالاتها الى السعديات واوضاع بعضها الى بعض واظهر ما
ما يشاهد من اختلاف الليل والنهار واختلاف الفصول وما يشبه الطوالع فان الكوكب الذي
في البرج الطالع عند ولادة المولود متى كان في الشرف كان المولود في السعادة ومتى كان
في الوبال كان المولود في الشقاوة الى غير ذلك من الاحوال والجواب اولا منع كون الدوران
مفيدا للعلية المدار للدائر لان العلة دائرة مع المعلول واحد المتضايفين مع الاخر والكل مع الجزء الاخير
من غير التخلف مع ان المدار فيما ليس علة للدائر كيف والدائر فيما نحن فيه قد يتخلف عن مداره فانا
نصادف مولودين توامين واحدهما في غاية السعادة والاخر في غاية الشقاوة والطالع لهما واحد

ولا يمكن ان يكون ذلك بسبب ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة فانه لو قدر التفاوت بقدر درجة لم تتغير
الاحكام باتفاق منهم وايضا فانا نجد جما غفيرا في ساعة واحدة يقتل او يغرق طوفانا او حرقا مع اختلاف
طوالعهم وتفاوتها في السعود والنحوس وثانيا بانه معارض بما نقل في الشريعة عن الرسول الصادق من
الايات الدالة على انه لا خالق الا الله وبما ذكرناه في اول المقصد من الدليل الدال على انه لا موجد الا الله
وثالثا بالمناقضة فانه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يكون الفلك بسيطا واللازم باطل عندكم بيان الملازمة ان
قولكم اذا حل كوكب ما في برج معين حدث حادث يقتضي ان يكون طبيعة ذلك البرج مخالفة
لطبائع البروج اذ لو كانت مماثلة لاستحال اختلافها في اللوازم فان الاشياء المتحدة بالماهية يمتنع
اختلافها في لوازم الماهية والا يلزم التحكم البحت ولو كانت البروج مختلفة الطبائع لم يكن الفلك
بسيطا وايضا حكمكم على بعض البروج بانه بيت لكوكب ما دون بعض كالاسد للشمس والسرطان
للقمر وعلى بعض الدرجات بانه شرف للكوكب كالدرجة الثالثة من الثور للقمر والدرجة التاسعة
عشر من الحمل للشمس وعلى بعضها بانها نيرة او نيرة او نهارية وعلى بعضها بانها مؤنثة او مظلمة او ليلية
يقتضي تركب الفلك لئلا يلزم منه التحكم البحت ورابعا لو صح ما ذكرتم من الدليل بطل القول
بالاحكام لان الفلك اما ان يكون بسيطا او مركبا وعلى التقديرين يلزم ما ذكرناه اما اذا كان
بسيطا فلما بيناه واما اذا كان مركبا فلانه اذا كان الفلك مركبا لم يثبت علم الهيئة لانه مبني على ان
الفلك بسيط فانه يجب ان يكون متشابهة وحدة حركة كل من السيارات مختلفة فاثبتت لها افلاك
مختلفة من افلاك التداوير والخارجة المراكز الى غير ذلك واذا لم يثبت علم النجوم والاحكام لانه مبني على علم
الهيئة فانه اذا لم يثبت فلك التدوير مثلا كيف يثبت الاحكام المترتبة على كون الكوكب في
ذروة التدوير وذروة حامله او في حضيضهما او بين الكون واتفاقا او راجعا فان قيل الفلك
بسيط عندنا ولا يلزم من اختلاف البروج في الاحكام كونها مختلفة بالطبع لانها يمكن ان تختلف
افعال الكواكب السيارات في البروج المختلفة لاختلاف ما في تلك البروج من الثوابت المختلفة الطبائع بع
لا لاختلاف البروج والطبائع اجاب عنه الامام الرازي بانه لو كان الامر كما ذكرتم لوجب ان
تختلف بيوت الكواكب واشرافها وحدودها عند حركة الثوابت بحركة فلكها حتى انها تتقدم درجة في
كل مائة سنة على راي المتقدمين او في كل ست وستين سنة على راي المتأخرين لكن الامر ليس كذلك
لما ذكرتم انا نقول لو كان البروج تعتبر من فلك الثوابت او من الفلك ولا تختلف وضعه من تلك
الثوابت لكنها اعتبرت من الفلك الاعظم واختلاف وضعه مع الثوابت عند الحكماء نعم يمكن ان يقال
الفلك الاعظم يجوز ان يكون مكوكبا بكواكب صغيرة لا نراها لصغرها وغاية بعدها عنا ثم انها لا تتحرك
من مواضعها من البروج فلذلك تختلف اثار الكواكب السيارة عند حلولها في البروج المختلفة الكواكب
لكنه لم يقل به احد من المنجمين ويبعد اصل الاشكال لان اختصاص كل كوكب بجزء منه يبطل بساطته

الملك وبطلانه مستلزم لبطلان الاحكام قال الثالثة اقول الفرقة الثالثة من المنكرين لعموم قادرية الله تعالى الثنوية اثبتوا النور والظلمة ونسبوا الخير والشر الى الظلمة والمجوس اثبتوا آلهين فاعلين فاعل الخير وسموه يزدان والثاني فاعل الشر اهرمن وقالوا جميعا ان الله تعالى لا يقدر على الشر والا لكان خيرا شريرا واللازم باطل والجواب ما مر في التوحيد ان اردتم بالشرير من يغلب شره على خيره فالملازمة ممنوعة وان اردتم من يصدر عنه الشرور الكثيرة فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع اذ جميع الافعال مستندة الى الله تعالى كما سبق لكنه لا يطلق عليه لفظ الشرير كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير وان كان خالقهما وذلك لاحد الامرين الاول ايهام ما لا ينبغي من كون الشر غالبا في فعله كما يقال رجل شرير يراد ان الشر هو مقتضى جوهره اي طبيعته وهي بالزاء المعجمة وهو الغالب على كمراه اي دابه وعادته والثاني ان اسماء الله تعالى توقيفية ولا توقيف فيه قال الرابعة اقول الفرقة الرابعة من المخالفين النظام و اتباعه قالوا الله تعالى لا يقدر على القبيح لان الله تعالى غني عن فعله فلو قدرنا انه قادر عليه وفعله فاما ان يكون [والسفه] عالما بقبحه واستغنائه عنه فيلزم السفه او يكون جاهلا باحدهما فيلزم الجهل والسفه والجهل كلاهما نقص وهو محال على الله تعالى وكذا ما استلزمه والجواب انا لا نسلم على ان القبيح غير مقدور له تعالى لكن لا نعني انه غير قادر على خلق الجهل والكذب والظلم الذي لا يكون مسبوقا بجناية ولا ملحوقا بعوض بل نعني ان ايجاده لها غير قبيح اصلا لان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه كيف يشاء سلمنا ان ايجاده لها قبيح لكن لا يلزم منه ان لا يقدر الله تعالى عليه لجواز ان يكون قادرا عليه لكنه لا يوجد لصارف القبيح او لعدم الداعي كما هو مذهب ابي الهذيل وابي الحسين فانهما ذهبا الى ان صدور القبيح منه تعالى ممكن بالنظر الى كونه قادرا محال بالنظر الى الداعي لان الفعل انما يصدر عن الفاعل بالداعي الى الفعل القبيح محال في حقه تعالى فيستحيل صدور القبيح منه تعالى نظرا الى عدم الداعي قال الخامسة اقول الفرقة الخامسة من المخالفين ابو القاسم البلخي ومتابعوه قالوا الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد فان الله تعالى وان كان قادرا على ان يحرك الجوهر الى الحيز الذي يقدر العبد الى تحريكه اليه الا ان الحركة التي يفعلها العبد غير مماثلة للتي يفعلها الله تعالى واستدلوا عليه بان مقدور العبد اما طاعة ان كان مشتملا على مصلحة محضة او راجحة واما سفه ان كان مشتملا على سفه محضة او راجحة واما عبث ان لم يشتمل على المصلحة والمفسدة او كانتا متساويتين فيه فيستحيل ان يكون مقدور الله تعالى كذلك فاذن لا يكون ن قادرا على مثل فعله هكذا ذكره الامام الرازي في المحصل وذكر في النهاية ان فعل العبد اما عبث او سفه او تواضع فعل العبد اما طاعة او معصية او سفه واراد بالسفه العبث ولا مشاحة فيه والجواب ان كون الفعل طاعة او سفها او عبثا اعتبارات عارضة له بالنسبة الينا الى سبب قصد العبد ودواعيه واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات والعوارض والاختلاف في العوارض لا يمنع التماثل في الماهية فان قيل فعلى هذا كل مقدور العبد اما ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما فيكون في نفس الامر متصفا باحد الاوصاف الثلثة وان لم يجز الاطلاق قلت نختار انه يخلو عنهما قوله فيكون عبثا قلنا ممنوع اذ العبث هو الفعل الذي

من شانه ان يتبع الوصف لكنه لا يتعين الوصف ولا يكون لاجل الوصف وفعل الله تعالى لمثل مقدور العبد منزه عن الاعراض كسائر افعاله قال السادسة اقول الفرقة السادسة من المخالفين الجبائية قالوا ان الله تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد استدلوا على ذلك بدليل التمانع وهو انه اذا اراد الله تعالى فعلا من عبد واراد العبد عدمه فاما ان يقع مراداهما ويلزم اجتماع النقيضين او لا يقع مراد واحد منهما ويلزم ارتفاع النقيضين او يقع مراد احدهما دون الآخر فيلزم ان لا يكون الآخر قادرا واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو كان قادرا لكان ترجيح مراد الاول على مراده اما ان يكون لذاته فيلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح لان كل واحد من المرادين ممكن والممكن متساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته واما ان يكون لاجل امر خارج وذلك اما بان تأثير القادر الاول في مقدوره اقوى في الايجاد من تأثير القادر الآخر في مقدوره وهو باطل لان الوجود الواحد لا يتطرق اليه الزيادة والنقصان فيستحيل ان يتطرقا الى التأثير واما بان يتعلق القادر الاول من الامثال اكثر مما يتعلق الآخر فلا جرم كان مقدوره اولى بالوقوع من الآخر وهو ايضا باطل لاستحالة اجتماع المثلين واما بطلان اللازم فلانا فرضنا ان كل واحد منهما قادر حالة التأثير فانعدام قادرية الآخر اما ان يكون حالة تأثير الاول وهو ممتنع لاستحالة صيرورة الشيء معدوما حال وجوده واما ان يكون بعده وهو ايضا ممتنع لان المقدور ان كان مقارنا للقدرة كما هو مذهب الاشاعرة فانعدامها في الزمان الثاني لا يمنع حصول مقدوره لتمامه في زمان حصولها وان كان المقدور حاصلا في الزمان الثاني ويكون تأثير القدرة في الزمان الاول كما هو مذهب المعتزلة فالتأثير في الزمان الاول من حيث حصول المقدور في الزمان الثاني ايضا سواء انعدمت القدرة في الزمان الثاني او لا اجاب المختار بوقوع مراد الله تعالى دون مراد العبد قولكم فلا يكون العبد حينئذ قادرا قلنا لا نسلم بل يكون العبد قادرا والله تعالى اقدر منه فلهذا يترجح مراده على مراد العبد لان ايجاده اكثر لشيء واحد ولا اشتباه في محل واحد لانا نعني معنى كونه تعالى قادرا اقدر ان قدرته تتعلق بسائر الممكنات وقدرة العبد لا تتعلق الا بافعاله وذلك التفاوت يلحق بالنسبة الى المقدور الذي هو فعل العبد فيما في هذا المقدور سواء فيستحيل ان يكون تأثير احدهما فيه اكثر من تأثير الآخر في عدمه هكذا قالوه وفيه نظر بيناه في بحث القدرة اذ يمكن ان يقال المراد بكونه تعالى اقدر ان قدرته تعم سائر الامثال دون قدرة العبد واذا تنازع قادران في مقدور واحد يكون احدهما اقدر على الامثال يمنع قدرته تأثير قدرة الآخر ويقع مقدوره مثلا اذا تجاذب انسان حبلا وزنه عشرة امنان واحدهما قادر على حمل مائة من والآخر لا يقدر الا على حمل عشرين منا يمنع قدرة الاول قدرة الثاني ويقع مقدوره والجواب عما استدلوا به مبني على كون قدرة العبد مؤثرة وقد بينا بطلانه في بحث القدرة فراجعه والحاصل ان دليل التمانع يقتضي امتناع اجتماع قادرية الله تعالى وقادرية العبد على فعل فالمعتزلة يقولون نحن نعلم بالضرورة قادرية العبد على فعله فينتفي قادريته تعالى عليه ونحن نقول انا نعلم قادرية الله تعالى على فعل العبد بالدليل اذ عدمها مستلزم لعجز الباري ومنع الجمع بين القادرين انما يكون اذا كانت

القدرتان موثرتين فيستحيل كون قدرة العبد موثرة فيها والمدرك بالضرورة او الاستدلال وجود قدرة
العبد لا تاثيرها فان قالوا نحن لا نريد بالقدرة الا الصفة الموثرة فحينئذ يكون النزاع لفظيا قال المقصد الثالث
اقول المقصد الثالث في بيان عالميته تعالى وفيه بحثان الاول في اثبات عالميته تعالى والثاني في تعميم
عالميته البحث الاول في اثبات عالميته تعالى اتفق جمهور العقلاء من المتكلمين والفلاسفة على انه تعالى
عالم وخالفهم شرذمة من قدماء الفلاسفة اما المتكلمون فلهم في ذلك مسلكان المسلك الاول ان الله تعالى
فعله متقن محكم وكل من كان كذلك كان عالما فالله تعالى عالم اما الصغرى فلما مر في عموم قادريته تعالى ان
جميع الكائنات واقعة بفعله واشتمالها على الاتقان والاحكام ظاهر لمن نظر في الافاق والانفس
والنظر في الافاق اما في العلويات او في السفليات او في ارتباط العلويات بالسفليات ولنذكر
من كل واحد منها طرفا اما في العلويات فلانه خلق بباهر حكمته هذا البناء الرفيع اعني السماء بغير عمد
وجعلها كرات يحيط بعضها بالبعض وزينها بالكواكب فمنها الثوابت ومنها السيارات وقدر
للثوابت حركتين بالطبع من المغرب الى المشرق وبالقسر من المشرق الى المغرب ولكل واحد من السيارة المغرب السابعة
ست حركات الاول حركتها بسبب الافلاك الكلية من المغرب الى المشرق والثانية حركتها من المشرق
الى المغرب بسبب تحريك الاطلس والثالثة ميلها الى الشمال تارة والرابعة ميلها الى الجنوب اخرى الكلية
والخامسة حركتها الى فوق عند صعودها الى اوجاتها والسادسة حركتها الى اسفل عند هبوطها
الى حضيضاتها فهذه ست حركات مضروبة في عدد السيارات السبع يبلغ اثنين واربعين ثم نضم
الى المجموع حركتي فلك الثوابت يبلغ اربعا واربعين ثم يضم اليه الحركة البسيطة التي حصلت للفلك الاطلس فيبلغ
خمسا واربعين حركة ثم لو اعتبرنا انواع الحركات الحاصلة بسبب حركات الافلاك الممثلة والتداوير
وتصيرها في بعض المذكورات وتصيرها في بعض المذكورات كثرت الحركات جدا وكلها واقعة
على وجه تحصل بسببها نظام هذا العالم على الوجه الاكمل والاصوب واما السفليات فلانه تعالى جعل
بعض الارض المرتفع من الماء على اربعة اقسام احدها العمرانات وثانيها البحار المشبعة وفايدتها ان
تقدر الانسان بواسطة ركوب البحر من نقل الامتعة من بعض جوانب الارض الى الجانب الاخر وثالثها
الجبال وفايدتها ان تحتقن تحتها البخارات وتنفجر منها الاودية والعيون وتنصب الى المواضع القابلة
للعمارات ورابعها المغاور وفايدتها ان يدفع العفونات عن الاسوية التي تتعفن بسبب نفس الحيوانات
والابخرة المنفصلة منهم وذلك لان اكثر اسوية العالم هو الاسوية الصافية للمغاور الخالية وايضا خلق
انواع المعادن والنباتات المختلفة الالوان والاشكال المتناسبة المشتملة على اصناف المنافع و
الثمار وايضا خلق الحيوانات وهداها الى المصالح من دفع المضار وجلب المنافع واياهم الالات واعطى
كل شيء منها خلقة المناسبة لتحصيل المطالب المتعلقة به على ما تكفل ببيانه علم التشريح واما في ارتباط
العلويات بالسفليات فلانه تعالى خلق الافلاك عديمة اللون شفافة ولو كانت ملونة لوقفت الضوء على

على سطوحها واشتداد الحر وصار ذلك سببا لاحراق العناصر وخلق الارض ملونة غير الشفيف
على سطحها النور المسخن ولولا ذلك لامتنع التركيب من شدة البرد والجمود ولم تجعل الكواكب واقفة
في موضع واحد لئلا يشتد الحر في ذلك الموضع والبرد في ساير المواضع بل جعلت متحركة فمن فوايدها
ان الشمس اذا تباعدت عن سمت الراس اشتد البرد في الهواء واستولى البرد على
ظاهر الارض فيتقوى الحر في باطن الارض وتتولد فيه الابخرة اللطيفة الموافقة لتكون المعادن
واستلاق الحب في بطن الارض فاذا مالت الشمس الى سمت رؤوس اهل البرد واعتدل
الهواء خرج ذلك النشو من بطن الارض الى الظهور ونما والهواء المسخن بقرب الشمس يورثه ويحيل
النضج والكمال في الزروع والثمار ومنها ان نمو النبات عند ارتفاع الشمس وان بعض الرياحين
كالنيلوفر والاذريون وورق الخروع يحسن نموها عند كون الشمس في الارتفاع والصعود
وينموها عند غيبوبة الشمس ومنها ان يحصل انعقاد الاحجار والسبعة فاذا احتقنت تلك البخارات
في مقعور الجبال واثرت الشمس في نضجها تولدت المعادن ومنها ان تحصل الامطار من تكون
الابخرة بواسطة تاثير الشمس ولما جعلت حركة الشمس مايلة عن منطقة الفلك الاعظم تحصل الفصول
الاربعة بسبب انتقالها في ارباع الفلك ويتم منافع الشمس في سائر المدارات والنظر في الانفس
سواء انه خلق من النطفة المتشابهة اجزاء مختلفة وهي العظام والاعصاب والعروق والاوتار واللحم
ثم جعل العظام عماد البدن لكونها اجساما صلبة قوية على الادراك وقدرها بمقادير واشكال مختلفة
ولما كان الانسان محتاجا الى الحركة بجملة بدنه وببعض اعضائه للتردد في حاجاته لم يجعل واحدا
بل عظاما كثيرة بينها مفاصل حتى يتيسر بها الحركة المطلوبة بها ثم وصل مفاصلها وربط بعضها بالبعض
باوتار انبتها من احد طرفي عظم والصقها بطرف الاخر كالرباط ثم خلق في احد طرفي العظم
زائدة خارجة منه وفي الاخر نقرا غائصة فيه وموافقة لشكل الزوائد لتدخل فيها وينطبق
عليها فصار الانسان ان اراد ان يحرك جزءا من بدنه لم يمتنع عليه ذلك ولولا المفاصل لتعذر
عليه ذلك ثم ركب من الاجزاء المختلفة الاعضاء فقدر الراس وشق البصر وركبه من سبع
طبقات لكل طبقة وضع مخصوص لو فقدت طبقة منها او زالت عن وضعها لتعطلت العين عن الابصار
وخلق اربعة وعشرين عضلة وهي ما يتركب من لحم وعصب ورباط واغشية لتحرك حدقة العين واجفانها
لو نقصت واحدة من جملتها لاختل امر العين ثم حماها بالاجفان ليسترها ويحفظها ويدفع الاقذاء عنها
ثم اظهر في مقدار عدسة منها صورة السماء مع اتساعها وتباعد اقطارها ثم شق اذنيه واودعها الحق
ليحفظ سمعها ويدفع عنها الهوام وحوطها بصدفة الاذن لتجمع الصوت فيرده الى صماخها وليحس بدبيب الهوام
اليها وجعل فيها تجويفات واعوجاجات لتكثر حركة ما يدب فيها ويطول طريقه فيتنبه عن النوم صاحبها
اذا قصدها الدابة في النوم ثم رفع الانف في وسط الوجه واحسن شكله وفتح منخريه واودع فيهما حاسة
الشم

حاسة الشم لتستدل باستنشاق الروايح على مطاعم واعد له وتستنشق بمنفذ المنخرين روح الهوا
غذاء للقلب وترويحا لحرارة باطنه وتسوق الفم واودعه اللسان ناطقا وترجمانا ومعربا عما في القلب وزين الفم
بالاسنان ولتكون آلة للطحن والكسر والقطع فاحكم اصولها وحدد رؤسها وبيض لونها ورتب صفوفها
متساوية الرؤس متناسبة الترتيب كانها الدر المنظوم وعلى هذا فاعتبر ساير الاعضاء فان كل منها
انما قدر لحكمة كما بينه المشرحون في كتب التشريح هذا بيان الصغرى واما الكبرى فضرورية ونبه عليها بان من
راى خطا حسنا تتضمن الفاظا فصيحة لا انعقاد فيها متناسبة النظم كما في السلاسة والعذوبة وكلاما لقد
اللطيف الحسن في الرشاقة دالة على معان دقيقة مرتبة بالضرورة ان كاتبه عالم ومن سمع خطابا منتظما مناسبا
للمقام علم بالضرورة ان قائله عالم قال فان قيل اقول هذا ايراد على المسلك المذكور وبيانه ان الاتقان و
الاحكام قد يراد بهما ايقاع الفعل مطابقا لما حصلت المواضعة على تحسينه مثل ان الانسان لما اتفقوا على الحان
رسوم مخصوصة اذ فيه على الكلام وكل من اتى بتلك الرسوم مطابقة لما تواضعوا على تحسينه كان متقنا محكما في افعاله
ولو انهم اتفقوا على تحسين نوع آخر من الكتابة لكان المتقن هو الآتي بالنوع الثاني لا الاول وقد يراد بهما
ايقاع الفعل مطابقا للمصلحة والمنفعة فان اردتم بالاتقان فعله المعنى الاول فقط لان غايته تلبس متواضعا
عليه بل مبتدا وان اردتم به المعنى الثاني فان تعتبر وانيه كونه مطابقا للمصلحة من جميع الوجوه فالصغرى ممنوعة
اذ لا شي من موجودات هذا العالم او مركباته الا وفيه مفسدة من وجه ويمكن تصوره على وجه اكمل وان تكتفوا بكونه
مطابقا للمصلحة من بعض الوجوه فالكبرى ممنوعة اذ لا يبعد صدوره عن غير العالم الا من يمكن ان ينتفع به منتفع ما باعتبار ما
سواء كان فاعله عالما او جاهلا او مما لا يكون له شعور اصلا كالاحراق الصادر والتبريد الصادر عن الماء وان
اردتم معنى ثالثا فبينوه حتى ننظر في صحته وفساده ثم الفعل المتقن الموافق للمصلحة من بعض الوجوه لا يدل على علم
فاعله لاستقاصه بفعل النحل فانها في غاية الاتقان وهو بناء البيوت المسدسة المتساوية بلا مسطر ولا فرجار
مع ان الانسان لا يمكنه ذلك بدونهما وفي نهاية البيوت المسدسة حكم لا يعرفها الا الحذاق من المهندسين منها
انه اختار المضلع على المدور وان المدور اوسع لان ضم الدواير بعضها الى بعض يوجب وقوع فرج بينها اي بين
من اللائق ومنها انه اختار المسدس على المضلعات التي هي اقل منه ضلعا كالمثلث والمربع والمخمس
لانه اوسع منها وذلك لان اول المضلعات المثلث وزواياه الثلث متساوية لقائمتين والمربع في الحقيقة
مؤلف من مثلثين فزواياه الاربع تكون معادلة لاربع قوايم والمخمس في الحقيقة مؤلف من ثلث مثلثات
فتكون زواياه الخمس معادلة لست قوايم والمسدس في الحقيقة مؤلف من اربع مثلثات فتكون الزوايا
الست معادلة لثمان قوايم وكل واحدة من زواياه معادلة لقائمة وثلث قائمة وان كانت زوايا المسدس
اكثر واوسع من زوايا المضلعات المذكورة يكون اوسع منها وكذا العنكبوت فعلها في بناء بيتها وطلب صيدها
متقن مع انه لا علم لها بما ذكر فانها تطلب اولا موضعين متقاربين بينهما فرجة حتى يمكنها ان تصل بالخيط
بين طرفيه ثم تبتدي تلقي اللعاب الذي هو خيط على جانب ولتلصقه به ثم تعدو الى الجانب الآخر فتحكم الطرف

الآخر ثم تحكمه كذلك ثانيا وثالثا وتفعل ذلك بحيث يكون بعد ما بينهما متناسبا تناسبا هندسيا حتى اذا رتبت
الخيوط كالسدى اشتغلت باللحمة فتضع اللحمة وتضيف بعضها الى بعض وترعى في جميع ذلك تناسب العقد والبعد
وتجعل في ذلك شبكة يقع فيها البق والذباب وتتخذ في زاوية منزلا مرصدا لوقوع الصيد في الشبكة فاذا وقع فيها بادرت
الى اخذه فان عجزت عن الصيد كذلك طلبت لنفسها زاوية من حائط او غيره ووصلت بين طرفي الزاوية بخيط
ثم علقت نفسها منه بخيط آخر وبقيت منتكسة في الهوا تنتظر ذبابة تطير واذا طار ذباب رمت بنفسها
اليه فاصطادته والجواب عن الايراد الاول انا نريد بالاتقان الترتيب العجيب والتاليف اللطيف
وهما يدلان مطلقا على علم الفاعل من غير اشتراط خلوه عن كل خلل كما اوضحناه في مثال الكتابة الحسنة
والخطاب الفصيح فانهما يدلان على علم فاعلهما لكونهما على الترتيب العجيب والتاليف اللطيف وان كان كتابة احسن علم
منها وخطاب افصح منه لا يقدح في علم فاعلهما وعن النقض بان النحل والعنكبوت والحيوانات التي تصدر منها
افعال متقنة كل من يفعل منها شيئا فهو عالم بذلك الفعل اذ لا استبعاد في ان يخلق الله تعالى فيها علما بفعلها
او يلهمها حالا فحالا ما هو مبدا لفعلها ولهذا ذهب بعض الحكماء الى ان بعض الكمل من الحيوانات مما يصدر منه فعل متقن
نفس مجردة وعلما بافعالها قال الثاني اقول المسلك الثاني للمتكلمين في بيان كونه تعالى عالما انه قادر وكل قادر عالم اما الصغرى
فلما مر في المقصد السابق واما الكبرى فلان القادر هو الذي يفعل بحسب القصد والاختيار والقصد الى ايجاد شي
لا يتاتى الا بعد تصور حقايق الاشيا وتلك الحقايق لها لوازم بينة وتصور حقيقة الملزوم وحقيقة اللازم تقتضي
لذاته التصديق بثبوت احدهما للآخر فلا بد ان يكون ذلك التصديق ايضا حاصلا في حق الباري تعالى فثبت ان
الباري تعالى عالم تصورا وتصديقا لا يقال الكبرى ممنوعة اذ النائم والغافل يقدران على افعال متقنة قليلة اختيارية
مع انه لا علم لهما فاذا جاز قدرتهما على الافعال القليلة من غير علم جاز على الافعال الكثيرة ايضا من غير علم لان حكم
الشي حكم مثله لانا نقول قد مر في بحث القدرة من الموقف الثالث في الاعراض ان الفعل القليل المتقن
الذي يصدر عن النائم غير مقدور له عند الاشاعرة لان القدرة تضاد النوم فلهذا لا يرد عليه والجواب
من قبل المعتزلة وبعض اصحابنا القائلين بان الفعل القليل المتقن مقدور له والقدرة لا تضاد النوم لكن
صدوره عنه ليس عن علم هو ان الضرورة حاكمة بجواز صدور الافعال المتقنة القليلة بلا علم وعدم جواز صدور
الافعال الكثيرة المتقنة بلا علم فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني قال واما الحكماء اقول للفلاسفة في بيان كونه تعالى
عالما مسلكان المسلك الاول انه تعالى مجرد ليس بجسم ولا جسماني لما بينا في المرصد الثاني في التنزيهات من هذا
الموقف وكل مجرد عاقل لجميع الكليات لما بينا من كلام الحكماء في المقصد الثالث من المرصد الرابع في
العقل من الموقف الرابع في الجواهر المسلك الثاني انه تعالى عالم بذاته واذا كان عالما بذاته كان عالما
بجميع ما عداه ينتج ان الله تعالى عالم بجميع ما عداه اما المقدمة الاولى فلان العلم عبارة عن حصول الماهية المجردة لشي
المجرد وذاته تعالى ماهية مجردة حاصلة له فيكون عالما بذاته واما المقدمة الثانية فلان ذاته تعالى سبب لما عداه ووجوب
ذو العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لان العلم بالعلة يوجب العلم بمعلولها لما بين العلة والمعلول وهذان المسلكان

ضعيفان اما الاول فلان كبراه ممنوعة وما ذكره في بيانها في بحث العقول قد بينا ضعفه فلا نكرره واما
الثاني فلضعف ما ذكره في بيان الصغرى اذ لا نسلم ان العلم عبارة في نفس الامر عن حصول الماهية المجردة وغايته
انكم تسمون بالعلم ذلك ولا مشاحة فيه لكن لا يلزم من هذا ان الحالة التي نجدها من انفسنا المسماة بالعلم جميعها
كذلك لا بد له من برهان سلمنا ذلك لكن يجوز ان يكون شرط العلم حصول الماهية المقابلة كما في الحواس سلمنا
ذلك لكن لا نسلم ما ذكره في بيان الكبرى وهو ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول الا انه لو لزم من تعقله لذاته تعقله لكون
ذاته مبدأ للغير حتى يلزم منه تعقله للغير وهو ممنوع كيف ولو صح ذلك لزم من العلم بالشيء بجميع لوازمه القريبة و
البعيدة لانه يلزم من العلم به العلم بملازمه القريب ويلزم من العلم بملازمه القريب العلم بملازمه البعيد نعم يلزم ذلك
اذا علم ان ذاته علة لما عداه وانه موجود وان وجود العلة مستلزم لوجود المعلول لكن لم قلتم ان العلم بالذات مستلزم
للعلم بهذه الامور حتى يلزم كونه عالما بما عداه قال تنبيه اقول كل من مسلكي المتكلمين يفيد ان الله تعالى عالم بالجزئيات
على وجه جزئي اما الاول فلان كلا من الجزئي والكلي مستند اليه تعالى وفعل لكل واحد منهما على صفة الاتقان
والاحكام فيكون عالما بالجزئي كما انه عالم بالكلي وهذا انما يتم بعد اثبات ان الجزئي صادر عنه واما الثاني فلان
قدرته تعم الممكنات فيكون قادرا على الجزئي كما انه قادر على الكلي والقادر على الشيء تستلزم العالمية به واما الحكما
فلا يستفيدون منهما العلم بالجزئي على وجه جزئي بل على وجه كلي اما الاول فظاهر وقد بينا في موقف الاعراض ان
من يفسر العلم بحصول الصورة يلزمه القول بكون الباري تعالى غير عالم بالجزئي على وجه جزئي لان الصورة كلية واما الثاني
فلانه انما يفيد العلم بماهية المعلول من حيث انها معلولة لذاته وماهية المعلول كلية وكونها معلولة بالذات ايضا مفهوم
كلي وتقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية قال البحث الثاني اقول لما فرغ من البحث الاول في بيان عالميته
تعالى شرع في البحث الثاني في بيان عموم عالميته ذهب اهل الحق الى انه عالم بالمعلومات كلها الممكنة والواجبة
والممتنعة وعالميته اعم من قادريته لان قدرته تختص بالممكنات ولا تتعلق بالواجبات والممتنعات والعمدة في
ذلك مثل ما مر في القدرة وهو ان المقتضي لكونه عالما بالاشياء هو ذاته اما بواسطة اقتضائها المعنى على ما يقوله
الصفاتية او لا بواسطة على ما يقوله النفاة والمصحح للمعلومية هو ذوات المعلومات وهو ما له نسبة الذات
الى جميع المعلومات على السواء فيكون عالما بالجميع وهو المطلوب وهذا موقوف على اثبات كون الاشياء متساوية
في الصحة المعلومية ولعل المخالف لا يسلم ذلك وخالف في ذلك ست فرق الفرقة الاولى بعض الدهرية قالوا لا يعلم مذام
نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تحصل الا بين شيئين فلو كان عالما بذاته لزم ان يكون النسبة بين الشيء
ونفسه محال والجواب لا نسلم ان العلم نسبة بل هو صفة ذات نسبة فلو كان عالما بذاته لزم وقوع
النسبة بين صفته وذاته ولا استحالة فيه سلمنا كون العلم نسبة لكن لا نسلم ان كل نسبة لا تحصل الا بين
شيئين فان النسبة العلمية يمكن حصولها بين الشيء ونفسه اذ يكفي فيه المغايرة بالاعتبار ولهذا لا يصح
ان يقال ذاته ونفسه وحقيقته بالاضافة وايضا لو صح دليلكم لامتنع علم احد منا بنفسه لجريان الدليل بعينه
فيه لكن اللازم باطل فانتقض دليلكم فان قيل الواجب تعالى واحد من كل وجه فلو علم نفسه كان عالما ومعلوما

من واحد ويلزم حصول النسبة بين الشيء ونفسه واما بعض الواحد منا فمركب من وجه ولو علم نفسه
لا يلزم كون الشيء الواحد عالما ومعلوما من وجه واحد فلا يجري الدليل في صورة النقض اجاب
المصنف بانا اذا علم احدنا نفسه فان علم من كل وجه يندفع النقض المذكور لكون العالم والمعلوم حينئذ
شيئا واحدا وان علم من وجه دون وجه لم يكن عالما بنفسه والكلام فيمن يعلم نفسه فان قيل علم احدنا بنفسه
من جميع الوجوه ممتنع عندنا اذ العلم الحادث المحيط بشيء من الحقائق لانها اما بسيطة او مركبة من البسائط
والبسيط ليس ادراك كنهه بديهيا ولا يمكن اكتسابه بالحد ولا بالرسم قلنا الرسم وان لم يوجب العلم بكنه
الحقيقة الا انه يمكن ان ينتقل الذهن الى الكنه وايضا يمكن ان يخلق الله تعالى في احدنا العلم بنفسه وحينئذ الممكن لا يلزم
من فرض وقوعه محال قال الفرقة الثانية اقول الفرقة الثانية من المخالفين قدماء الفلاسفة فانهم انكروا
عالما وقالوا انه لا يعلم شيئا اصلا بمعنى السلب الكلي اذ لو علم شيئا لعلم كونه عالما بذلك الشيء ولو علم كونه عالما
بذلك الشيء يعلم نفسه لانه يتضمن لكن علمه بنفسه محال لما مر في المذهب الاول واجاب عنه صاحب
الكتاب بمنع الملازمة الاولى واستنده بانه لو لزم من العلم احدنا بشيء العلم بكونه عالما به لزم منه العلم بكونه عالما
بالعلم به وتسلسل الى غير النهاية فيلزم من علم شيء واحد العلم بامور غير متناهية ثم اورد على نفسه بانا لا ندعي
ان من علم شيئا لزمه حصول العلم بكونه عالما به حتى يتجه ما ذكرتم بل ندعي ان من علم شيئا لزمه امكان العلم
بكونه عالما به وهو ضروري لا يمكن منعه والا جاز ان يكون احدنا عالما بجميع العلوم ولا يمكنه العلم به وان
التفت اليه وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة واجاب عنه اولا بان العدول الى الامكان لا يجديكم
لان كل ما هو ممكن للواجب فهو واجب وثانيا بان الواجب ان امتنع علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا
الضرورة تمنع انه يمكنه ان يعلم ذاته وان امكن علمه بنفسه فلا يتم دليلكم على ان الواجب لا يعلم شيئا لان بطلان التالي
فيه ممنوع وقد ابطلنا ما ذكروه في ان الباري تعالى لا يعلم نفسه قال الثالثة اقول الفرقة الثالثة من المخالفين
من قال يعلم ذاته ولا يعلم غيره لان العلم باحد المعلومين غير العلم بالمعلوم الاخر اذ يمكن العلم بكونه عالما باحدهما
مع الذهول عن كونه عالما بالاخر واذ لو لم يكن كذلك لكان من علم جميع الاشياء ~~اذ يمكن علمه بكونه عالما~~ اذا
ثبت هذا فلو كان عالما بما عداه وهي كثيرة غير متناهية لم يكن بعضها اولى من بعض فيكون عالما بالجميع ويكون
له بحسب كل معلوم علم فيحصل في ذاته كثرة لا نهاية لها والجواب لا نسلم ان العلم باحد المعلومين غير العلم
بالمعلوم الاخر فان العلم عندنا صفة ذات اضافة بل وتعلقها باحدهما غير تعلقها بالاخر ولا يلزم من هذا حصول
كثرة في ذاته سلمنا ان العلم باحد المعلومين غير العلم بالاخر لكن انما يلزم من تعدد العلم حصول الكثرة في ذاته لو كان
العلم نفس الذات وهو ممنوع لجواز ان يكون تعلقا بين العلم والمعلوم ويتعدد بتعدد المعلومات ولا يلزم
من كثرة التعلقات للذات كثرة في الذات فان الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وكذا الى غير النهاية مع
انه لا كثرة في ذات الواحد قال الرابع اقول الفرقة الرابعة من المخالفين من سلم كونه تعالى عالما بغيره لكن انكر كونه عالما
بما لا نهاية له لان غير المتناهي ليس متميزا عن غيره والا لانفصل عن الغير بحد وطرف فلا يكون غير متناه وكل

معلوم متميز عن غيره لان العلم اما نفس التميز او ما يوجبه ينتج من الشكل الثاني ان غير المتناهي ليس بمعلوم و احتج وحده
منع الصغرى من وجهين الاول انكم ان اردتم بعدم تميز غير المتناهي ان جميع الاحاد التي صدق عليها
غير المتناهي لا يتميز عن الغير فمسلم لكن هذا لا يقتضي جواز ان يكون معلوما بوجه اخر وان اردتم به لا تتميز
عن الغير بحسب وصف عدم التناهي فممنوع اذ هذا الوصف شيء واحد فيجوز ان يكون معقولا ومتميزا عن
غيره قال المص وفيه نظر اذ النزاع انما وقع في جواز تعقل ما صدق عليه غير المتناهي من الاحاد على سبيل
التفصيل لا في جواز تعقل مفهوم غير المتناهي اجمالا فانه مفهوم واحد عارض للاحاد الغير المتناهية والنزاع
في جواز تعلقه الثاني انكم ان اردتم به عدم تميز كل واحد واحد من الاحاد التي يصدق عليها غير المتناهي
فظ البطلان وان اردتم به عدم تميز مجموع الاحاد من حيث هو مجموع فمسلم لكن اللازم ح ان جميع احاد غير متناهية
من حيث هو مجموع لا يكون معلوما له تع وهذا لا ينافي علمه بكل واحد من الاحاد الغير المتناهية فلا يتم مطلوبكم قال
المص وهذا المنع وان لزم منه ان يدعى الحكم الا انه يستلزم ان الباري تع لا يعلم جميع احاد غير متناهية من حيث
هو جميع ولا يرضاه عاقل فالحق في الجواب ان يقال لا نسلم ان غير المتناهي ليس بمتميز وانما يلزم لو كان تميز الكل
بحد منفصل به عن غيره قلنا انما يلزم ذلك لو كان التميز منحصرا في ان يكون بحسب الحدود والنهايات
ومن البين بطلانه فح يجوز ان يكون غير المتناهي معلوما لا بحد للنهاية بل بوجه اخر قال [illegible]
الخامسة من المخالفين اكثر المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة انكروا علمه تع بالجزئيات وقالوا لو علم الباري
تعالى بالجزئيات لزم تغير علمه بتغيرها خلف واللازم ح فكذا الملزوم بيان الملازمة ان زيدا اذا كان في الدار وعلم انه
كونه في الدار فبعد خروجه منها ان بقي العلم الاول لزم انقلاب العلم جهلا لان زيدا اذا لم يكن في الدار وتعلق علمه تع بانه
في الدار كان ذلك العلم غير مطابق وهو جهل وانقلاب العلم جهلا وهو نقص التغير وان لم يبق العلم الاول بعد خروج زيد من
الدار فلزوم التغير ظاهر واعلم ان المجوس اما ان لا يكون متشكلا ولا متغيرا كالذات الباري واما ان يكون متغيرا ولا
يكون متشكلا كالنفوس الناطقة والصور والاعراض الحادثة فذهبهم ان الاول يعلمه الباري تع لا على وجه الاكثر
منهم على علمه بذاته المخصوصة مع ان ذاته ليست كلية اذ الكل لا وجود له في الخارج والثاني لا يعلمه لما ذكروه من
لزوم تغير علمه والثالث لا يعلمه لا للزوم التغير في علمه بل لان ادراك الجسمانيات لا يكون الا بآلة جسمانية والرابع لا يعلمه
للزوم المحذورين تغير العلم والاحتياج الى آلة جسمانية والجواب على امتناع علمه بالمتغيرات ان العلم عندنا اضافة
بين العالم والمعلوم او صفة ذات اضافة على الاول تمنع بطلان التالي اذ تغيره لا يوجب تغير الذات فان الله تع كان
قبل الحادث غير متصف بصفة ثم اتصف بصفة مع عدم لزوم [illegible] وعلى الثاني تمنع الملازمة فان تحدد المعلوم يستلزم تغير الاضافة عدم م
العارضة للعلم وتغيرها لا يوجب تغير العلم وعلى امتناع علمه بالمشكلات ان العلم انما يحوج الى آلة جسمانية لو كان عبارة عن
حصول الصورة لا عن نفس التعلق ~~وعلى امتناع علمه بالمشكلات ان العلم بالمشكل انما يحوج الى آلة جسمانية~~ ولا من صفة
ذات التعلق وهو ممنوع واجاب عن امتناع علمه بالمتغيرات جمهور المشايخ من اهل السنة ومن المعتزلة بانا
لا نم انه اذا تغير معلوم ~~[illegible]~~ لم يتغير علمه بل يبقى كما كان لزم الجهل وبيانه انه اذا علم ان زيدا في الدار

في هذه الساعة وهو وقت الطلوع فاذا خرج زيد منها وقت الزوال فانه تع يعلم وقت الزوال بالعلم الاول
ان زيدا في الدار وقت الطلوع لا في وقت الزوال فلا يلزم الجهل وذلك لان علمنا بان الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده
اذا وجد فانه اذا علمنا ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حضور الغد يعلم بهذا العلم انه داخل البلد الان وانما
يحتاج احدنا الى علم اخر وهو انما لغفلة من الاول والباري تع يستحيل عليه الغفلة فكان علمه بانه سيوجد عين علمه بوجوده
اذا وجد قال المص هذا الجواب من قول الحكماء علمه تع ليس زمانيا فصح الزاما عليهم وذلك لان الزمان
عندهم ما هو حادث وعلمه تع قديم فلا يكون له ماض ولا حال ولا مستقبل اذ الحال هو زمان حدوث الشيء والماضي
زمان قبل حدوث الشيء والمستقبل زمان بعد حدوث الشيء فلما كان ازليا محيطا بالازمنة ولم يكن له حدوث لم يكن
له زمان بل يكون نسبته الى جميع الازمنة على السوية وانكر ابو الحسين البصري ذلك اي كون علمه تع بانه سيوجد
عين علمه بانه وجد والتزم وقوع التغير في علم الباري تع بالمتغيرات وان الله تع لا يعلم الحوادث في الازل وان ذاته تقتضي
كونه عالما بالمتغيرات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها ويزول عند زوالها ويحدث علم اخر وانه
ان لا يكون الباري تع عالما في الازل بالحوادث المتغيرة بل لا يكون في الازل عالما الا بالامور الغير المتغيرة كالكليات سيات
والجزئيات الغير المتغيرة كما هو مذهب هشام واحتج على بطلان الاول بوجوه الاول حقيقة ان الشيء
سيقع غير حقيقة انه وقع فيكون العلم المتعلق باحدهما غير العلم المتعلق بالاخر لان اختلاف المتعلقين يقتضي
اختلاف العلم بهما الثاني ان العلم بان المعلوم وقع مشروط بوقوعه والعلم بانه سيقع غير مشروط بوقوعه
بل مشروط بعدم وقوعه ينتج من الثاني ان العلم بانه وقع غير العلم بانه سيقع او سيوجد لو كانا متحدين لم
يختلف شرطهما واللازم بط فكذا الملزوم وذكر الامام الرازي في الاربعين بعد هذا الوجه وجها اخر وهو ان من
علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس في بيت مظلم مستديما لذلك ولم يعلم مجيء غد فلم يعلم دخول زيد البلد لانه
مشروط بالعلم بمجيء غد ثم لو انضم الى العلم الاول العلم بمجيء الغد حصل العلم بان زيدا دخل البلد وهذا بعينه
هو الدليل الثاني غير عنه بعبارة اخرى اذ حاصله ان العلم بان الشيء سيوجد لو كان عين العلم بانه وجد لم يكن
احدهما مشروطا بما ليس الاخر مشروطا به واللازم بط لان العلم بمجيء الغد والعلم بانه سيدخل البلد غير مشروط
به ولذا لم يجعله المصنف وجها اخر على الانفراد الثالث انه لو كان العلم بانه سيقع عين العلم بانه وقع لما
امكن ثبوت احدهما مع انتفاء الاخر واللازم بط اذ يمكن العلم بانه سيقع مع انتفاء العلم وهو ثبوت الجهل بانه وقع
وبالعكس وقد يعبر عن هذا الوجه بانه لو كان احدهما عين الاخر لما صدق احدهما دون الاخر واللازم بط
اذ قبل وقوع المعلوم يصدق على اعتقاد انه سيقع انه العلم بانه سيقع ولا يصدق عليه انه العلم بانه وقع
لانه جهل وغير مطابق وبعد الوقوع يصدق على اعتقاد انه وقع انه العلم بانه وقع ولا يصدق انه العلم بانه سيقع لانه غير مطابق وجهل وهذا
بعينه هو الوجه الثالث لا فرق بينهما الا في اخذ الامكان في الاول [illegible] المتصل بانه وعدم اخذه فيه اوفي نعم لو حمل
ما في المتصل في احدهما امكان العلم بالعلم وقيل لو كان العلم بانه سيقع غير العلم بانه وقع لو كان العلم بانه
سيقع مع انتفاء العلم بالعلم بانه وقع وفي الثاني [illegible] العلم وقيل لو كان احدهما عين الاخر لما ثبت العلم باحدهما

دون الافراد اللازم بط كما جعله الامام في الاربعين لكانا وجهين متغايرين وان استلزم احدهما الاخر قال
السادسة اقول الفرقة السادسة من المخالفين من قال انه تعالى لا يعلم جميع الاشياء لا بمعنى السلب الكلي كما هو
مذهب الفرقة الثانية من المخالفين وهم قدماء الفلاسفة ولا بمعنى انه لا يعلم غير متناهي كما هو مذهب الفرقة الرابعة من
المخالفين بل بمعنى سلب الكلي على الاطلاق محتجا عليه بانه لو علم كل شيء فاذا علم كونه عالما بذلك الشيء و
ايضا كونه عالما بكونه عالما بذلك الشيء ثم الكلام في المرتبة الثالثة كالكلام في المرتبة الثانية وهلم جرا فيلزم وجود
علوم غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية وذلك لان الله تعالى عالم بما لا نهاية له عندكم وكم من علم الكل واحد
من المعلومات تلك العلوم الغير المتناهية ليكون له تعالى علوم غير متناهية عرضا وفي كل واحد من تلك العلوم علوم
غير متناهية طولا وهي العلم بالعلم الى غير النهاية والجواب انكم ان اردتم بالعلم نفس التعلق سلمنا لزوم علوم غير
متناهية لكن بطلان التالي ممنوع اذ لا امتناع في عدم تناهي النسب والاضافات وان اردتم به امرا حقيقيا فلا نسلم
غير متناهية ولا استحالة فيه وهذا اصول المتوقف لما اختار القاضي والامام من ان العلم بالشيء والعلم بالعلم به واحد
والتعدد في التعلقات على ما تحقق في مباحث العلم من موقف الاعراض قال مبحث اقول مبحث اتفق الاكثر على
ان صفات الله تعالى زائدة ويلزم منه ان علمه زائد على ذاته كما ان القدرة زائدة على ذاته ثم ان القائلين بالاحوال منا
ذهبوا الى ان العلم يستلزم العالمية والقدرة تستلزم القادرية وهما صفتان زائدتان على الذات وذهب
مثبتو الاحوال منا الى ان العالمية والقادرية معللتان بالعلم والقدرة القائمتين بالذات وذهب الجبائيان الى نفي
العالمية والقادرية الا انهما لا يسميان العلم بالعالمية والقدرة بالقادرية فلا خلاف بينهما وبين نفاة الاحوال منا
في المعنى انما النزاع المعنوي بينهما وبين مثبتي الاحوال منا حيث استوا نفي زايدا وقالوا انه عالم بالعلم وقادر
بالقدرة وانكر ... وقالوا الله تعالى قادر وعالم بالذات لا بعلم وقدرة زائدين واحتجوا على نفيه بوجوه
الوجه الاول انه لو كان عالما بالعلم لكان علمنا مثلا لعلمه واللازم بط فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه لو كان له علم
فاذا تعلق بشيء من جهة تعلق به علمنا من تلك الجهة متعلقا به من وجه واحد ~~واما بطلان اللازم الواجب~~ وهو متعلق
على وجه الاجمال والتفصيل وظرافة واحد وهو بعلم العلوم وغير المص عن كليهما بالوجه واما بطلان اللازم
فلانهما لو كانا متماثلين للزم اما قدمهما او حدوثهما وكل منهما بط فان قيل هذا الالزام عليكم في عالميته لانه اذا تعلق
عالميته بشيء تعلق عالميتنا به لزم تماثل عالميته لعالميتنا فيلزم اما قدمهما او حدوثهما قلنا هذا لا يلزم علينا لان عالميته
عندنا عبارة عن تعلق ذاته بالمعلوم وعالميتنا عبارة عن تعلق علمنا بالمعلوم فلم يتعلقا بالمعلوم من وجه
واحد فلا يلزم تماثلهما والجواب منع هذا الوجه اولا ومنع الملازمة اذ لا يلزم من اشتراك العلمين في لازم واحد في
... وجه التعلق وطريقه التماثل لما ذكرنا في ... لجواز اشتراك المختلفين والمتضادين في لازم
واحد كاشتراك السواد مع الحلاوة والبياض في الوصفية فان قيل لم لا يلزم من اشتراك العلمين في وجه
التعلق وطريقه تماثلهما قيل لان من يعرف تماثل العلمين في الشيء ... طريق معرفة تماثل العلمين في
الشاهد لا يحصر في استغراقهما في وجه التعلق وطريقه ولعل لهما طريقا آخر غير هذا فان حصل ذلك الطريق ...

تماثلهما ولو تواضعه وثانيا منع بطلان اللازم وهو ... يلزم من تماثلهما قدمهما او حدوثهما قلت لا نم فان
الوجود مشترك بين الواجب والممكن والوجود الذي في الواجب مماثل للوجود الذي في الممكن مع ان الاول
قديم والثاني حادث الوجه الثاني انه تعالى عالم بما لا نهاية له فان كان له علم يلزم ان يكون له علوم غير متناهية
واللازم بط اما الملازمة فلانه لو لم يكن له علوم غير متناهية فاما ان يكون عالميته بما لا نهاية له بعلم واحد وهو
بط لانه يصح العلم بكونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالما بالاخر والمعلوم متناهية وهو ايضا بط
لانه يلزم عند التوزيع ان العلم بما معلومات متعددة غير متناهية فرجع الى الاول واما بطلان اللازم فلان العلم صفة
واحدة والجواب ان عالميته بما لا نهاية له بعلم واحد له تعلقات متعددة وكون العلم صفة واحدة لا ينافي
ان يكون له تعلقات غير متناهية الوجه الثالث انه لو كان له علم لعلم بذلك العلم لا يجوز ان يكون نفس ذلك الا
لكانت النسبة عين احد المنتسبين فيكون غيره وهكذا الكلام في علمه بالعلم الى ان يتسلسل والجواب
ان العلم لكن التعلقات مختلفة فان العلم بالشيء يتعلق بذلك الشيء والعلم بالعلم بالشيء يتعلق اولا بالعلم اي
ثم بذلك الشيء فهناك تعلقات مترتبة يجوز ان ينتهي الى غير النهاية كما تقولون في العالمية الوجه الرابع
لو كان ذا علم لكان فوقه عليم واللازم بط اما الملازمة فلعموم قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم واما بطلان
اللازم فبالاتفاق والجواب اولا المعارضة بقوله تعالى وما يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء فان اثبت العلم
له بقوله ولا يحيطون بشيء من علمه وتاويله بالمعلوم عدول عن الظاهر بلا ضرورة تدعو اليه وبقوله تعالى ان
الله عنده علم الساعة وثانيا بانه تعالى قابل للتخصيص فلا يعارض ما ذكرنا من القطعي فيجب تخصيصه اذ ابطال
العقل بالنقل ابطال لكليهما قال المقصد الرابع اقول المقصد الرابع في انه تعالى حي وهذا مما اتفق عليه المليون
والحكماء لاتفاق المليين على انه قادر واتفاق الكل على انه عالم الا شرذمة من الحكماء لا يعبؤ بهم وكل قادر
وعالم حي فيجب ان الله تعالى حي الا في معنى حيوته اذ حيوته مخالفة لحيوتنا لانها في حقنا اعتدال المزاج النوعي
ولا يتصور ذلك في حقه لان المزاج مختص بالمركبات فان قيل قد عرف المزاج في بحث الكيفيات
النفسانية من موقف الاعراض بانه قوة يتبع اعتدال النوعي ويصدر منها سائر القوى فلم عدل عنهما
الى انها نفس اعتدال المزاج النوعي قلنا تفسيرها على الخلاف وما بينتها او على تحقيق الحق فيه وانه ذهب
جمهور الاطباء الى انها قوة مغايرة للاعتدال النوعي ولقوة الحس والحركة وهذا المذهب هو الذي
اختاره ابن سينا في القانون ويستدل على مغايرتها القوى الحس والحركة وذهب ابن سينا في جميع
كتبه الحكمية الى انها اما الاعتدال النوعي او قوة الحس والحركة ولهذا لم يتعرض في شيء منها لنوع الحيوة واختار
الامام الرازي في المحصل هذا المذهب وقال ان اريد بالحيوة الاعتدال النوعي او قوة الحس والحركة فهو معقول
وان اريد بها شيء ثالث فلا بد من افادة تصوره ثم اقامة الدليل على ثبوته والاقرب الى التحقيق انها
في حقنا الاعتدال النوعي وذلك لان اثار الحيوة دايرة مع الاعتدال النوعي دون الحس والحركة وجودا
وعدما ولم يدل دليل على وجود امر آخر مقارن للاثار فالتخصيص يقتضي انها تكون عبارة عن المدار لكن الدليل الذي

ذكره ابن سينا على مغايرتها لسوى الكم والحركة ينفي كونهما ذاتيين لها وليس في دليل ولا شبهة يدل على ان
الاعتدال ليس ذاتيا فالحق كونها عبارة عن نفس الاعتدال النوعي اذا عرفت هذا فاعلم انه ذهب
الجمهور الفلاسفة وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان معنى حيوته تعالى كونه بحيث يصح ان يكون عالما وقادرا
والمقتضي المذكور هو الذات اعني حيوته لذاته لا لصفة حقيقية زائدة اذ لا دليل يدل عليه وحيوة امر زائد هو موجب
للصحة المذكورة وذهب جمهور منا ومن المعتزلة الى انها صفة زائدة على الذات توجب صحة العلم والقدرة
وهو حي بالحيوة واستدلوا على ذلك بانه لولا اختصاص ذاته تعالى بصفة لاجلها يصح ان يعلم ويقدر لم يكن حصول
هذه الصحة له اولى من لا حصولها فيكون اختصاص ذاته بحصول هذه الصفة ترجيحا بلا مرجح وفيه نظر
لانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة فانه لو كان بواسطة صفة اخرى لزم التسلسل فلا بد ان ينتهي الى صفة
لا يكون بواسطة اخرى فيلزم الترجيح بلا مرجح وايضا ما ذكروه انما يتم لو كانت الذوات متساوية ونحن قد بينا كون
ذاته مخالفا لسائر الذوات بالحقيقة فيجوز ان يكون ذاته المخصوصة مقتضية لصحة علمه الشامل وقدرته الكاملة
ولا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا ليس جعلها صفة زائدة مقتضية صحة العلم والقدرة اولى من جعلها نفس صحة
العلم والقدرة لان ذاته ان كانت مساوية لسائر الذوات فالترجيح من غير مرجح لازم على التقديرين
وان كانت مباينة لسائر الذوات فكما يجوز ان يقتضي ذاته المخصوصة صفة مقتضية لذاتها صحة العلم والقدرة
يجوز ان يقتضي لذاتها نفس الصحة بل جعلها نفس الصحة اولى اذ لا بد من ثبوتها فمن اراد اثبات امر زائد عليها
فعليه التصوير اولا ثم اقامة الدليل على ثبوته ولكن من وراء المنع الى ان يثبت قال المقصد الخامس اقول
المقصد الخامس في بيان انه مريد وهو مرتب على بحثين وخالف البحث الاول في بيان معنى الارادة ولا بد
من ذلك لتوقف التصديق على التصور فنقول اتفق الكل على انه تعالى مريد لكن اختلفوا في معنى ارادته فقال
الحكماء هي علمه بانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل ويسمونه بالعناية بيان ذلك
ان علمه تعالى عندهم فعلي وعلمه بالجزئيات ... انما هو على وجه كلي فاذا علم ذاته وعلم
نظام الخير الموجود في الكل انه كيف يكون فذلك النظام يكون لا محالة كائنا مستفيضا بناء على ان
علمه تعالى وهو خير غير مناف لذات المبدأ الاول فعلمه تعالى سبب فيضان نظام الخير عنه وانه غير مناف لذاته هو
ارادته لذلك ورضاه وهو العناية الازلية التي هي سبب للكفاية الابدية وقال ابن الهذيل والنظام
والجاحظ وابو القاسم البلخي وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي ارادته تعالى عبارة عن علمه بنفع
في الفعل ويسمونه بالداعي وذلك في حقنا هو العلم باشتمال الفعل على المصلحة او اعتقاد ذلك
او ظن ذلك والله تعالى لما استحال في حقه الاعتقاد والظن فلا يكون معنى الداعي في حقه الا علمه باشتمال
الفعل على المصلحة ثم ان هؤلاء كلهم ذهبوا الى انه لا معنى للارادة شاهدا وغائبا الا الداعي الا ابا الحسين
فانه ذهب الى ان الارادة زائدة على الداعي في الشاهد دون الغائب وقال الحسين النجار انها امر عدمي
وهو انه غير مغلوب ولا مكره وقال ابو القاسم الكعبي معناها في افعاله العلم باشتماله على مصلحة الداعي

ومن افعال غيره الامر بها وقال اصحابنا وجمهور المعتزلة من البصريين انها صفة ثالثة
مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع واستدلوا على ذلك بان افعاله تعالى
مخصصة ببعض الصفات معينة واوقات معينة مع جواز حصولها على صفات اخرى متضادة لها وفي غير تلك
الاوقات لان الاوقات متساوية والصفات كلها ممكنة ونسبة قدرته الى المتساويات والى جميع
الممكنات على السوية فما يصح على بعضها وجب ان يصح على كلها فاختصاص افعاله بتلك الصفات
والاوقات المعينة لا بد له من مخصص مرجح والا لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وذلك
المخصص ليس هو قدرته كما ذهب اليه النجار لان القدرة شأنها الايجاد ولا يقتضي الاختصاص بصفة
معينة ووقت معين لان نسبة قدرته الى الضدين والى جميع الاوقات على السوية لما بينا ان مصحح المقدورية
الامكان ومقتضي القادرية ذاته وليس ايضا هو العلم كما ذهب اليه سائر النافين من الحكماء والمعتزلة لان
العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فيكون تابعا للمعلوم والصفة المخصصة مستتبعة للاختصاص والتابع
لا يكون مستتبعا ولا هو سائر الصفات غير القدرة والعلم وهو ظاهر ومغايرتها لسائر الصفات الثبوتية
كالسمع والبصر والحيوة والكلام ظاهر لا خلاف في ظهور عدم صلاحيتها لهذا التخصيص ولهذا لم يتعرض لبيانها
وعورض هذه الحجة بالارادة لو ثبتت لكان نسبتها من حيث هي الى جميع الصفات والاوقات على السوية
فيعود الكلام لان اختصاص نسبتها بصفة دون اخرى بوقت دون آخر مع استواء الصفات والاوقات
على السوية فيعود الكلام لان اختصاص نسبتها بصفة دون اخرى بوقت دون آخر مع استواء الصفات
والاوقات في نسبتها اليها لا بد له من مخصص والا جاز ترجيح المساوي على مساويه واذا افتقر الى مخصص بطل اصل
دليلكم في اثبات الارادة او يجوز ح ان يتعلق القدرة لذاتها بمقدور معين من غير مخصص وذلك
المخصص يكون ارادة اخرى لان الصفة المخصصة انما هي الارادة ثم الكلام في هذه الارادة كالكلام في
الاولى فيلزم التسلسل اذ لو لم يكن نسبتها الى جميع الاوقات على السوية بل يكون نسبتها لذاتها الى بعض الصفات
والاوقات اولى من نسبتها الى بعض آخر لكان ضروري البطلان لانه نقض على اصله بالابطال وذلك
لانه اذا جاز ذلك في الارادة فلم لا يجوز ان يقال القدرة متعلقة لذاتها بايجاد فعل صفة معينة في وقت
معين من غير احتياج الى صفة اخرى مخصصة واجيب عنها بانا لا نسلم لزوم التسلسل لو كان
نسبة الارادة الى جميع الصفات والاوقات على السوية لان الارادة لذاتها تتعلق بصفة معينة
ووقت معين من غير احتياج الى المخصص اذ لولاه ترجيح المتساوي على مساويه واذ يجب الارادة
ان لم يكن لمخصص جاز ترجيح المساوي بلا مخصص وبطل دليلكم قلت لا نم فان الارادة حقيقتها
ان يكون صفة مخصصة والحقائق لا تعلل كما ان حقيقة الارادة القديمة لما كانت هي الموجدة لم
تعلل موجديتها فان قيل سلمنا عدم لزوم التسلسل ح لكن لا يلزم عدم الفرق بين كونه موجبا ومختارا
لانه اذا تعلقت ارادته لذاتها بوقوع فعل على صفة معينة الى وقت معين يجب وقوعه على وفق الارادة

وتستحيل وقوعه على غير تلك الصفة وفي غير ذلك الوقت لان القدرة انما تؤثر على
وفق الارادة قلنا سلمنا وجوب وقوعه على وفق الارادة واستحالة وقوعه على خلافها لكن هذا
لا ينافي كونه مختارا لانا لا نعني بالمختار الا ما يكون مخصص وقوع فعله على صفة معينة سوى الارادة ولان
المختار يمكن تعلق ارادته بترك بدل الفعل وبكل من الضدين بدلا يمكون اذا شاء فعل واذا شاء ترك
واما الموجب فلا يمكن تعلق ذاته بغير ما تعلقت به وجب فعله سواء شاء او لم يشأ واعترض الحكماء على الحجة الذي كونه
بانا لا نسلم ان العلم تابع للمعلوم مطلقا بل العلم الانفعالي كذلك وعلمه تعالى بالممكنات فعلي وذلك لان علمه
تعالى اما ان يكون تبعا للجزئي وذلك كعلمه بذاته وهويته المجردة واما ان يكون منشأ العلم باسباب الجزئي الموجب
للعلم بماهيته لا بهويته وذلك كعلمه بالكليات فانه لا يجوز ان يكون تابعا للمعلوم والا لكان موقوفا على
السبب المقتضي لوجود المعلوم فلا يكون ذاته كافيا في عالميته وهو محال اذا تقرر هذا فنقول علمه بنظام
الكائنات على الوجه الاكمل الذي هو مخصوص لوقوع الكائنات على صفة معينة ووقت معين انما هو من
التفضيل الثاني فلا يكون تابعا للمعلوم بل يكون تابعا للعلم باسبابه واجاب الاصحاب عنه بانا نعلم بالضرورة
ان نسبة العلم والقدرة الى طرفي المقدور على السوية وليس من شأنهما التخصيص اذ لا معنى للكائنات
الا يمكن تصور وقوعه على وجه الكمال المقصود ووقوعه على وجه مخصوص يكون ترجيحا من غير مرجح قال
البحث الثاني اقول ارادة الله تعالى اذ لو كانت حادثة لكانت مستندة الى المختار وفعل الفاعل
المختار مسبوق بالقصد والارادة فيكون ارادته مسبوقة بارادة اخرى وتلك الارادة ان كانت
قديمة ثبت المدعى والا احتاجت الى ارادة اخرى الى ان يتسلسل او ينتهي الى ارادة قديمة والاول
ع فثبت الثاني وذهب الجبائيان والقاضي عبد الجبار الى ان ارادته حادثة لا في محل لان العقل
كون الصفة قائمة بذاتها مستلزم لاستلاب الصفة ذاتها وهو ضروري البطلان وكانهم ارادوا بالارادة
المعدات التي تكشف بالممكن وذلك لان المعدات تخصص وقوع المقدور على صفة معينة وفي
وقت معين والمخصص المذكور هو الارادة اذ لا معنى للارادة الا ذلك وتلك المعدات قائمة بانفسها
وهذا متفرع على قولهم ان المعدوم شيء وما حكي عن بعض الحكماء ان المادة قديمة وتوقفها على صفة
معينة وفي وقت معين للمعدات وذهب الكرامية الى ان ارادته حادثة قائمة بذاته تعالى وقد سبق استحالة
كون ذاته تعالى محلا للحوادث قال حالته اقول ختم البحث عن كونه تعالى مريدا لضبط مذاهب المتكلمين فيه
قال الامام الرازي في الاربعين كونه تعالى مريدا اما ان يكون نفس ذاته وهو قول ضرار او لا وحينئذ
اما ان يكون سلبيا وهو احد قولي النجار او يكون ثبوتيا ولا بد له من علة لامكانه فان كان معللا بذاته تعالى
فهو القول الثاني للنجار وان كان معللا بغير ذاته فلا يخلو اما ان يكون قديما واما ان يكون حادثا
وعلى الاول فان كان قائما بذاته تعالى فهو قول الاصحاب والمستحيل كونه قائما بنفسه او بغير ذات الباري والا
لزم تعدد القدماء وهو محال وعلى الثاني فان كان قائما بذاته تعالى فهو قول الكرامية وان كان

قائما بنفسه فهو قول الجبائيين والقاضي عبد الجبار وان كان قائما بالذات غيره فلم يقل به احد وان كان
ممكنا لهذه ستة مذاهب ثم قال والمذهب الاول باطل لانا نعقل ذاته تعالى ونشك في كونه مريدا وانت
تعلم ان هذا انما يبطل الاتحاد بين المفهومين لا الاتحاد ما صدقا عليه والثاني باطل لان الحاد وكذا الثالث غير مقبول
ويمكن ان يقال مع انه ليس مذهبا اللهم الا ان يعود معناه الى غير متكرر عام من شانه انه كرامة في ذلك الوقت
والخامس والسادس باطل خاصة بما ذكرناه من امتناع كونه محلا للحوادث والسادس باطل خاصة
بانه لو جاز وجود عرض لا في محل لجاز في سائر الاعراض كالسواد والبياض وهو ضروري البطلان وبان
نسبة الارادة التي لا في محل الى الله تعالى وان شئنا بالحيوانات سواء فاختصاصها بكونه صفة لله تعالى دون
غيره ترجيح بلا مرجح فان قيل نسبتها الى الله تعالى اولى لانها لا في محل قلت كونها لا في محل امر سلبي فلا يكون
موجبا للثبوت للاختصاص قال المقصد السادس اقول المقصد السادس في بيان كونه تعالى سميعا
بصيرا المعتمد في ذلك اجماع الامة والدليل السمعي من الآيات والاحاديث كقوله تعالى انه هو السميع البصير
الى غير ذلك اسمع وارى والعلم الضروري بكونهما من دين محمد عليه السلام فلا يمكن للانكار وبالدلائل السمعية الدالة
عليهما هذا وقد احتجت على ثبوتهما جمهور الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل
من صح اتصافه بصفة فهو متصف بها او بضدها على منع الخلو فثبت ان الله تعالى متصف بالسمع والبصر او بضدهما
على سبيل منع الخلو لكن اتصافه بضدهما ممتنع لان ضدهما الصمم والعمى وهما من صفات النقص و
هو منزه عن النقصان فتحقق اتصافه بهما وهو المطلوب وهذا الدليل يتوقف على مقدمات كلها ممنوعة
الاول قوله كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ممنوع لجواز ان يكون حيوته مخالفة لحيوتنا فلا يجب اشتراكهما في
جميع الاحكام فلا يلزم من كون حيوتنا مصححة للسمع والبصر كون حيوته كذلك سلمنا ذلك لكن يجوز ان لا يكون ذاته
غير قابلة لهما وان كانت حيوته مصححة لهما اذ وجود مصحح الصحة لا يكفي في حصوله بل لا بد من قابلية المحل ايضا
ولهذا لا يصح عليه الجهل والظن والشهوة والنفرة والالم واللذة مع ان الحيوة مصححة لها وصحتها على سائر
الاحياء سلمنا ذلك لكن يجوز ان يكون صحة الاتصاف بهما مشروطا بشرط صحة الاتصاف بهما مشروطا
بشرط ممتنع تحققه في ذاته تعالى كما يقول الفلاسفة من ان الابصار مشروط بانطباع صورة المرئي في
الرطوبة الجليدية وهو في حقه تعالى محال الثانية قوله ان ضدهما الصمم والعمى وهما من صفات النقص وهما
لا يحتملان على الصدق لانه ان اريد بضد الصفة عدمها فنسلم ان ضد السمع والبصر الصمم والعمى بمعنى عدمهما
ولا نسلم انهما من صفات النقص بل هو اول النزاع وان اريد به امر وجودي ينافيه فلا نسلم ان الصمم والعمى
ضدان لهما بهذا المعنى فان الصمم عند الفلاسفة عدم السمع عما من شانه ان يسمع والعمى عدم البصر عما من
شانه ان يبصر الثالثة قوله كل من صح اتصافه بصفة فهو متصف بها او بضدها فانه ممنوع لجواز ان يخلو
المحل عن الاضداد كالهواء فانه خال عن جميع الطعوم والالوان وهو غير خالية عن البرهان الرابع
لو لا انه تعالى منزه عن النقايص والتعويل في اثباته على الاجماع فالمعول عليه اولا في المسألة السمع

اثبات المقدمات على ما نقول التمسك في المسئلة بالدليل السمعي او بالعلم الضروري لكونهما من الدين اولى
من التمسك بالحجة المذكورة لانها بالآخرة منتهى اليها لانها موقوفة على الاجماع ودليل حجيته اما السمع كقوله تعالى
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت
مصيرا فانه اوعد باتباع غير سبيل المومنين فيكون اتباع سبيلهم واجبا وكقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على
الضلالة والدلايل السمعية الدالة على كونه تعالى سميعا بصيرا اكثر من دلايل الاجماع واقوى منها اذ يرد على
دلايل الاجماع اعتراضات يحتاج الى دفعها مذكورة في اصول الفقه واما العلم الضروري بان اتفاق
جميع المجتهدين من امة محمد عليه السلام على القطع بان الاجماع يدل على الحكم لا يكون الا لقطعية دليلها
قطعيا على ان الاجماع حجة والعلم الضروري بان كونه تعالى سميعا بصيرا من دين محمد حاصل في المسلمين
فالتمسك في المسئلة بالعلم الضروري اولى من التمسك بالحجة المذكورة وفيها المقدمات المطولة لكنه قال
تنبيه اقول اعلم انه اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكن اختلفوا في معناه اما نفاة الصفات
فقال جمهور المعتزلة منهم معناه انه مدرك للمسموعات والمبصرات بلا ادراك الى بلا سمع ولا بصر وقال
ابو هاشم منهم معناه انه حي لا آفة به واما مثبتو الصفات فقال مثبتو الاحوال منهم معناه ادراكه للمسموعات
والمبصرات عند حدوثهما وقال مثبتو المعاني حالة معللة بادراكه للمسموعات والمبصرات عند
حدوثهما اذا عرفت هذا فاعلم انه ذهب الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية الى انهما صفتان زايدتان
على العالمية والعلم والشيخ وان [illegible] العلم من موقف الاعراض انه قال بان ادراك الحواس الخمس
علم بمتعلقاتها وان السمع علم بالمسموعات والبصر علم بالمبصرات الا انه لا يمتنع ان ادراكها علم مخالف
لساير العلم بالنوع او بالكون فانا نعلم بالبديهة تفرقة بين علمنا بالشيء علما جليا وبين ابصارنا له
اذ في الثاني زيادة انكشاف ليس في الاول وذهبت الفلاسفة الى انهما نفس العالمية بالمسموعات
والمبصرات عند حدوثهما بناء منهم على ان العلم هو الوجود الذهني وبتلك المدارك عند المدرك
والعلم بالجزئي المتغير على الوجه الجزئي يكون حادثا فاثبتوهما في حقنا ونفوهما في حقه تعالى ليلا يلزم
كونه محلا للحوادث ونحن لما ابطلنا القول بالوجود الذهني وصدور العالم بالجزئي المتغير على الوجه الجزئي
ولا يلزم من ثبوتهما له تعالى كونه محلا للحوادث احتجت الفلاسفة على امتناع ثبوتهما له تعالى بوجهين الاول
ان السمع والبصر تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر عند من جعل العلم من مقولة الانفعال او كيفيتان
مشروطتان بالتأثير عند من جعل من مقولة الكيف والتأثير ممتنع في حقه تعالى فيكون السمع والبصر ايضا
كذلك والجواب لا نسلم انهما نفس التأثر او مشروطان به غاية ما في الباب ان حصولهما فينا
مقارن لتأثر الحاسة وكذلك من نظر الى روضة خضراء بالاستقصاء زمانا طويلا ثم نظر الى
شيء ابيض يراه كانه ملون بلون بين البياض والخضرة ولا يلزم من مقارنة شيء لاخر كونه نفسه ولا
مشروطا به ~~غاية ما في الباب~~ سلمنا كونهما نفس التأثر او مشروطين به في حقنا لكن لا يلزم منه كونهما في

293 حق الله تعالى ايضا كذلك فان صفاته تعالى مغايرة بالحقيقة لصفاتنا النفسية المراد وصفاته تعالى ليست
كذلك الثاني انه تعالى لو كان سميعا بصيرا لم يخل اما ان يكون سمعه وبصره قديمين او حادثين كانا قايمين بذاته تعالى
او بانفسهما او بامر اخر لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وامتناع قيام العرض بنفسه وامتناع قيام صفته
الشيء بغيره بل يكونان قديمين وح لا يجوز ان يكونا عين ذاته لان الادراك متوقف على المدرك وذاته لا تتوقف
على شيء ولا ان يكونا صفتين قايمتين بذاته لانه يلزم ثبوت الادراك في الازل بدون مدرك فيه اذ لا موجود
في الازل عندكم الا الله تعالى وثبوت الادراك بدون المدرك محال عند العقول لان الادراك يستدعي المدرك
ولا ينتقض هذا بالعالمية القديمة والقادرية القديمة لان العالمية يصح تعلقها بالمعدوم وبما سيوجد
والقادرية يصح تعلقها باحداث الفعل في الوقت الثاني بخلاف السامعية والمبصرية فانه يستحيل تعلقها
بالمعدوم وبما سيوجد والجواب ان سمعه وبصره عندنا صفتان قايمتان بذاته تعالى يعرض لهما
التعلق بالمسموعات والمبصرات ولا يلزم من انتفاء تعلقهما في الازل انتفاؤهما فيه كما ان سمعنا وبصرنا
ايضا كذلك صفتان لنا ولا يلزم من انتفاء تعلق سمعنا وبصرنا بالمسموع والمبصر في زمان انتفاؤهما
قال المقصد السابع اقول المقصد السابع في اثبات انه تعالى متكلم اتفق المليون على ذلك
واستدلوا عليه باجماع الانبياء عليهم السلام فانه تواتر انهم كانوا يثبتون الكلام له تعالى ومنه ما ورد
في القران المجيد وكلم الله موسى تكليما لا يقال لا يجوز اثبات هذا المط باجماع الانبياء لان اجماعهم
دليل سمعي وتتوقف حجيته على صدقهم موقوف على تصديق الله تعالى اياهم وتصديقه تعالى اياهم عبارة
عن اخباره تعالى عن كونهم صادقين وهو عين خاص ويرد من الزاد كلامه تعالى ويتوقف على انه متكلم
مطلقا فاذن حجية اجماعهم موقوفة على كونه متكلما فاثباته باجماعهم يلزم الدور لانا نقول لا نسلم ان
تصديق الله تعالى اياهم عبارة عن اخباره عن كونهم صادقين بل هو عبارة عن اظهار المعجزة على
وفق دعواهم فانه يدل على صدقهم سواء ثبت الكلام او لم يثبت وذلك لان الملك العظيم
اذا احتفل في المحفل العظيم بان قام واحد من ابناء المجلس وقال ايها الناس اني رسول هذا
الملك اليكم ثم قال يا ايها الملك ان كنت صادقا في ادعائي فخالف عادتك في القيام والقعود فاذا فعل
الملك ذلك اضطر الحاضرون الى العلم بكونه صادقا سواء عرفوا كونه متكلما او لم يعرفوا ذلك اذا
ثبت هذا فاعلم انه لا خلاف بين العقلاء في انه تعالى متكلم بكلامه لكنهم اختلفوا في معناه وكلامه على
اربعة مذاهب وتحقيق ابطال كل مذهب منها يمنع تقدمه من المقدمات الاربع التي تركب منها
وبيانه ان متعارضان تراد فيه الكم في التعبير عنهما وتضاد الراي في التعيين على منوال
الحق منها احدهما كلامه صفة له وكل ما هو صفة له قديم ينتج ان كلامه قديم وثانيهما كلامه مولف من الاجزاء
المرتبة المتعاقبة وكل ما هو كذلك حادث ينتج كلامه حادث فذهبت المعتزلة الى ان كلامه اصوات
وحروف وليس قايما بذاته تعالى وصرح بكونه حادثا بهذا المعنى وامتناع قيام الحوادث بذاته بل

فانه جسم يخلق الله تعالى ذلك الكلام فيه كاللوح المحفوظ وجبريل والنبي وهذا صغرى قياس الاول
المنتج لكلامه وقالوا الثاني ان كلامه صفة له بل صفة لجسم يخلق الله تعالى الكلام فيه ويقوم به وان اطلق المتكلم
على الله تعالى وذلك كما يطلق الرازق عليه تعالى لخلقه الرزق في محل مخصوص وكما يطلق الكاتب عليه لخلق
الكتابة كما في قوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس وذهبت الكرامية ايضا الى ان كلامه اصوات وحروف
وقائم مع حدوثه بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث التي يحتاج اليها في الايجاد كالارادة ونحوها وهذا
صغرى القياس الاول وقالوا الثاني ان كلما هو صفة الله تعالى قديم فانه مع الحوادث صفة له مع ان
هذه الصفة حادثة وكذا جميع الاضافات العارضة له بالنسبة الى الحوادث وذهبت الاشاعرة الى
ان كلامه معنى قائم قديم بذاته ليس من جنس الاصوات والحروف المعتبرة على القاطع وهذا
صغرى القياس الثاني المنتج لحدوث كلامه فان تعاقب اجزاء الكلام معنى وجود بعضها عقيب
انقضاء البعض وانعدامه انما هو في الكلام اللفظي لا في الكلام النفسي اذ يجوز ان يقوم امر مترتبا على
وجه التعاقب بالنفس دفعة وذلك كما يرى من حدوث كتابه دفعة بطبعه مع من طابع عليه كتابه
معدودة وذهبت الحنابلة الى ان كلامه حروف واصوات يقوم بذاته تعالى وهو مع ذلك قديم وقد بالغوا فيه
حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف والكتابة ايضا قديمة وهذا كبرى القياس الثاني وقالوا الثاني ان كل
ما هو مؤلف من الاجزاء المترتبة المتعاقبة حادث والضابط في هذا المذهب ان يقال كلامه تعالى اما نفسي
وهو مذهب الاشاعرة واما لفظي فان كان قديما فهو مذهب الحنابلة وان كان حادثا فان قام بذاته تعالى فهو
مذهب الكرامية وان قام بغيره فهو مذهب المعتزلة او يقال ان كان لفظيا فان قام بغيره فهو مذهب المعتزلة
وان قام به فان كان قديما فهو مذهب الحنابلة وان كان حادثا فهو مذهب الكرامية واذا اتيت على تفصيل
المذاهب فلننظر في صحتها او فسادها ولا نتوقف مذهب الكرامية بطل لما عرفت في المقصد السادس
من المرصد الثالث في الغرض من هذا الموقف من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ومن الفرق بين الحادث
والمحدود ومذهب الحنابلة ضروري البطلان لانه اذا كان الكلام مؤلفا من الاجزاء وله اول وله ثاني فالمعنى فيكون
كل جزء منه غير الاول حادثا لان حصوله مسبوق بانقضاء الاجزاء وله اول زماني فيكون المجموع اولى بالحدوث فهو فيه
على انه الحادث واما ما ذهب اليه المعتزلة من ان كلامه اصوات وحروف حادثة يخلقها الله تعالى في غيره فنحن لا
ننكره كيف والحوادث جميعها عندنا مستندة الى الله تعالى ابتداء وهو يخلقها الا انا ننكر اطلاق المتكلم عليه
تعالى باعتبار هذا الكلام لانا علمنا بالاستقراء ان القائم بمحل انما يشتق منه اسم لمحله او يحمله الذي هو فيه كما
كالحركة القائمة بجسم فانه يشتق منها اسم المتحرك له وكالعلم القائم بعلم زيد فانه يشتق منه اسم العالم لزيد ولا
يشتق منه اسم لغيره فما يطلق الاسود على من احدث السواد في غيره ولا المتحرك على من احدث
الحركة في غيره ولو جوزوا ذلك لزمهم تجويز ان يكون الباري تعالى عالما بعلم يخلقه فينا وقادرا بقدرة يخلقها
فينا وهم لا يجوزون ذلك بل يقولون انه تعالى عالم قادر بالذات لا بالعلم والقدرة واما اطلاق الرازق

عليه فلان الرزق معناه ايتاء ما ينتفع به والايتاء قائم به والاطلاق الرازق (الكاتب) عليه ليس باعتبار نقش الرقوم
الحادثة في جسم وتحريك الادوات والجوارح بعينها ووضع الرقوم والحروف المتناسقة الدالة بل باعتبار
معنى الالزام مجازا كما في قوله كتب ربكم على نفسه الرحمة اي الزمها على نفسه وقوله وكتبنا عليهم فيها ان
النفس اي الزمنا وقوله وانا لكاتبون اي ملزمون وكقوله عليه السلام كتب الله النوافل سنة اي
الزم حكمها بقدرته ومشيته والالزام قائم بذاته تعالى واذا ثبت ان اطلاق المتكلم على الله تعالى لا يجوز ان يكون
باعتبار كلام يخلقه في جسم بعينه ثبت اقرارا فذلك يكون اطلاق المتكلم عليه باعتبار ان هو معنى قديم
قائم بنفسه وهو المعنى بالكلام النفسي فان قلت الكلام على الشيء بالنفي او الاثبات يتفرع على تصور ذلك
الشيء فما المعنى النفسي الذي يثبتون قدمه ويسمونه بالكلام فان اردتم به الاصوات والحروف المتقطعة فباطل
لاستحالة قدمه على ما عرفت ولاستحالة قيامه بذات الباري لان الصوت انما يحصل من قرع الاجسام او قلعها
بعنف وان اردتم به ما يجده من انفسنا من تصور هذه الحروف مثلا اذا حفظنا القرآن او قصيدة فانا
حال ما لا نقرأ نجدها باللسان تتخيل في القلب تلك الحروف على السبيل الذي يحصل في الحروف المتوردة باللسان
فذلك ايضا باطل لان تصور الحروف انما يحصل على نعت التوالي وهو ينافي قدمه وايضا تصور الحروف
هو العلم بها فلا يكون الكلام صفة زائدة على العلم وان اردتم به ما يجده من انفسنا في الاوامر من الارادة
وفي الاخبار من العلم او الاعتقاد فذلك ايضا باطل لانه ليس صفة زائدة على ما ذكرنا بل اما صفة الارادة او صفة
العلم وان اردتم به معنى اخر فبينوه حتى نتكلم عليه قلت للاصحاب في الجواب طريقان وذلك لان الشيخ
قال القرآن هو المعنى القائم بالنفس ولما كان المعنى يطلق على امرين احدهما مدلول اللفظ كما يقال اللفظ
الفلاني معناه كذا والثاني الامر الوجودي الذي يقوم بالغير كما يقول الاصحاب لو كان الفعل حسنا عقلا
والحسن امر وجودي زائد على الفعل لكونه نقيض اللاحسن العدمي ولكن يتعلق الفعل بذاته لزم قيام
المعنى بالمعنى اي العرض بالعرض حمل بعض الاصحاب المعنى الواقع في كلامه على المدلول وقالوا انه الجواز
انا نعني به مدلول الالفاظ القائم بذاته تعالى لا يمكن الانقضاء الذي يدل عليه لفظ افعل والاي والسلب اللذان
يدل عليهما الخبر وهو غير الحروف والاصوات وغير تصور الحروف والعبارات وغير العلم بالنسبة الخبرية وغير ارادة
المطلوب اما انه غير تصور الحروف والعبارات في النفس ضرورة تغاير المدلول للعبارة الدال عليه كما انه مغاير
للاشارة والكتابة الدالتين عليه وفي هذا الدليل اشارة بقوله بل قد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه
بالعبارة واذ يمكن وجوده مع عدم تصور الحروف فانا لو قدرنا انسانا لا يعرف لغة ولا حفظ له العبارات
اللسانية بالبال فانه يمكنه ان يقوم بنفسه ذلك المدلول مع عدم تصور العبارات اللسانية ولان ذلك المدلول
واحد لا يتغير باختلاف الازمنة والامكنة والاقوام واليه الاشارة بقوله الطلب في احد لا يتغير وتصور
الحروف والعبارات يتغير باختلافها واليه الاشارة بقوله وغير المتغير غير المتغير واما انه غير العلم فلان كلامه
تعالى لم يتصف بصفة في الازل بكونه امرا ونهيا وماضيا ومستقبلا وسائر الاقسام كما هو مذهب عبد الله بن سعيد

من اصحابنا بقدمه ووحدته وعدم تغيره فانه ذهب الى ان كلامه صفة واحدة وكونه امرا ونهيا وخبرا وما سواها
من الامور المتغيرة انما يعرض له فيما لا يزال ولا يلزم من تغير العوارض تغير المعروض وان اتصف في الازل غيره
بكونه امرا ونهيا وخبرا ~~وما سواها من الامور المتغيرة~~ الى ذلك من الاقسام كما هو مذهب الشيخ فيجب ان
يكون الكلام في نفسه صفة واحدة لا تتغير في نفسه حاصله يرجع الى الاخبار عن كل ما يمنع الاخبار عنه على
ما هو عليه ويتعلق مع وحدته بجميع المتعلقات على اختلاف اوصافها وتختلف العبارات عنه بسبب
اختلاف النسب والاضافات الى المتعلقات فالامر هو الخبر باستحقاق الثواب على الفعل واستحقاق
العقاب على الترك والنهي بعكسه والوعد والوعيد الخبر باحداث نفع او ضرر في وقت الاستقبال
من الخبر والاستخبار هو الخبر بارادة الاستعلام والنداء الاخبار بارادة الاجابة ولا بعد ان يقوم بذاته
انه خبر عن ارسال نوح مثلا ويكون التعبير عنه قبل الارسال انا نرسله وبعد الارسال انا ارسلنا فالمعبر
عنه يكون واحدا وان اختلفت التعبيرات عنه بسبب اختلاف الاحوال التي هي تتعلق بالخبر هذا مثل
ما عرفت في العلم القديم من انه واحد لا يتغير بسبب اختلاف المعلومات واما الكبرى فلان اختلاف الازمنة
موجب لتغير الحروف والعبارات فان التعبير عن ارسال نوح قبل وقوعه يكون سنرسل وبعد وقوعه يكون
ارسلنا وكذا اختلاف الامكنة موجب لتغيرها فان الاشارة الى زيد مثلا اذا كان قريبا يكون هذا واذا كان
متوسطا يكون ذاك واذا كان بعيدا يكون ذلك والمشار اليه واحد غير متغير في الحالات وكذا اختلاف
الاقوام بحسب الاصطلاحات موجب لتغيرها فان العربي يعبر عن طلب الفعل عن المخاطب بافعل وغيره بصيغة
اخرى بحسب اصطلاح يكون متغايرا بين تعبيره واما انه غير العلم في الاخبار فلان الانسان قد يخبر بما لا يعلمه بل
يعتقده ولا يظنه بل يعلم خلافه او يشك فيه فان الحكم الذهني في الشاهد مغاير للعلم فيكون في الغائب ايضا
كذلك للاجماع على ان ماهية الخبر لا تختلف في الشاهد والغائب هكذا ذكره الامام الرازي او نقول ماهية العلم
من حيث هي تقتضي المطابقة وماهية الخبر من حيث هو خبر لا تقتضي المطابقة واما وجوب مطابقة خبره تعالى للواقع
فلما يجيء من ان الكذب على الله تعالى ممتنع لا لان ماهية الخبر تقتضي ذلك واما انه غير الارادة في الاوامر فلان المختبر لعبده
هل يطيعه يامره بالفعل مع انه لا يريد فعله والمعتذر عن ضرب عبده بعصيانه قد يامره بفعل ولا يريد فعله بل يريد ان لا
يفعل المامور به واذا ثبت التغاير بينهما في الشاهد فكذا في الغائب قال صاحب اللباب ولقائل ان يمنع حقيقة
الامر ههنا اقتضاء يقتضي الفعل والجواب ان هذا ذكره الزاما على من قال ان امر الانسان عبده عبارة عن
صيغة افعل على سبيل العلو والاستعلاء سواء قام بالنفس اقتضاء ام لا واما من قال الامر صيغة مع الارادة فلا يلزم
هذا الزاما والدليل العقلي بان الله تعالى امر الكافر بالايمان ولم يرد منه الايمان اما انه امره فلانه وعد الثواب
واوعد العقاب على تركه واما انه لم يرد منه الايمان فلان الارادة هي الصفة المخصصة لاحد المقدورين بالوقوع
فلو اراده لوقع [illegible] ان كلامه تعالى صفة ثالثة غير العلم والارادة قائمة بالنفس قديمة لامتناع قيام الحوادث بذاته واما انه
صفة زائدة مع ذكره كونه غير العبارات والحروف الكسائية فلان العبارات تتغير كونها صفة زائدة يبطل قول المعتزلة ان امره

عن ارادة الفعل المامور به قال المصنف والموافق للمعتزلة ان كلامه تعالى في الاخبار عبارة عن ارادة الفعل التعبير سببا
لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به وفي الاوامر عبارة عن ارادة الفعل المامور به لم يكن بعيدا لكن معنى وجد هذا
في كلامهم هذا الظاهر ان الطريق الاول للاصحاب في الجواب وعليه جمهور المتاخرين من اصحابنا والمصنف في هذا الكتاب
وحمل بعضهم المعنى الواقع في كلام الشيخ على الامر الوجودي القديم الذي يقوم بذات الباري وقالوا انا نعني به
تصور الحروف والعبارات مع المعنى في النفس ولا نسلم ان حصولها في النفس يكون على سبيل التوالي بل
حصولها في النفس دفعة كما يحصل الكتابة في سمع دفعة من طالع عليه مثل الكتابة ولا نسلم انه مثل العلم اذ العلم
من حيث انه علم يجب مطابقته للواقع وتصورات العبارات مع معانيها لا يجب مطابقتها للواقع من
حيث هي ووجوب صدق كلام الله تعالى لامتناع الكذب عليه لا لان تصور العبارات مع معانيها يقتضي
ذلك ومغايرته لسائر الصفات مستقيم هذا هو الطريق الثاني واختاره الفاضل محمد الشهرستاني نا
في كتابه الموسوم بنهاية الاقدام وهو يستلزم كون الواضع للغات هو الله تعالى على ما عليه الشيخ وهو انا نقول
الشيخ وجميع السلف ان القرآن هو المقروء بالالسنة المحفوظ في الصدور المكتوب في المصاحف المسموع
بالآذان والقرآن اسم للنظم والمعنى وكل منهما ركن وما نقل عن ابي حنيفة ان النظم ركن غير لازم في حق
الصلوة بناء على ان النظم لا يراد به الا الاعجاز والمعنى يتبع به الاعجاز ويتقوم الاحكام ويحصل معنى المناجاة
فاسقط ابو حنيفة النظم في حق الصلوة خاصة ولازم في حق غيرها حتى لو كتب واحد مصحفا بالفارسية على
القراءة بها يمنع عنه وينسب الى الزندقة والجنون ومما ذكره فخر الاسلام البزدوي من ان هذا كالايمان فانه ركنين
احدهما لازم لا يجوز اسقاطه بحال وهو التصديق والآخر غير لازم يجوز اسقاطه رخصة في حق المكره اذا كان
قلبه مطمئنا بالايمان ومن لم يتمكن عن الافصاح به يصدق في غير حين الياس وهو الاقرار وما عليه العلماء
المحققون من ان اعجاز القرآن للبلاغة فان البلاغة صفة راجعة الى اللفظ بالنسبة الى المعنى فلو كان القرآن
اسما للمعنى فقط لم يكن معجزا بالبلاغة بل للاطلاع على المغيبات ثم القرآن لما كان اسما للنظم والمعنى جميعا الا انه يوصف
بالاحكام الثابتة لمعناه وعليه ورد قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين وبالاحكام الثابتة للنظم ككونه محكما ومتشابها
وسورا وآيات وعليه ورد قوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا انقسامه يجيء بصفة اخرى ولا يلزم من تعدد القراءات
تعدده فان المقروء واحد والقراءة متعددة وهذا الطريق المستقيم عليه قال المصنف [illegible] وكتب فصلا مفردا
من غير ان يلحقه بشيء من تصانيفه فلنذكره ههنا بعبارته لما اشتمل المحصلون قال اعلم ان الاصحاب لما راوا
تعالى يقوم اجماع الشيخين [illegible] المتنافيتين من قولهم الكلام صفة الله وكل ما هو صفة الله قديم فالكلام قديم والكلام
مرتب الاجزاء متقدم بعضها على بعض وكل ما هو كذلك فهو حادث فالكلام حادث منع كل طائفة مقدمة منها
كالمعتزلة للاولى والكرامية للثانية والاشاعرة للثالثة والحنابلة للرابعة والحق ان الكلام يطلق على معنيين
على الكلام النفسي وعلى الكلام اللساني وقد نسلم الاخرس حالته بالمتكلم بالفعل وبالمتكلم بالقوة ويتميز
الكل بالضد كالنسيان للاول والسكوت للثاني والخرس للثالث والمعنى يطلق على معنيين على المعنى الذي

هو مدلول اللفظ وعلى المعنى الذي هو القائم بالغير فالشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان المراد منه
مدلول اللفظ حتى قالوا بحدوث الالفاظ وله لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم بالضرورة
من الدين انه كلام الله وكلزوم عدم المعارضة والتحدي بالكلام بل هو سوى المراد به الكلام النفسي بمعنى المعنى الذي
شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسنة محفوظ في الصدور وهو غير
القراءة والكتابة والحفظ الحادثة كما هو المشهور من ان القراءة غير المقروء وقولكم انه مرتب الاجزاء قلنا انه بل المعنى
الذي في النفس لا ترتيب فيه ولا تقدم ولا تأخر كما هو قائم بنفس الحافظ ولا ترتيب فيه نعم الترتيب انما يحصل في التلفظ
لضرورة عدم مساعدة الآلة وهو الذي هو حادث ويحمل الادلة التي يدل على الحدوث على حدوثه جمعا بين
الادلة وهذا البحث وان كان خلاف ظاهر ما عليه متأخرو القوم لكن بعد التأمل تعرف حقيقته والحق ان هذا
المحمل صحيح وكلام الشيخ لا غبار عليه فاحفظه والله يقول الحق وهو يهدي السبيل قال واذا عرفت هذا
اقول اذا عرفت ان المعتزلة ارادوا بكونه متكلما كونه خالقا للحروف والاصوات الحادثة في جسم فاعلم
انه لا نزاع بيننا وبينهم من جهة المعنى في كونه متكلما بالتفسير الذي قالوه اذ عندنا ان جميع الحوادث عندنا صادرة
بخلق الله فهو تعالى مكون الحروف والاصوات ايضا بخلقه والمعتزلة وان كانوا قائلين بان العبد خالق لافعاله الاختيارية
الا انهم ذهبوا الى ان القرآن القائم بجبرئيل او بالرسول بخلق الله فيهما ويثبتون ذلك بالسمع لكن النزاع بيننا وبينهم
في كونه متكلما بالتفسير الذي قالوه واقع من جهة اللفظ فانا لا نسلم ان لفظ المتكلم في اللغة موضوع لموجد الكلام و
الرجوع فيه الى الاوضاع اي النزاع من جهة المعنى بيننا وبينهم في كونه متكلما بالتفسير الذي ذكرناه فانا اثبتنا معنى مدلولا
غير العلم والارادة يقوم بذاته ونسميه بالكلام النفسي وهم ينكرون ذلك ويقولون المعنى القديم الذي يقوم بذاته في الامر
هو نفس الارادة وفي الخبر هو نفس العلم واطلاق المتكلم عليه تعالى انما هو لا محالة يكون باعتبار الارادة والعلم فيكون
باعتبار خلق الكلام في الغير فرجع النزاع بيننا وبينهم الى قدم القرآن وحدوثه اي ثبوت المعنى الزائد وكيف ما
لو اثبتوا المعنى الزائد الذي نسميه بالكلام النفسي لما انكروا قدمه وادلتهم الدالة على حدوث الفاظ القرآن من كونه مؤلفا
من الامور المترتبة المتعاقبة بعضها على بعض متقدما ومتأخرا وكل ما هو كذلك فهو حادث انما تقوم حجة على الحنابلة لا على جمهور
المتأخرين من الاصحاب فانهم يجوزون حدوث نظم القرآن ويقولون الكلام النفسي الذي يقوم بذاته هو المعنى الذي يعبر
عنه بعبارات مختلفة والادلة التي يدل على حدوث القرآن يعلقانه من غير التوجه لقطع محققي الاصحاب على حدوث لفظه والحق
انها لا تقوم حجة على السلف ايضا لان النظم النفسي عندهم مترتب زمانا حتى يلزم حدوثه ونظم القرآن المتعلق به حادث وفيه
ترتب زماني والادلة الدالة على حدوث القرآن يحمل على حدوث القراءة المتعلقة به والذي يراد منهم التي ذكرنا النص على حدوث
القرآن وهي من المنقول وجاز للآخرين ان كلام الله تعالى لو كان قديما لزم السفه والنقص في حقه تعالى واللازم محال وكذا
الملزوم بيان الملازمة ان المتكلم لابد ان يفيد بكلامه اما نفسه واما غيره والا فيلزم العبث اما افادة نفسه فنحو ان يكرر
محفوظا ونعيده المعبود كما نعيده بتلاوة القرآن واما افادة غيره فنحو ان يحيى الطلبة غيره ليفهم مراده او يأمره بفعل
او ينهاه عن فعل ولما كان الله تعالى منزها عن جلب المنافع ولم يكن في الازل من يفيده كان كلامه في الازل عبثا وذلك سفه

ونقص الثاني ان كلامه لو كان قديما لكان جاريا مجرى علمه في كون تعلقه بمتعلقاته فكما ان علمه تعلق بجميع
ما يصح ان يعلم يجب ان يكون كلامه متعلقا بجميع ما يصح ان يتكلم به واذ الكلام الحسن والقبح بالشرع صح في كل فعل
ان يأمر وينهى عنه فيلزم ان يكون آمرا بجميع الافعال وناهيا عنها معا وذلك محال هكذا ذكره الامام الرازي في
نهاية العقول وفي بعض نسخ المتن لا تستوي نسبته الى المتعلقات كالعلم والقدرة والصواب اسقاط لفظ
القدرة لان القدرة ليست واجبة التعلق بجميع ما يصح تعلقاته بخلاف العلم واجيب عن الاول بمنع الملازمة
ودليلها فان العبث والسفه انما يلزمان لو تكلم بالكلام الذي هو الحروف المتقطعة والاصوات من غير فائدة
عائدة اليه او الى غيره فاما الطلب القائم بذاته تعالى فلا عبث ولا سفه به وان خلا عن الفائدة في الازل وان
اردتم بالعبث والسفه ما لا فائدة فيه اصلا فلا نسلم استحالته شرعا اذ افعاله تعالى واحكامه لا يجب تعليلها
بالغرض وان اردتم بهما غير ذلك فسوغوه حتى ينظر في صحته وعن الثاني انه لا يلزم من لزوم الصفة وصحة
عموم تعلقها عموم تعلقها بالفعل كما في القدرة والارادة القديمتين ومن المنقول عشرة اوجه الاول
ان القرآن ذكر والذكر محدث ينتج القرآن محدث اما الصغرى فلقوله تعالى وهذا ذكر مبارك ان هو الا ذكر وقرآن
وقوله وانه لذكر لك ولقومك والضمير عائد الى القرآن واما الكبرى فلقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث
الا استمعوه وهم يلعبون وقوله ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث الثاني قوله انما قولنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون وكذا قوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والاستدلال به من وجوه احدها
انه جعل قوله كن جزاء الارادة الواقعة في الاستقبال بدليل اذا والجزاء متأخر عن الشرط والمتأخر عن الواقع
في المستقبل محدث والى هذا اشار بقوله فيكون ان قوله كن متأخر عن الارادة هذا اذا جعلناها شرطية
وان جعلناها ظرفية فهو حينئذ ان يقال ان قولنا مبتدأ واذا اردناه ظرف زمان له دال على الاستقبال الذي اذا
هي موضوعة له وان نقول خبر المبتدأ وهو في تأويل المصدر كأنه قيل انما قولنا لشيء حين اردناه هو قولنا له
كن واذا كان قولنا كن هو الامر الواقع في زمان الاستقبال لكون القول الحاصل واقعا في زمان الاستقبال
والواقع في زمان الاستقبال المستقبل حادث فيكون قوله كن حادثا ثانيها ان تمثيل هذه الآية بعينها يدل
على قدم كلام الله تعالى وذلك لانها تدل على ان مصدر جميع المخلوقات امره وهو قوله كن فيلزم من ذلك ان يكون
امره قديما اذ لو كان حادثا لاستدعى امرا آخر والكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم اما تقدم الامر او التسلسل
والثاني محال فيلزم الاول واذا كان امره قديما فكذا الجميع اذ لا قائل بالفصل اجيب عنه بانه لو صح ما ذكرتم
لزم ان يكون لفظ كن بمعنى الحروف والاصوات قديما لان كون المخلوقات انما يحصل عقيبه وانتم لا تقولون بقدم
الكلام بمعنى الحروف والاصوات وثالثها ان الفاء في قوله فيكون للتعقيب فيلزم ان يكون الكون حاصلا
عقيب قوله كن والكون محدث فكذا القول لان المتقدم على المحدث بزمان يسير محدث الثالث
قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة فان اذ ظرف زمان ماض والمختص بزمان معين محدث فالقول المختص
به محدث الرابع قوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت فانه يدل على تركب القرآن من الامور المترتبة

وهي الحروف والآيات والمركب من الامور المترتبة حادث وقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فانه
يدل على ان كلام الله تعالى يكون عربيا تارة وعبريا اخرى والمتغير يكون حادثا اي ليس كلاما مسموعا لقوله تعالى
وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله وكل مسموع حادث فلانه لا يكون الا حروفا واصواتا
السادس ان القرآن معجز بالاجماع والمعجز مقارن لدعوى النبوة لان المعجز فعل الله على الدعوى
لا اختصاص له فلا يدل عليها ولا شك ان دعوى النبي للنبوة حادثة فكذا القرآن المقارن لها السابع
القرآن موصوف بكونه منزلا وتنزيلا فلا يكون صفة لله تعالى والا يلزم انتقال صفته الى الغير وهو ضروري
البطلان الثامن انه اخبر بلفظ الماضي عن الامور الحادثة كقوله انا انزلناه في ليلة القدر انا ارسلنا نوحا
واوحينا الى ابراهيم واهلكنا القرون فلو كان كلامه قديما لكان ذلك كذبا لان الاخبار بالوقوع في الازل
عما لم يقع فيه كذب والكذب على الله تعالى محال التاسع ان القرآن وقع فيه النسخ بالاجماع والقديم لا يمكن نسخه
لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وايضا اذا امر الله تعالى زيدا بصلوة الصبح فما دام لم يؤدها اقتضاها فلما اداها
يرتفع ذلك الاقتضاء والا لامتنع تحصيل الحاصل فلو كان ازليا قديما امتنع زواله لان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه العاشر ما روي انه عليه السلام كان يقول في دعائه يا رب طه ويس ويا رب القرآن
العظيم فان المربوب محدث واجاب المص عن الكل بالكل الاعرف واحد وهو انا لا نزاع في اطلاق
لفظ القرآن على معنى الحروف والاصوات لانه حاصل بخلقه تعالى لو ما ذكرتم من الادلة انما يفيد حدوث
القرآن بهذا التفسير لا بالتفسير الاول فالكلام الذي ندعي قدمه لا يجري فيه ما ذكرتموه من الادلة والكلام الذي
حاولوا اثبات حدوثه نحن لا ننازعهم في حدوثه والجواب المفصل عنها ان يقول اما الاول فكلية
كبراه ممنوعة وقوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث لا يدل على حدوث كل ذكر بل على حدوث
ذكر يحدث اللعب عند سماعه والقرآن لم يحدث عندهم لعبا وحصلها لم يحدثها واحتفظ ابا و لهذا قال كثير
من اهل التفسير المراد بالذكر في قوله ما يأتيهم من ذكر الآية التذكير والمواعيظ الواردة على لسان الرسول
الخارجة عن القرآن وقال بعضهم المراد به الرسول المبلغ ومنه قوله تعالى ذكرا رسولا والمراد بالذكر التوراة
وهي حادثة وفاقا كما قاله المصنف واما الثاني فلا نسلم لان قوله اذا اردناه انما يدل على حدوث تعلق
الارادة بالكاينات في زمان الاستقبال وحدوث القول المركب من الحروف والاصوات عقيبه ولا يلزم
من هذا حدوث الكلام القائم بذاته اذ لا استبعاد في ان يخلق الله قولا مركبا من الحروف المقطعة و
الصوت في جسم اذا اراد ايجاد شيء ويكون الكلام النفسي قديما واما الثالث فجوابه انه لا يلزم من تعلق
كلامه بالزمان الماضي ان يكون حادثا فان كلامه قديم واحد وعرض له الاضافات الى الازمنة ولا يتغير
ذاته بتغير الاضافات كما في علمه واما الرابع فجوابه ان تركيب القرآن من الحروف والآيات التي يتقدم بعضها على بعض زمانا
وهي اللسانية توجب حدوثه واما تركيبه من المعاني او من الحروف والآيات التي لم يتقدم بعضها زمانا على البعض
الكلام النفسي فلا يستلزم حدوثه واما الخامس فجوابه ان المسموع هو الدال على معنى القراءة والقرآن الذي هو معنى

القرآن ومنه قوله عليه السلام ما اذن الله لشيء ما اذن لنبي حسن الترنم بالقرآن واما الكلام الذي هو كلام الله
تعالى عندكم وهو ما خلقه في جبرئيل او اللوح المحفوظ استحال ان يبقى وان يكون هو الذي يقرأه الان فاذن لا بد
لا يكلم من التأويل واذا جاز لكم العدول الى التأويل جاز لنا ايضا واما السادس فجوابه ان المعجز المنزل
هو معنى القرآن ومرسله سبب نزول حامله وهو جبرئيل لان الوصف لا ينتقل واما الثامن فجوابه ان معنى
وقوع النسخ في القرآن ارتفاع تعلقه وانتهاؤه لا ارتفاع ماهيته وامر الله تعالى ليس عبارة عن الاقتضاء بل
عن الخبر بكون المأمور مستحق الثواب بفعل المأمور به ومستحق العقاب بتركه وذلك الحكم باق بذاته تعالى لا يتغير
سواء اتى المأمور بالمأمور به اولا واما العاشر فجوابه ان المربوب القرآن بمعنى الحروف كالمقروء قال
ذهب الجمهور منا الى ان كلام الله تعالى صفة واحدة لما مر في وحدة قدرته تعالى وهو انه لو كان له كلام
صفات متعددة فاستنادها اما الى الذات بالقدرة وهو محال لامتناع استناد القديم الى القدرة
واما بالايجاب ونسبة الموجب الى جميع الاعداد على السوية فلو تعدد كلامه لزم ان يكون صفات غير متناهية
وهو ايضا محال فيكون صفة واحدة فقال الشيخ تتصف في الازل بكونه امرا ونهيا وخبرا واستخبارا ونداء
وندا الى غير ذلك من الاقسام بسبب اختلاف النسب والاضافات الى المتعلقات وذهب عبد الله
بن سعيد من اصحابنا الى انه لا يتصف في الازل بشيء من الاقسام بل انما تتصف بها فيما لا يزال واورد
عليه ان الكلام جنس لهذه الانواع التي هي اقسام الكلام انها والجنس لا يوجد الا في ضمن الانواع واذا لم
يوجد شيء من انواعه في الازل لا يوجد جنسها ايضا في الازل فلا يكون كلامه ازليا وهو خلاف ما ارتضيتم
واجيب عنه بان هذه الانواع اعتبارية للكلام يحصل بسبب تعلقه بالمتعلقات فلا يلزم من
انتفاء هذه الانواع انتفاء الجنس النفسي فيها والحق ان الكلام الازلي ليس جنسا لها بل امرا واحدا يعرض
الاضافات وانما تختلف بحسب اضافته نوعيته وذهب بعض اصحابنا الى ان كلام الله تعالى القائم بذاته
خمس صفات مختلفة وهي الامر والنهي والخبر والاستخبار والنداء قال ويمتنع الكذب عليه تعالى اقول اجمع المعترفون بان
الله تعالى متكلم بكلام على انه يستحيل عليه الكذب في كلامه وان اختلفوا في ماخذهم في الاستدلال واستدل المعتزلة
بوجهين الاول ان الكلام الكاذب فعل قبيح اما فعلا فلان كلامه تعالى عندهم من قبيل صفات الافعال واما
كونه قبيحا فلانه مما لا يليق بالحكمة ومن العلم به ان يفعله وكل ما هو كذلك يمتنع صدوره عن الله تعالى بالاجماع ينتج
ان الكلام الكاذب يمتنع صدوره من الله تعالى وهذا مبني على اصلهم في اثبات الحسن والقبح العقليين وسيأتي
الكلام عليه ان شاء الله تعالى الثاني ان صدور الكذب عنه تعالى ينافي مصلحة العالم اذ لو جاز ذلك لجاز ان
يخلق الكذب في النبي فلا يتميز النبي عن المتنبي ويرتفع المصالح المتعلقة ببعثة النبي ودعوته المتنبي وكل ما
هو مناف لمصلحة العالم يمتنع صدوره من الله تعالى لان الاصلح واجب عليه تعالى وهذا لانه لو كان الاصلح واجبا
عليه وسنبين ان لا واجب على الله تعالى ولا عن الله واستدل الاصحاب فيه بثلاثة اوجه الاول ان
الكذب نقص وكل ما هو نقص فهو على الله تعالى محال ينتج ان الكذب على الله تعالى محال وايضا لو جاز الكذب عليه

كلامه القديم والا لم يعلم انه تعالى صادق فيه

لزم ان يكون الواحد منا حين كونه صادقا اكمل منه لان الكذب نقص والصدق كمال وذلك معلوم
بالضرورة فاذن وجب ان يكون الله تعالى صادقا وهذا الدليل انما يدل على انه تعالى صادق في الحروف
المنطقة والاصوات التي يخلقها في جسم الدالة على الكلام النفسي لا ... في خلق الكلام الكاذب نقص
في فعله تعالى وهو منزه عن النقايص فلا يجوز ان يخلقه في جسم لا ... فهذا رجوع الى القول بالقبح العقلي
اذ لا فرق بين القبح العقلي وبين النقص في الافعال الا في العبارة كما اشار اليه المصنف فيما تقدم
في الموقف الاول ايضا ان الكلام النقص في الافعال عبارة عن القبح العقلي انه لو جاز عليه
الكلام الكاذب لكان ذلك الكلام قديما الكاذب لكان ذلك الكلام قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى
واذا كان قديما استحال عليه الصدق في ذلك الكلام لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم باطل لانا نعلم
بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه وهذا الدليل ايضا انما يدل على صدق الكلام
النفسي واما على صدق الكلام اللفظي يخلقه في جسم الدال عليه فلا ... وعليه المعول اخبار النبي
عليه السلام عن امتناع الكذب عليه تعالى وقد علم ذلك بالضرورة من الدين فان قيل اخبار النبي
انما يكون حجة اذا علم صدقه لكن العلم بصدقه ممتنع لاستلزامه الدور فلا يكون حجة وانما قلنا العلم بصدقه
مستلزم للدور لانه متوقف على تصديق الله تعالى اياه لثبت معجزته وتصديق الله تعالى اياه انما يدل على
صدقه لو ثبت كونه صادقا اذ لو جاز عليه الكذب لم يلزم من تصديقه اياه كونه صادقا كما لا يلزم من تصديق
الواحد منا غيره كون ذلك الغير صادقا لاحتمال جواز الكذب علينا فاذن العلم بصدق النبي عليه السلام موقوف على
العلم بصدقه تعالى فلو توقف العلم بصدقه تعالى على العلم بصدق الرسول لزم الدور قلنا لا نسلم ان تصديق
الله اياه انما يدل على صدقه لو ثبت كونه صادقا لان تصديقه اياه عبارة عن خلقه المعجزة على وفق دعواه فاذا
خلق المعجزة على وفق دعواه ثبت تصديقه له سواء ثبت كونه متكلما ام لا فضلا عن كونه صادقا وقد مرت
الاشارة الى هذا في صدر هذا المقصد قال المقصد الثامن اقول المقصد الثامن في اثبات صفات
اختلف فيها وفيه مقدمة واحدى عشرة مسئلة اما المقدمة ففي بيان انه هل للباري تعالى صفة زائدة على
ما ... من الصفات ام لا فذهب بعض اصحابنا الى انه لا يجوز اعتقاد صفة زائدة على ما اثبتنا
منهم من اقتصر في نفيه على انه لا دليل يدل على ثبوتها فيجب نفيها وقد عرفت ضعف هذا المسلك في
الموقف الاول فان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعندكم لا يفيد ومنهم من قال لو جاز ان يكون له
صفة اخرى فان كانت كمالا فعدمها في الحال نقص وان كانت صفة نقص امتنع ثبوتها له وهذا ايضا
ضعيف لان قولكم عدمها في الحال نقص انما يصح لو قيل بعدمها في الحال وهو ليس بلازم وغايته انا
لا نحكم بثبوتها لعدم قيام الدليل عليها عندنا ولا يلزم من عدم العلم عدم المدلول فآل الى المسلك الاول فلهذا لم
يلتفت اليه المصنف ومنهم من قال لو كان له تعالى صفة زائدة على ما علمناه لكنا مكلفون بكمال المعرفة وكمال المعرفة انما
يحصل بمعرفة جميع الصفات واللازم باطل لان طريق معرفتها الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايص وهما لا يدلان

[illegible]

على ما ذكرتم والجواب لا نسلم انا مامورون بكمال المعرفة ولم لا يجوز ان يقال انا ما امرنا التكليف بكمال المعرفة
فرض الكفاية فيكفي ان يحصل كمال المعرفة لبعض كالرسول عليه السلام دون بعض سلمنا انه فرض
العين لكن لم لا يجوز ان لا يحصل الكلف الا لبعض بان يكلف ... يلزم على هذا ان يكون اكثر الناس
... لكن قلنا نعم ولا استبعاد فيه فان اكثر الناس ضلال وجهال وتوقف بعضهم في ذلك وذهب
الباقون الى ان لله تعالى صفات زائدة على ما ذكرنا وجوزوا كالبقاء والقدم والاستواء والوجه والعين
واليد والجنب والقدم واليمين مع الكف والاصبع والتكوين فلنذكرها في مسائل المسئلة الاولى
في البقاء اتفق المتكلمون على ان الله تعالى باق واختلفوا في انه باق ببقاء زايد عليه ام لا فذهب
الشيخ ومعظم اصحابنا وجمهور معتزلة بغداد الى ان الباقي باق ببقاء والبقاء صفة زايدة على الوجود
لان الوجود يتحقق بدون البقاء فان وجود الجوهر في اول زمان حدوثه غير موصوف بكونه باقيا
ويتصف بذلك في الزمان الثاني فقد تجدد لوجوده وصف لم يكن وذلك يوجب ان يكون لزيادة
معنى وهو البقاء كالذي وصف بالمتحرك بعد ان لم يكن متحركا فان ذلك يقتضي اثبات حركة له زائدة
زايدة على كونه متحركا ولو جاز ان يكون باقيا بلا بقاء جاز ان يكون متحركا ~~بلا ان ذلك يقتضي اثبات حركة~~
~~بالبقاء زايدة على كونه متحركا ولو جاز ان يكون باقيا~~ بلا حركة ... واجيب عنه بوجهين الاول
النقض بالحدوث لان الوجود يتحقق بدونه فان وجود الجوهر حال حدوثه موصوف بكونه حادثا وفي الزمان ن
الثاني لم يبق لوصف كونه حادثا لان الحدوث عند الشيخ عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود ...
كون الوجود مسبوقا بالعدم ثم زوال الحدوث عنه تعالى ... يقتضي ان يكون الحدوث صفة زايدة على
الوجود وبالجملة فكما ان البقاء حصل بعد ان لم يكن فالحدوث قد زال بعد ان كان فان اقتضى الاول كون البقاء
زايدا فليقتض الثاني كون الحدوث زايدا عليه وذلك محال لان ذلك الحلال لا بد ان يكون حادثا
ويلزم التسلسل والصحيح لا يعول زيادته وان التزم العلامة ... كونه عرضا زايدا في حال حدوث
غير زايد عليه فلا يلزم النقض الثاني الحل وهو ان تحقق الوجود بدون صدق الباقي عليه لا
يوجب ان يكون البقاء امرا وجوديا زايدا عليه فان الله تعالى يصدق عليه انه تعالى حادث بعد ان لم يكن
كذلك مع ان المعية نسبة صفة وجودية له وذهب القاضي ابو بكر والامامان امام الحرمين والامام
الرازي وجمهور معتزلة البصرة الى نفي البقاء وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا امرا
زايدا عليه واستدلوا على ذلك بوجهين الاول ان البقاء لو كان صفة زائدة على الوجود لكان باقيا
اذ كون الوجود باقيا انما يكون بواسطة البقاء فلو لم يكن البقاء باقيا لا يكون الوجود ايضا باقيا واذا كان
البقاء باقيا ~~لا يكون~~ كان له بقاء زايد على وجوده وينتقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل واجيب عنه
بانا لا نسلم انه لو كان البقاء صفة زايدة على الوجود وكان باقيا لكان له بقاء زايد على وجوده لم لا يجوز ان يكون
بقاء البقاء لا يكون صفة زايدة عليه ويكون بغيره صفة زايدة عليه وقد عرفت ما فيه في الموقف الثاني

بيان عدمه ما يكون نوعه منكرا كالحدوث والقدم والامكان والوجه الثاني ان البقاء لو كان
ثابتا لافتقر ذات الواجب في وجوده الى البقاء فان افتقر البقاء ايضا في ثبوته الى وجود الواجب
لزم الدور وان لم يفتقر اليه كان وجود الواجب محتاجا اليه وهو مستغنيا عن الذات فكان بقاؤه وهو
واجب الوجود لذاته لان التقدير انه لا يفتقر الى ذات الواجب محتاجا وافتقاره الى غيره موصوفه
ضروري البطلان فكان غنيا مطلقا عنه واجيب عنه بانا لا نسلم ان البقاء لو كان ثابتا لكان
ذات الواجب مفتقرا في وجوده الى البقاء نعم يصدق كلما كان ذات الواجب موجودا كان
البقاء من غير ان يكون المتقدم محتاجا الى الثاني لكن لا يلزم الدور ان افتقر البقاء الى
وجود الواجب لان احتياج البقاء انما هو الى وجود الواجب مطلقا وهو لا يحتاج الى البقاء بل
المحتاج انما هو وجود الواجب في الزمان الثاني اعلم ان المستحق للبقاء هو ذو البقاء بامرين
احدهما استمرار الوجود فالبقاء هو زايد على نفس الوجود لتحقق الوجود في اول حدوثه بدون
الاستمرار ثم يتجدد له الاستمرار والدليل الاول الذي ذكره النفاة ينفي ثبوت البقاء بهذا
التفسير وثانيهما المعنى القايم بالموجود المقتضي وجوده في الزمان الثاني فالواجب في افادة حصول
الوجود في الزمان الثاني ممكن وكذا عدم حصوله والممكن يفتقر الى مخصص فذلك المخصص هو البقاء
والمحققون منهم نسبوا الى البقاء بهذا المعنى زايد في الممكن دون الواجب والدليل الثاني الذي
ذكره النفاة ينفي ثبوت البقاء بهذا التفسير قال الثامنة اقول المسئلة الثامنة في القدم اجمع اهل العلم على
ان الله تعالى قديم وقال الجمهور انه قديم لنفسه لا لقدم زايد عليه وقال ابو سعيد من اصحابنا قديم بقدم واثبت
القدم معنى زايدا عليه واستدل على ذلك بما سبق من الاستدلال به على اثبات البقاء وجوابه قد
عرفت ابطاله ويدل على بطلان كون القدم صفة معنى زايدا عليه انه ان اراد بالقدم انه الذي لا اول
له فذلك يكون امرا سلبيا فلا يستدعي ان يكون معللا بمعنى وان اراد بالقدم انه مخصص بمعنى لاجله ثبت
وجوده لا في حيز كما ان التحيز مختص بمعنى لاجله كان مختصا بالحيز كما فسر الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني كلامه
فهو ممنوع بعيد عن دلالة لفظ القديم عليه ويرجع حاصله الى صفة سلبية وهو حيث لا في حيز والصفات
السلبية لا تعلل وان اراد به غير ذلك فلا بد من التصوير اولا ثم بتقرير الدليل على ثبوته ثانيا هذا ...
الموقف الثاني الدليل على ان القدم امر اعتباري وليس صفة وجودية قال التاسعة اقول المسئلة التاسعة
في الاستواء على العرش قال الله تعالى الرحمن على العرش استوى وقد اختلف المليون في ذلك فمنهم من
حمل الاستواء في الاية على الاستيلاء والقهر ومنه قول العرب استوى الامير على مملكته عند دخول العباد في
طاعته ومنه قول الشاعر قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق اي استولى وقول الآخر
فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وطاير اي استولينا عليهم وهذا قول الجمهور ...
الاستواء ... صفة القدرة فان قيل حمل الاستواء في الاية على الاستيلاء غير صحيح لان الاستواء

299 يشعر بسبق المغالبة والاضطراب و... عدم المقاومة وهو ممتنع في حقه تعالى وايضا لا يكون فايدة في
في تخصيص العرش بذلك مع تحققه بالنسبة الى جميع الحوادث اجيب عن الاول بانا لا نسلم ان
الاستواء بهذا المعنى يشعر بسبق المغالبة والمقاومة فان الاستيلاء على الشيء قد يكون مسبوقا بالمقاومة
والمغالبة فلا يكون مسبوقا بها لا دلالة للعام على الخاص كيف ولو كان كذلك لكان لفظ الغالب يشعر
بذلك ويمنع جواز اطلاقه على الله لكنه جائز بدليل قوله تعالى والله غالب على امره وعن الثاني بان فايدة تخصيص
العرش بالذكر هو التشريف والتنبيه بالاعلى على الادنى من حيث ان العرش في اعتقاد الخلايق اعظم
المخلوقات جرما واجل الكائنات حجما ومنهم من حمله على القصد والارادة على العرش فان الاستواء قد يطلق
بمعنى القصد ومنه قوله تعالى ثم استوى الى السماء فيعود الى صفة الارادة وهو بعيد لان الاستواء بمعنى القصد
انما يعدى بالى دون على وذهب الشيخ في احد قوليه الى ان الاستواء على العرش ليس كاستواء الاجسام
وليس عبارة عن معنى يليق بذاته وزيادة على ما له من الصفات وليس ... اذ لا يدل قاطع على زيادته
على السبع والظواهر لا يصلح للتعويل عليها مع قيام الاحتمال فان الاستواء يحتمل ان يراد به صفة القدرة كما
كان ... من احدى الصفات السبع ... ذهبت المشبهة الى ان المراد بالاستواء في الآية الاستقرار
والمماسة للعرش وهو باطل لما عرفت في التنزيهات قال الرابعة اقول المسئلة الرابعة في الوجه قال
الله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام فذهب الشيخ في احد قوليه والاستاذ والسلف الى ان
الرب تعالى متصف بالوجه وان الوجه صفة ثبوتية زايدة على ما له من الصفات لا بمعنى الجارحة و
ذهب في قوله الآخر ونفيه القاضي الى ان وجه الله تعالى وجوده ولم يذكر عليه دليلا ... كما ان الاستواء
ايضا كذلك واعلم ان لفظ الوجه في اللغة موضوع لمعنى الجارحة ولا يمكن حمله في الآية على هذا المعنى
فتعين كونه مجازا واما ان يكون مجازا عن صفة زايدة لا نزاع فيه ... الاجمال وهو خلاف الاصل ...
لا ... او يكون مجازا عما ثبت بالدليل حصوله له تعالى ولا يكون الا كونه مجازا عن الذات ومجموع ...
الاول وحصص بالبقاء والبقاء لا يخصص بصفة دون صفة بل الباري تعالى باق بذاته ومجموع صفاته
قال الخامسة اقول المسئلة الخامسة اليد قال الله تعالى يد الله فوق ايديهم وقال ما منعك ان تسجد لما
خلقت بيدي فذهب الشيخ الى انهما صفتان ثبوتيتان زايدتان على ذاته وباقي صفاته لا بمعنى
الجارحتين وهو مذهب السلف واليه ميل القاضي في بعض كتبه ولا قاطع فيه وذهب اكثر ايمتنا الى تفسير
اليدين بالقدرة فانه مجاز شايع عرفا ولغة ولهذا يقال فلان في يدي اذا كان متعلق قدرته وتحت
حكمه ومشيته وان لم يكن في يديه بمعنى الجارحتين فان قيل يمتنع حمل اليدين على القدرة لوجهين الاول ان
اليدين مذكورتان في الآية بلفظ التثنية وقدرته تعالى واحدة ... انه يلزم من ذلك عدم فايدة تخصيص
ذكر خلق آدم باليدين لان سائر المخلوقات انما هي مخلوقة بالقدرة اجيب عن الاول بان اليد مجاز عن
القدرة وتثنيتها للدلالة على التأكيد ... لما خلقت بقدرة كاملة وعن الثاني بان تخصيص خلق آدم بالذكر للتعظيم

كما اضاف الكعبة الى نفسه في قوله ان طهرا بيتي للطائفين مع انه مالك العالمين وكما خصص المؤمنين بالعبودية
واضافه الى نفسه في قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وذهب بعض المعتزلة الى تفسير اليدين
بالقدرة بناء على اصلهم في نفي الصفات واثبات الاحوال وذهب بعضهم الى تفسيرهما بالنعمة وهذا ضعيف
لانه اضيف الخلق الى اليدين والخلق ليس بالنعم وذهب قوم الى ان اليدين في الاية صلة زائدة والكلام في
هذه الصفة كما ذكرنا في الوجه قال المسئلة السادسة اقول المسئلة السادسة في العينين قال الله تعالى تجري باعيننا
وقال الله تعالى ولتصنع على عيني وقد اختلف المتكلمون قال الشيخ في احد قوليه وجماعة من السلف
هما صفتان نفسيتان زائدتان على سائر الصفات كما قال في اليدين وقال في قوله الاخر انهما بمعنى
البصر والحق في ذلك ما مر فان اثبات العينين بمعنى الجارحتين ممتنع لما مر في نفي التشبيه فيكون اطلاقهما
على سبيل المجاز فاما ان يكونا مجازين عن صفة زائدة لا نعرفها فيلزم الاجمال ومع هذا فلا قطع فيه فيكون
~~اطلاقهما على سبيل المجاز فاما ان يكونا مجازين عن صفة زائدة~~ او يحتمل ان يراد بالعين في الاية الحفظ
والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم واما ان يراد بهما البصر او يراد بهما على العينين من عباده واحقنا صيتهم باضافتهما
اليه للتشريف والاكرام فلكونهما مجازين عن البصر سواء الاول قال المسئلة السابعة اقول المسئلة السابعة في الجنب
قال الله تعالى يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله تعالى قال بعض السلف انه صفة زائدة على ما مر من الصفات الثابتة
لا بمعنى الجارحة وقيل ليس هذا قطعيا لاحتمال ان يراد في جنب الله امره والجنب قد يطلق بمعنى الامر ويكون
حاصل قوله فرطت في جنب الله في امر الله ومنه قول الشاعر اما تتقين الله في جنب عاشق له كبد حرى عليك تقطع
وروي وعين تزترف معناه في امر عاشق ويحتمل ان يراد به الجناب ومنه يقال فلان لا يخف طالع
الى الجناب بوجه قال المسئلة الثامنة اقول المسئلة الثامنة في القدم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في احاديث
مطولة فيضع الجبار قدمه في النار فيقول قط قط اي حسبي حسبي ويتعذر حمله على معنى الجارحة وعلى صفة زائدة
على ما مر من الصفات لما مر قال الامدي يحتمل ان يقال المراد بالجبار هو الله تعالى والمراد به المرتفع عن التكاليف
ويجوز ان يكون المراد انه لا تزال النار تطلب المزيد الى حين وضع قدم الجبار المتكبر فيها او المراد به مالك النار وهذا بعيد
لانه قد ثبت في الصحاح عن انس ان النبي عليه السلام قال لا تزال جهنم يلقى فيها وتقول هل من مزيد حتى يضع رب
العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك ولا يزال في الجنة فضل حتى ينشئ الله خلقا فيسكنهم
فضل الجنة وروى انس ايضا في اثناء حديث مطول فاما النار فلا تمتلئ حتى يضع فيها رجله
ما اتى عنهما قال المسئلة التاسعة اقول المسئلة التاسعة في الاصبع قال عليه السلام ان قلوب بني ادم كلها بين
اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم مصرف
القلوب صرف قلوبنا على طاعتك وفي رواية ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن ولا يمكن ان
يكون بمعنى الجارحة وحملها على صفة القدرة اولى من حملها على صفة زائدة قال المسئلة العاشرة اقول
المسئلة العاشرة في اليمين والكف قال الله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقال عليه السلام اخبارا في ليلة المعراج وضع كفه

بين كتفي فوجدت بردها في كبدي والمراد فيهما كما في اليد وقيل هما صفتان زائدتان وقيل المراد باليمين
القدرة وبالكف التدبير يقال فلان في كف فلان اي تحت تدبيره قال الحادية عشر اقول المسئلة الحادية عشر
في التكوين اثبته بعض مشايخ اهل السنة من العلماء الحنفية كابي منصور الماتريدي واتباعه صفة حقيقية زائدة
على الصفات السبع اخذا من قوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فجعله بقوله كن متقدما على
كون الحادثات وسموه المسمى بالامر والكلام والتكوين والتخليق والخلق والايجاد والاحداث والاختراع وكذا
اخص تعلقا من القدرة لان القدرة متساوية النسبة الى جميع المقدورات والتكوين انما يتعلق بما يدخل
منها في الوجود وزعم سائر الاصحاب وقالوا الحكم على التكوين بكونه صفة رابعة انما يصح بعد تحرير محل
النزاع فان كان المراد بالتكوين الصفة المؤثرة في وجود الاثر فهو عين القدرة وان كان المراد به التأثير في وجود
الاثر الحادث فهو صفة اضافية لا وجود لها في الخارج لا حقيقة بل الوجود في الخارج سوى الاثر على ما عرفت في الموقف
الثاني من ان التأثير عين الاثر وان كان المراد به الصفة المخصصة للمقدور بالوقوع في وقت وجوده فهو عين
الارادة وان كان المراد به قول كن الذي يحدثه الله تعالى اذا اراد صدور شيء او يحدث عقيبه الحادث فهو حادث
وليس ازليا فكيف يكون ازليا مع ان المكون الحاصل عقيبه لا محالة حادث وان كان المراد به غير ذلك
فلا بد من تصويره لننظر في صحته وفساده قال المثبتون نحن نريد به الصفة المؤثرة في وجود الاثر ولم
يكن عين القدرة لان الاثر وانما يلزم ذلك لو كان القدرة هي الصفة المؤثرة في وجود الاثر وليس كذلك
بل القدرة هي الصفة المؤثرة في صحة وجود الاثر وامكانه والتكوين صفة مؤثرة في وجود الاثر فامكان
وجود الاثر ليس نفس وجوده فلا يستلزم ان يكونا صفتين متغايرتين لتغاير مفهوميهما والجواب
ان الدليل على ان التكوين اذا اريد به الصفة المؤثرة في وجود الاثر عين القدرة اما ان يكون مفهومها هو
الصفة المؤثرة في وجود المقدور او الصفة المؤثرة في امكانه والثاني باطل لان الامكان للممكن ذاتي فلا
يكون اثر القدرة القادر عليه لان ما بالذات لا يعلل بالغير لامتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد
ولان الامكان يتعلق المقدورية فيقال هذا الفعل مقدور لانه ممكن كما يقال عدم المقدورية ويقال هذا مقدور
لانه واجب او ممتنع فلا يكون اثرا لها واذا بطل هذا القسم تعين الاول وحينئذ تكون القدرة والتكوين مترادفين
ويكون كون الحادث اثر القدرة مستغنيا كونها عن صفة اخرى مؤثرة فيه قالوا ما يقال انه لو اريد بالتكوين
الصفة المؤثرة في وجود الاثر كان عين القدرة لا صفة زائدة لكنا نختار انه اريد بالتكوين الصفة التي بها
يصح صدور الفعل من القادر وذلك لان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك
ونسبتها الى جانبي المقدور على السوية فلا يحصل طرف الفعل بل لا بد لترك من صفة بها يحصل صحته لئلا يلزم
الترجيح بلا مرجح وهو المراد بالتكوين فان قيل صحة الفعل هي الامكان والامكان للممكن ذاتي فكيف يعلل
بالغير اجيب عنه بان الامكان الذي يعود الى الماهية المفعول واما امكان صدور الفعل وصحته
من الفاعل فليس امكانا ذاتيا حتى لا يكون معللا بالغير والجواب ان الدليل على ان التكوين بهذا

المعنى ليس صفة زائدة على السبع ان القدرة وهي الصفة المؤثرة لما كانت نسبتها الى طرفي المقدور
على السوية احتاجت الى صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع ويكفي في ذلك التخصيص الارادة
من غير احتياج الى صفة اخرى هي مبدأ لكون الفعل وجوده فالتكوين بهذا المعنى عين الارادة اذا
تمهد هذا فاعلم انه ذهب اصحابنا الى ان التكوين صفة زائدة اي ان التكوين غير المكون في
الخارج وان سموه كما هو على معنى انه لا يوجد في الخارج شي يصدق عليه التاثير وشي اخر يصدق عليه الاثر
بل انضاءة البيت هو عين حصول الضوء من الشمس وكذا في امثاله واستدل المثبتون على ان
التكوين ليس نفس المكون بوجوه احدها الاتفاق على ان الله تعالى موجد للعالم ومكون له والمكون من
قام به التكوين على ما عرفت في مسئلة الكلام فالتكوين صفة زائدة على السبع ولا يكون عين المكون والا لكان
الضرب عين المضروب والاكل عين الماكول وهو بين الفساد والجواب انه لا يدل على ان التكوين
صفة حقيقية رابعة على السبع وفيه النزاع ودلالته على كونه صفة اضافية زائدة على السبع لا تضرنا
ولا يدل ايضا على انه عين المكون في الخارج والتمثيل الذي ذكرتم في بيانه ليس بصحيح لان المضروب
والماكول ليسا اثري الضرب والاكل بل متعلقيهما وكلامنا في التاثير والاثر فان المكون اثر التكوين و
ثانيها انه لو لم يكن صفة زائدة لكان نفس المكون والحال ان حصول المكون بالتكوين لكان حصول
المكون بنفسه لا بالله تعالى فلا يكون تعالى خالقا للعالم ويلزم استغناء العالم عن البارئ وكونه قديما والجواب
ان اردتم بالتكوين في قولكم حصول المكون بالتكوين القدرة فلا يلزم كونه صفة زائدة على السبع ولا يكون
ان التكوين بمعنى القدرة عين المكون وان اردتم به صفة موثرة غير القدرة فلا نسلم ثبوتها وعلى تقدير ثبوتها
فنحن لا نقول بكونها عين المكون وان اردتم به تاثير القدرة في الحادث فلا نسلم ان المكون حاصل به
بل حصوله بالقدرة كما ان حصول التكوين ايضا بالقدرة وثالثها ان التكوين لو لم يكن صفة زائدة او كان
عين المكون لم يكن من الله تعالى في العالم سوى انه اقدم من غيره لا لوجه لكونه خالقا له فلا يكون العالم مخلوقا
لله تعالى وهو محال والجواب انه لا يكون منها شي سوى الاقدمية بل تاثير قدرته في العالم سوى … منها
سوى الاقدمية والسند لو لم يوجد الخ مرتبة من هذا يسهل على المتعلم صلاحيته لذلك قال المصنف …
المرصد الخامس في بيان ما يجوز تعلقه بالباري تعالى كالرؤية والعلم بالكنه وفيه مقصدان المقصد الاول في
كونه مرئيا اي متعلق رؤيتنا بذاته تعالى وتشتمل على مقدمة … لان الكلام فيها في صحة كونه مرئيا او في وقوع
كونه مرئيا او في شبه المنكرين لها المقام الاول في بيان صحة كونه تعالى مرئيا اختلف الناس في ذلك وقال
نزاع المثبتين فيه مذهب الاشاعرة الى انه تعالى يصح ان … الفرق وعلل … الى تحرير
لا بد من تحرير محل النزاع لتوارد النفي والاثبات على محل واحد فنقول اذا نظرنا الى امر لا شبهة
على الناظرين كالشمس مثلا او صغير شاهدناه وشاهدنا بينه وعرفناه وتفصيله فهذه الحالة تسمى رؤيته
وهي مغايرة للعلم بالمرئي والا لما افترق الحال عند كوننا رائين للشي وعند كوننا عالمين به بعد غيبته

301

والملازم باطل لانا اذا اطبقنا اعيننا بعد رؤيتنا الشي علمنا بالضرورة ان بين تلك الحالة غمض العين
غير بين تلك حالة النظر اليه انه يحصل لنا عند النظر امر زائد وذلك هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا
علما جليا ثم رايناه علمنا بالبداهة تفرقة بين الحالتين مع حصول العلم فيهما مع زائد في الثاني هو عبارة عن
زيادة الانكشاف والرؤية والادراك وهو لا يحصل عندنا من المدارك لان الحكم لا يتعدى عن محل
الصفة عندنا وعند الحكماء والمعتزلة قائم بجزء من المدرك ويجوز ان يتعدى حكم الوصف المنشي عن محلها اذا
عرفت هذا فنقول ذهبت الاشاعرة الى انه يجوز ان ينكشف لنا ذاته انكشافا تاما اي حالة الانكشاف في
نسبتها الى ذاته تعالى المخصوصة كنسبة الابصار الى سائر المرئيات وانكر ذلك جميع الفرق واما الفلاسفة
ذلك الزائد ليس عبارة عن زيادة الانكشاف بل عبارة عن تاثير الحدقة في المرئي وهو في حقه تعالى محال
فلذلك نفوا ثبوت البصر والابصار له تعالى واستدلوا على ذلك بوجوه الاول ان من نظر الى قرص الشمس
بالاستقصاء ثم غمض العين فانه يشق قرص الشمس حاضرا عنده لا يمكنه ان يدفعه عن نفسه اصلا وليس ذلك
الا لان حدقته تاثرت عن ضوء الشمس وثبتت صورتها في الحدقة بعد زوال الرؤية الثاني
ان من نظر الى روضة خضراء بالاستقصاء ثم نظر الى شي ابيض فانه يراه ملونا بلون ممتزج من البياض
والخضرة وما ذلك الا لتاثر الحدقة عن الخضرة وبقاء صورتها في الحدقة بعد التحول عنها الثالث ان
الشعاع القوي يوثر في الباصرة وكذلك البياض الشديد ويبقى ما يحس لو نظر بعد ذلك الى ضوء
ضعيف او بياض ضعيف لم يرهما ولولا تاثر الحدقة من المرئي لما كان كذلك والجواب ان هذه الوجوه
لو سلم نفعها لا تفيد انما تدل على تاثر كائن في الحدقة عند الابصار ولا يدل على ان الابصار نفس التاثر ولا على
ان الابصار مشروط به على ما تدعونه فيجوز ان يرى الله تعالى من غير تاثير … حاستنا عنه ومن غير مواجهة
وتقليب حدقة وغيره كما ان الله تعالى يرانا من غير ذلك وان يحصل للعبد بالنسبة الى ذاته تعالى زيادة الانكشاف
التي يعبر عنها بالادراك والابصار كما ينكشف القمر ليلة البدر … بالابصار رؤيته كما روي عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم واما سائر الفرق فلانهم ذهبوا الى ان التاثر والمقابلة وتقليب الحدقة نحو المرئي شرط
في الابصار ويمتنع ذلك في حق الله تعالى لكن الائمة الاكثر ان الابصار من قبيل العلوم التي يخلقها الله تعالى
فينا عند وجود هذه الامور التي من غير اشتراط فالله تعالى قادر على ان يخلق في الاعمى الذي بالصين رؤية بقة
اندلس من غير ان يوجد منه الامور التي شرطوها قال وقد استدل اقول استدل الاصحاب
في المقام الاول وهو بيان صحة رؤيته تعالى بمسلكين المسلك الاول التمسك بالدليل العقلي وهو الذي
عول عليه الشيخ ابو منصور الماتريدي والعلامة … في بعض … تعالى حكاية عن موسى رب ارني انظر اليك
قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين الاول
ان رؤيته تعالى لو كانت ممتنعة لما سال عليه السلام لانه علم انها ممكنة بيان الشرطية انها لو
كانت ممتنعة وجب ان يكون موسى عالما بامتناعها والا لم يكن نبيا لان معرفة الانبياء بالمبلغ

نفوس التعليق في القوة العلمية والعملية واي جاهل لا يجوز على الله تعالى وما يمتنع عليه فكيف يصلح للامانة العظمى
واذا وجب ان يكون موسى عليه عالما بامتناعها امتنع عنه سوال الرؤية لان العاقل لا يطلب المحال
لكونها عبثا الوجه الثاني انه تعالى علق رؤيته في الآية على استقرار الجبل حيث قال فان استقر
مكانه واستقرار الجبل امر ممكن في نفسه لان الجبل جسم وكل جسم يمكن ان يكون ساكنا والمعلق على
الممكن ممكن لامتناع استلزام الصادق الكاذب واعترض على الاحتجاج الاول من جهة اوجه
الاول منع المقدمة الاستصحابية فانا لا نسلم ان موسى عليه السلام سال الرؤية ولم لا يجوز ان يكون المراد
من قوله ارني انظر اليك اجعلني عالما بك علما ضروريا فعبر عن العلم الضروري بالرؤية لانه لازمها واطلاق
الملزوم وارادة اللازم شائع في كلام العرب سيما استعمال رايت بمعنى علمت وارايت بمعنى
اعلمت قال الآمدي وهذا هو ما ذهب اليه ابو الهذيل العلاف وتابعه عليه الجبائي واكثر البصريين
من المعتزلة واجيب عنه بان الرؤية في الآية اذا كانت بمعنى العلم كان النظر المذكور فيها ايضا
بمعنى العلم واللازم باطل لان النظر وان اطلق بمعنى العلم لكنه اذا وصل بالى فيتعين حمله عليه ويكون ظاهرا
في الرؤية على ما سيأتي في المقام الثاني ولا سبيل الى مخالفة الظاهر من غير دليل هكذا ذكره الآمدي
وفيه منع ان ما وقع من ان الرؤية قد استعملت للعلم لكنها اذا وصلت بالى تعين من [illegible] العلم والسهو
الناسخ والصواب ان النظر وان استعمل للعلم لكنه اذا وصل بالى تعين لان الموصول بالى في الآية هو
النظر لا الرؤية فهم تعرف وان امكن حمل الرؤية في الجملة على معنى العلم لكن يمتنع حملها عليه في الآية اما اولا فلانه
يلزم منه ان يكون موسى غير عالم بربه ضرورة والا لما كان حصوله مطلوبا له واللازم باطل لان مخاطبته
عليه السلام مع ربه تعالى بدون العلم به مما لا يعقل ولعل لك ان تقول الذي طلب انما سلم
العلم بوجود المخاطب مطلق اعم من ان يكون ضروريا او نظريا والسوال انما هو عن العلم الضروري به
ولا يلزم من ثبوت العام ثبوت الخاص واما ثانيا فلان قوله تعالى لن تراني جواب عن سواله والمعتزلة
مجمعون على ان قوله لن تراني محمول على نفي الرؤية فلو كانت طلب موسى للعلم لما كان الجواب مطابقا
للسوال الوجه الثاني لا نسلم انه عليه السلام سال الرؤية ولم لا يجوز ان يكون مراده بالسوال ان يرى
علما من اعلام الدالة على الساعة بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى واسال القرية والمراد اهل
القرية ومعنى قوله ارني علما من اعلام الدالة على الساعة وهذا تاويل الكعبي والبغداديين من المعتزلة واجيب
عنه بان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار الكلام اليه الا بدليل ومع هذا لا يستقيم ههنا حمل الكلام عليه
اما اولا فلان قوله تعالى لن تراني جواب له والمراد به نفي الرؤية باجماع المعتزلة كما عرفت فلا يكون الجواب
مطابقا للسوال على هذا التقدير وان كان محمولا على نفي الرؤية الآية لا يكون كاذبا لانه قد اراه اعظم الآيات
وهو تدكدك الجبل الوجه الثالث سلمنا انه عليه السلام سال الرؤية لكن سالها لنفسه او لاجل قومه في
نزاع لانهم قالوا ارنا الله جهرة والاول ممنوع والثاني مسلم وذلك لانهم لما سالوا الرؤية اجاب طلبها لنفسه وسالها ليكون

منه ابلغ في ردعهم وردعهم عما سالوه نفيها بالاعلى على الادنى وهذا انما ولما اكد الحظ وتنبيهه
واجيب عنه بان المفهوم من قوله ارني سواله الرؤية لنفسه فالحمل على سواله لاجل قومه ارتكاب
خلاف الظاهر من غير دليل ومع هذا لا يستقيم ههنا اما اولا فلان القوم الذين سالوا الرؤية
ان كانوا مومنين وكان موسى مصدقا عندهم لكفاه ان يقول هذا ممتنع لان المومن اذا سمع الرسول
نفي ما امتنع عنه واذا كان كذلك فلم يكن به حاجة الى سوال الرؤية من الله تعالى ذلك بل كان يجب عليه ان يردعهم
ويزجرهم عن سوال الرؤية لانه طلب ما لا يليق بجلال الله تعالى وكبريائه عندكم والنبي يجب عليه تقرير العقائد
الصحيحة وتعيين العقائد الفاسدة الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة لم يسكت عن
الرد عليهم في الحال بل قال انكم قوم تجهلون وان كانوا كافرين ولم يكن موسى مصدقا عندهم لم ينفعهم
الجواب اخبار عن الله تعالى بقوله لن تراني لان الكفار لم يكونوا حاضرين وقت سوال
بل الحاضرون في ذلك الزمان والموضع هم السبعون الذين اختارهم موسى من امته على ما قال
واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما كلمه ربه قال رب ارني انظر اليك واذا لم يكن واحد من
الكفرة حاضرا في ذلك الموضع لم يسمعوا الجواب وايضا لم يسالوا قوم موسى مع ظهور صدقه بالمعجزات
الباهرة فعدم قبولهم قول امتنع انهم لم يثبت صدقهم بمثل هذه الدلائل كان اولى واما ثانيا فلانهم لما
سالوا الرؤية وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن سوالهم باخذ الصاعقة لهم والعذاب
الاليم عقيبه على ما قال تعالى فاخذتهم الصاعقة فلم يحتج موسى في زجرهم الى سوال الرؤية واضافتها
الى نفسه ليتبين في اخذ الصاعقة لهم ما يدل على امتناع ما طلبوه بل يجوز ان يكون ذلك لانهم طلبوها
تعنتا وقصدا لان يعجز موسى عن ذلك فانكر الله تعالى ذلك عليهم كما انكر قولهم لن نومن حتى تفجر لنا من
الارض ينبوعا وقولهم انزل علينا كتابا من السماء وان لم يكن ذلك مستحيلا نظرا الى ما قصدوه من التعنت
لا لبيان فلم يكن قصد موسى في السوال الرؤية زجرهم لرد ما طلبوه بل بيان امتناع ما طلبوه
اذ ممن لم يلزم من اخذ الصاعقة على ما بينتم الا انه يقال ان كان موسى مصدقا عندهم لم يحتج الى
السوال والا لما صدقوه في الاخبار عن الله تعالى لا يقال سلمنا ان موسى عليه السلام كان
مصدقا عندهم لكن ربما كان بين لهم الرؤية بالدلائل العقلية فسالها ليجاب بالامتناع فيحصل لهم بسماعه
لهم الدليل العقلي والنقلي لانا نقول هذا يكون رجوعا من هذا الوجه الى الوجه الرابع وسياتي
ما فيه الوجه الرابع انه سال الرؤية لنفسه لكن لا لان [illegible] ان ذلك غاية العلم باستحالة الرؤية على الله تعالى
اذ المقصود من سوال الرؤية انما هو ان يعلم الاستحالة بطريق سمعي مضافا الى ما عنده من الدليل
العقلي ويتقوى علمه بالاستحالة وذلك جائز لان في تعاضد الادلة وان كانت من صنف واحد
زيادة يقين ولهذا اكثر الله تعالى الادلة على وجوده ووحدانيته في الكتاب من صنفين عقلي ونقلي ولاجل
ذلك وقع من ابراهيم عليه السلام كما حكى الله تعالى عنه في قوله تعالى ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تومن

قال بلى ولكن ليطمئن قلبي اي ليضم دليل المشاهدة الى دليل العقل واجيب عنه اولا بان اختلاف
العلوم في القوة والضعف ممنوع لان العلم على ما هو المختار عبارة عن صفة توجب تمييزا لا يحتمل
متعلقه النقيض بوجه ما وعدم احتمال النقيض مما لا يقبل تطرق التفاوت اليه وعلى هذا وجب تاويل
قول ابرهيم عليه السلام فمنهم من اوله بانه مخاطبته مع جبرئيل عليه السلام عند نزوله اليه بالوحي ليعلم انه من عند الله
وهذا ضعيف لانه خاطبه بقوله رب ارني وجبرئيل عليه السلام ليس برب ولان احياء الموتى يمتنع
تقدره لجبرئيل فلا يحسن السؤال منه باحياء الموتى ومنهم من اوله بان الله قد اوحى الى ابرهيم اني اتخذت
انسانا خليلا وعلامته اني احيي الموتى بسبب دعائه فوقع في قلبه انه ذلك الانسان فطلب ذلك ليطمئن
قلبه بانه هو ذلك الخليل وثانيا بان موسى عليه السلام كان يمكنه طلب ازدياد العلم بامتناع الرؤية
بضم الدليل السمعي الى العقلي فعدل عن ان يطلب الرؤية مع استحالتها فطلب ازدياد العلم بطلب الرؤية المستحيلة خروج
من عادات العقلاء سيما الانبياء الوجه الخامس سلمنا ان سؤاله للرؤية ما كان مع علمه باستحالتها لكن
لكن لم لا يجوز ان لا يكون موسى عالما باستحالة ذلك على الله تعالى اما عندنا فلان وجوب معرفة الله تعالى للتوصل
الى معرفة حكمته وانه لا يفعل القبيح وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة كونه مرئيا واما عندكم فلان وجوب
معرفة الله تعالى وصفاته انما هو بالشرع ولعل شريعة موسى عليه السلام لم يكن امره بوجوب معرفة الله تعالى قبل
ان يرى سلمنا ان شريعته امرته بذلك وكان عالما باستحالة الرؤية لكن لم يعلم بامتناع السؤال وانما يكون
ممتنعا لو كان ذلك محرما في شرعه وهو غير معلوم وعلى تقدير ان يكون السؤال محرما في شريعته
فالسؤال عن الرؤية صغيرة والصغائر غير ممتنعة على الانبياء على ما سيجيء واجيب عن الاول ان تجويز
جهل موسى باستحالة الرؤية ممتنعة شرعا لان التزام كون النبي المصطفى بالتكلم المختار للنبوة دون احاد
المعتزلة ودون من سد العراقي في علم الكلام في معرفة الله تعالى ومعرفة ما يجوز عليه ويمتنع من البدع الشنيعة
كيف والامة اتفقوا على ان علم الانبياء بذات الله تعالى وصفاته اكمل من علم احاد الامة فيكون علم موسى
بامتناع الرؤية اتم من علم احاد المعتزلة وعن الثاني بانه اذا كان عالما بامتناع الرؤية ولم يكن السؤال
عن الرؤية محرما يكون السؤال عبثا وهو مما ينزه منه من له ادنى تمييز سيما الانبياء الاكرمين وعن الثالث بان
مثل هذا الجهل تشنيع على الله تعالى لا يعد من الصغائر حتى يجوز على الانبياء كلاما سيجيء ان شاء الله تعالى واعترض
على الاحتجاج الثاني من وجهين الاول لا نسلم انه علق الرؤية على امر ممكن قولكم انه علقها على استقرار
الجبل امر ممكن قلنا علقها على استقرار الجبل حال سكونه او حال حركته الاول ممنوع والا لوجدت
الرؤية بضرورة وجود الشرط لان الجبل حال سكونه كان مستقرا والثاني مسلم ولا يخفى ان استقرار الجبل
حال حركته ليس ممكنا بل ممتنع لذاته والجواب انه ما علقها على استقرار الجبل بشرط الحركة ليلزم ما ذكرتم
اذ ذلك اضمار وزيادة في الشرط على خلاف الاصل بل علقها على استقرار الجبل من حيث هو هو
من غير تقييد الحركة والسكون فان الماهية لا بشرط شيء اعم من الماهية بشرط شيء وبشرط لا شيء واستقرار

الجبل من حيث هو هو ممكن اذ لا يلزم من فرض وقوعه محال واستحالته انما حصل لكن لم يلزم استحالة العالم سلمنا انه
علقها على استقرار حال حركته لكن لا نسلم ان استقرار الجبل حال حركته ممتنع لذاته اذ يمكن ان يجعل
الجبل بدل حركته نعم انه ممتنع بشرط اتصاف الجبل بالحركة وذلك لا يضره لان شرط المحمول لا ينافي الامكان
الذاتي سلمنا ان استقرار الجبل امر ممكن لكن المقصود من تعليق الرؤية ليس هو بيان صحة الرؤية او امتناعها
اذ هو غير مسؤول عنه بل المقصود انما هو بيان ان الرؤية لا تقع لعدم وقوع الشرط المعلق به ليكون
ذلك مطابقا للسؤال وهو حاصل لعدم الشرط سواء كانت الرؤية جائزة في نفس الامر ام لا والجواب
انه يلزم من تعليق الرؤية على استقرار الجبل بيان صحتها وامتناعها وان لم يكن هذا البيان مقصودا من
التعليق وذلك لان الشرط اذا وجد فاما ان يوجد الجزاء او لا يوجد فان وجد كان ممكن الوجود
لا محالة وان لم يوجد لزم بطلان التعليق والشرطية ولزوم ذلك لا ينافي مطابقة الجواب للسؤال لان
الواجب في الجواب ان يفيد المقصود من السؤال واما ان لا يفيد فايدة على المقصود فذلك غير
واجب بالاتفاق قال وقد نبه اقول وقد ذكر الاصحاب في هذا المقام ادلة اخرى نقلية على استقامة
لوقوع الرؤية ايضا ولكن المصنف لم يذكرها في المقام الثاني ربما للاختصار اذ المطلقة اخص من الممكنة
فكل ما يدل على وقوع الرؤية يدل على امكانها ايضا قال المسلك الثاني اقول المسلك الثاني لبيان امكان رؤيته تعالى
طريق العقل والنقل في ذلك مسلك الوجود الذي سلكه الشيخ والقاضي وارتضاه جمهور ائمتنا تقريره
انا نرى الاعراض والجواهر اما الاعراض فلانا نرى الالوان والاضواء وغيرهما كالحركة والسكون والاجتماع
والافتراق وهو ظاهر على ما ذكر المصنف واما الجواهر فلانا نرى الطول والعرض والعمق لهذا الجوهر الطويل
من العريض ونميز الطويل من الاطول ومرجع الطول والعرض الى الاجزاء المتالفة في سمت مخصوص وادراك
الطويل ادراك لتلك الاجزاء المتحيزة وبناء على تركب الجسم من الجواهر الافراد وليس من ذهب الى عرض
قائم بالجسم يسمى بالمقدار لانه مبني على كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة وقد ابطلناه واذا ثبت
ان كلا من الجوهر والعرض مرئي فيكونان مشتركين في صحة كونهما مرئيين وهذه الصحة لا بد لها من علة
لان المعدومات لا يصح ان تكون مرئية وبعض الموجودات يصح ان يكون مرئيا ولولا تحقق امر حال الوجود
دون حال العدم لما كان حصول هذه الصحة حال الوجود دون حال العدم ترجيحا لاحد طرفي الممكن بلا مرجح
وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة بين الجواهر والاعراض المرئية لان صحة كون الشيء مرئيا حكم مشترك
بين جميع المرئيات فلو علل بعلة غير مشتركة ككون الجوهر جوهرا والعرض عرضا لزم تعليل الحكم بالعلل المختلفة
وانه غير جائز لما مر في اخر الموقف الثاني ثم ان العلة المشتركة بين الجوهر والعرض اما الوجود او الحدوث
اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما لكن الحدوث يمتنع كونه علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع
اعتبار السابقية ولا يمكن ان يكون العدم جزءا من العلة واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار سقط
الحدوث ايضا لسقوط جزئه فتعين ان يكون علة صحة كون الجوهر والعرض مرئيين هو الوجود والوجود

مشترك بين الباري تعالى وبين الممكنات فاذا تحقق في حق الباري تعالى علة صحة كونه مرئيا لوجب
ان يثبت له صحة رؤيته في الصحيح وهو المطلوب وينقض هذا الدليل بسائر المحسوسات بيانه لو صح ما ذكرتم
من الدليل لصح رؤية المعلومات والمذوقات والملموسات والمسموعات لجريان الدليل المذكور
فيها بعينه واللازم باطل ضرورة امتناع رؤية الروايح والطعوم والحرارة والاصوات قلنا لا نم بطلان
اللازم فان الرؤية عندنا عبارة عن زيادة كشف وايضاح على ما حصل في النفس من العلم بامر ما فجاز
انه تعالى فينا بالنسبة الى ذاته بحيث من غير بيان وعن سببي وهذا لا يختص بموجود دون موجود بل لا
يختص بحاسة البصر دون ساير الحواس فيصح رؤية جميع المحسوسات وانما لا نرى لجريان العادة من
الله تعالى بذلك لا للامتناع ان يخلق فينا رؤيتها والمخالفون تشددوا النكير على جواز رؤية ساير المحسوسات
وليس بذلك لان رؤيتها بالمعنى الذي ذكرنا ليست ممتنعة عقلا غاية ما في الباب ان رؤيتها مستبعدة
عادة لكن الحقايق لا تؤخذ من العادات ثم اعترض سيد المحققين على الدليل المذكور من وجوه الاول
لا نم انا نرى الاعراض والجواهر بل المرئي هو الاعراض فقط فلم يعلل الصحة بامر مشترك بين الجواهر و
الاعراض قولكم الجوهر ايضا مرئي لانا نرى الطول والعرض وهما جوهران قلنا لا نم انهما جوهران بل المرئي
هو الالوان المتعاقبة على الجسم اعراضا قائمة به والجواب ان ثبوت المقادير مبني على نفي الجوهر الفرد
وتركب الجسم من الهيولى والصورة وقد بينا ما فيه كفاية لثبوت الجوهر الفرد ونفي الهيولى فيكون المرئي من الطول
هو الجواهر المتحيزة لا العرض القائم بالجسم ونزيده هنا دليلا على عدم عرضية الطول والعرض اصلا انا اذا فرضنا
بالغ الاجزاء من الارض الى السماء بحيث لا يمكن الزيادة على الجسم البالغ منتهاه وتبدل تقادير فانقطع بكونها
طويلا وان لم يخطر ببالنا تصور المقدار القائم بها ولو كان من الابعاد عرضية المقدار القائم بها ولو كان الطول عرضا
لكان من الابعاد عرضية المقدار متعاقبة على الجسم لا يعلم كون تلك الاجزاء المتتالية الممتدة من الارض الى السماء طويلة
لان عرضية المقدار ان لم يكن بتبدله ولا يمكن التبدل فيما فرضناه ومما ينبهك ان ما بين الجواهر الافراد واستعدادها
شرط لقيام العرض الذي هو المقدار بها والا لجاز قيام المقدار بتلك الجواهر سواء كانت متتالية او لم تكن
كذلك بل كانت متباعدة وذلك باطل بالضرورة واذا كان استعدادها شرطا لقيام المقدار بها لا يكون الطول نفس
المقدار ولا نزاع فيه الا امتناع ان يكون الشيء شرط نفسه او علته بل يكون المرجع به الى الاجزاء المتالفة في سمت
مخصوص وادراك الطول يكون ادراكا لتلك الجواهر المتحيزة وهو المطلوب الثاني ان الجواهر والاعراض كليهما مرئية
لكن لا نم احتياج الصحة الى علة كيف والصحة عبارة عن الامكان والامكان عدمي لما تقدم في بحث الامكان من
الموقف الثاني والجواب اولا بالمعارضة انا ندل على ان الامكان وجودي على ما مر في باب الامكان وثانيا
بانا سلمنا ان الامكان عدمي لكن ليس عدما مطلقا بل عدم مضاف اختص ببعض الاشياء دون بعض والاعدام
المضافة تحتاج الى علة لان لها حظا من الوجود والجواب الاول جدل والثاني لا يجدي نفعا لان الامور العدمية
الخاصة وان احتاجت الى علة الا انه يكون استنادها الى امور عدمية واذا كان كذلك بطل حصر الامور التي يمكن جعلها

علة الذي الصحة في الوجود والحدوث ولا نم ابطال كون الحدوث علة لها والتحقيق في الجواب ما افاده الصفي به
وهو ان المعني بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية كما صرح به الآمدي لا ما هو شرط في الصحة او احتياج الصحة
الى العلة بهذا المعنى ضروري سواء كانت وجودية او عدمية وكون العلة بهذا المعنى وجودية ايضا ضروري لامتناع
تعلق الرؤية بالمعدومات ولكن هذا التحقيق على ذكره يشكك اذ به يختل اكثر المباحث الواردة على هذا الدليل
الثالث سلمنا ان صحة كون الشيء مرئيا يحتاج الى علة لكن لا نم ان علتها يجب ان يكون مشتركة بل يجوز
ان يكون صحة كون الجوهر مرئيا معللا بعلة اخرى اما اولا فلان صحة رؤية الجوهر ليست نفس صحة رؤية العرض
وهو ظاهر ولا مثلها لان المثلين هما اللذان يقوم كل منهما مقام الآخر في جميع الامور الواجبة وهنا كل واحد
من الصحتين يستحيل قيامها مقام الاخرى لان صحة كون العرض مرئيا يستحيل ثبوتها في الجوهر لان الجوهر يستحيل
ان يصير عرضا وكذلك صحة كون الجوهر مرئيا يستحيل ثبوتها في العرض لان العرض يستحيل ان يصير جوهرا ولما
لم يمكن احدى الصحتين نفس الاخرى ولا مثلها تعين كونهما مختلفتين والمختلفان يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين
واما ثانيا فلان الصحتين على تقدير التسليم كونهما متماثلين يكونان واحدا بالنوع والواحد بالنوع يجوز تعليله
بعلل مختلفة كما مر في بحث العلل من الموقف الثاني والجواب اولا بما ذكره الامام الرازي بان صحة الرؤية
امر واحد لا اختلاف فيها وانما الاختلاف في اضافتها تارة الى الجوهر وتارة الى العرض والاضافة خارجة
عن حقيقتها والشيء لا يختلف باختلاف الامور الخارجة عنه واذا كان صحة الرؤية المتعلقة بالجوهر عين
صحة الرؤية المتعلقة بالعرض لم يجز تعليلها بعلتين مختلفتين وثانيا بما حققه المصنف وهو انا نستدل على ان
علة صحة الرؤية واحدة سواء كانت صحة رؤية الجوهر عين صحة رؤية العرض او كانتا متماثلتين او كانتا
مختلفتين وذلك انا بينا ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يتعلق به الرؤية وعند ذلك نقول علة صحة رؤية الجوهر الجوهر م
والعرض واحد لانا نرى الجوهر والعرض فعلة صحة رؤية العرض واحد لانا نرى الجوهر والعرض فعلة صحة رؤيتهما
اي ما يتعلق به رؤيتهما اما ان يكون امرا مشتركا بينهما او يكون خصوصية احدهما والثاني باطل لانا نرى شبحا من
بعيد وليس متعلق رؤيتنا منه خصوصية الجوهرية ولا خصوصية العرضية فضلا عن انه خصوصية اي جوهر
وخصوصية اي عرض وعن انه خصوصية انه هوية لانا لا ندرك من ذلك الشبح شيئا من تلك الخصوصيات
بل انما ندرك منه انه هوية ما مشتركة بين جميع المرئيات وكذا اذا رأينا زيدا وهو عبارة عن الجوهر مع الاعراض المشخصة
لرؤيته واحدة متعلقة بهويته الخاصة المعينة وليس رؤيتنا منه العرض فقط كما تقوله الفلاسفة من انا نرى كل
من الجسم الاعراض القائمة به كاللون والشكل والسطح ونستدل بها على الجسم اذ ليس فيه شيئا ولا خصوصية
الجوهر والعرض لانا ربما نغفل عند رؤيته عن تركيبه منهما ثم نفصله الى جواهر واعراض معينة تقوم بها واذا بطل
كون متعلق الرؤية خصوصية الجوهر والعرض تعين ان يكون متعلق الرؤية فيهما هو الامر المشترك بينهما ثم نحمل
هذا الكلي لقولنا علة صحة الرؤية متعلق الرؤية فيصح علة صحة الرؤية في الجوهر والعرض هو الامر المشترك بينهما
وهو المطلوب الرابع سلمنا ان علة صحة الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض لكن لا نم انه لا مشترك بينهما الا الوجود والحدوث

وان الامكان مشترك بينهما ومغاير للوجود والا لكان كل موجود ممكنا وللحدوث ايضا لان الامكان حاصل
قبل الحدوث وهو الشيء الذي لا يكون حاصلا قبل نفسه والجواب ان الدليل على انحصار المشترك بينهما ما يصح
ان يكون علة الصحة رؤية في الوجود والحدوث هو ان المراد بالمشترك الذي هو علة لصحة الرؤية ما يتعلق به
الرؤية وذلك المتعلق لا يجوز ان يكون هو الامكان لان صحة الرؤية يختص بالموجود لما بيناه في اصل الدليل من
ان صحة الرؤية متحققة عند الوجود ومنتفية عند العدم ولو لا تحقق امر ثابت عند الوجود منتف عند العدم لما
كان كذلك والامكان لا يختص بالموجود بل يتناول الموجود والمعدوم ولان يكون امرا آخر غير هذه الثلاثة لان
متعلق الرؤية يجب ان يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر والمشترك الذي غير هذه الثلاثة ليس معلوما ولا يجوز
ان يكون متعلق الرؤية هو الحدوث بالاستقلال لما بيناه في الامكان فبقي ان يكون متعلق الرؤية فيهما
هو الوجود لكونه متحققا اما مع خصوصيته كالممتاز عن العدم مما سواه انما هو الحدوث واما بدون ذلك وهو
مطلق الوجود الخامس سلمنا حصر المشترك بينهما في الوجود والحدوث لكن لا نم عدم صلاحية الحدوث
لكونه علة لصحة الرؤية قولكم الحدوث امر عدمي لكونه عبارة عن مجموع وجود حاصل وعدم سابق والعدم لا
يمكن ان يكون جزءا من العلة قلنا العدم لا يمكن ان يكون جزءا من العلة اذا كانت العلة علة للوجود
واما اذا كانت العلة علة للعدم فيجوز ان يكون العدم جزءا منها اذ تعليل العدمي بالعدمي جائز لا اشكال
فيه وههنا المعلول هو صحة الرؤية امر عدمي لكونها عبارة عن الامكان العدمي بما سبق في بحث الامكان ن
فيجوز ان يكون العدم جزءا من علتها اعني الحدوث والجواب ما سبق من ان المراد بعلة صحة الرؤية ما
يتعلق به الرؤية والعدم لا يمكن ان يكون جزءا من متعلق الرؤية لان متعلق الرؤية مدرك والعدم ليس بمدرك
فان قيل هذا الجواب انما يتم لو كان الحدوث عبارة عن مجموع الوجود الحاصل والعدم السابق وهو
ممنوع بل عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالعدم وهذه المسبوقية كيفية في وجود الشيء مغايرة للوجود
الحاصل والعدم السابق فلم لا يجوز ان يكون متعلق تلك المسبوقية لكونها من النسب امرا اعتباريا ولا يمكن
ما يتعلق به الرؤية اذ لو جاز ان يتعلق الرؤية بالمسبوقية الحاصلة في الاجسام لم يحتج في حدوث الاجسام الى
دليل العقل وهو ... لا نسلم هو لكم الوجود مشترك بين الباري تعالى وبين الممكنات ولا نم قولكم ان علة صحة
الرؤية ثابتة في حق الباري فيكون صحة الرؤية ايضا ثابتة كيف وقد ذهب الاشعري الى ان وجود كل شيء
عين حقيقته فلو كان الوجود عنده مشتركا بين القديم والحادث لزم ان يكون حقيقة القديم مشتركة ايضا
بينه وبين الحادث بل يلزم من اشتراك الوجود بين الموجودات كون الحقيقة مشتركة بين جميع الموجودات
ويكون حقيقة الانسان مماثلة لحقيقة الفرس والجماد والنباتات ولا قائل به واجاب عنه الآمدي وصاحب
اللباب بان المتمسك بهذا الدليل اذا كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاصحاب
لم يرد عليه ما ذكرتم وان كان ممن لا يعتقد كونه مشتركا كالشيخ فتمسك بالدليل المذكور انما هو للالزام والمذكور
بطريق الالزام لا ان يكون معتقد الملزم والمصنف اوضح ببيين معناه الالوان التي لا هوية الا لكون الماهية

305 معروضة للتشخص لان الوجود العارض الخارجي ليس الا كون الماهية متحققة بحسب الهوية الشخصية كما عرفت
ولا يمكن شك في ان هذا الكون مشترك بين جميع الموجودات فانا نعلم بالضرورة ان الشيخ المراد من هذا له
هذا الكون وان لم نعلم خصوصيته والاول اعني اعتقاد هذا الكون يزول اعتقاد خصوصياته كما ان الماهية المطلقة
المقولة على الماهيات ايضا كذلك فلا يلزم كون الوجود مشتركا كما قوله وجود كل شيء عين حقيقته على الشيخ
فلو كان الوجود مشتركا لزم ان يكون حقيقة الانسان والفرس الى غير ذلك ايضا مشتركة ومتماثلة والا فلا
نقول لا يلزم الشيخ ذلك لان ما ذكرتم مما به الافتراق بين الماهيات والكيفية وغيرهما وان لزم الشيخ
كونها مشتركة ليست هي نفس الماهية المطلقة ليلزم ذلك بل هي سمات الاشياء الى خصوصيات الماهيات
ولا يلزم من كون الماهية المطلقة مشتركة كون خصوصياتها كذلك وهي مبادي الهويات ايضا اي خصوصيات
موجبة للتشخصات لان الوجود العام بالمواد المعينة يعرض له باعتبار كل مادة معينة هيئة تقتضي هويته كما تقرر
لان اختلاف المحال سبب لتشخص الاعراض واعلم ان هذا الجواب يصرح بان الوجود عند الشيخ
مشترك يعني بين جميع الموجودات وزائد على الحقائق المعينة وهو مناقض لما نقل الامام الرازي ومن
بعده عن الشيخ في بحث الامور العامة حتى المص ايضا بما نبهناه ههنا على ان ذلك ركون الى ايراد عارض
ونقول بل على ما صرح لهم مبادي الراي والتفكر في كلام الشيخ وهو حقيق بان لا يعول عليه لان الشيخ صرح في
بحث الرؤية باشتراك الوجود ولم يتعرض كتبه كلاما في البحث عن الامور العامة السابع سلمنا ان علة الرؤية
هو الوجود مشترك بين الباري تعالى والممكن لكن لا نسلم بثبوتها في حق الباري لم ثبوت صحة رؤيتنا
له لجواز ان يكون المصحح للشيء حاصلا للشيء مع ان الصحة غير حاصلة له لانتفاء شرطها وذلك كما ان الحياة
مصححة لكون الذات متشهية بان جاعلها صحيحة او مريضة وهي حاصلة في حق الله تعالى مع استحالة هذه الامور
عليه لانتفاء شرطها وهو المزاج او لوجود المانع من الصحة فان الحكم كما ينتفي لانتفاء المؤثر او الفاعل ينتفي
لوجود المانع والجواب يعلم مما ذكرناه في جواب الوجه الثالث وهو ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يتعلق
به وهو كون الشيء له هوية ما اي وجود ما لا خصوصية الهويات والوجودات كما في الشبح الذي يرى من بعيد من غير
ادراك خصوصية كونه جوهرا او عرضا الى غير ذلك فمثل هذا الكون ما يتعلق به الرؤية هو موجود فيجوز ان يحمل شيئا
كل واحد على البدل من غير اشتراط بشرط معين وتعدد بانتفاء مانع **قال** المقام الثاني **اقول**
لما استوفى بيان صحة الرؤية الذي تكفل به المقام الاول شرع في المقام الثاني المتكفل ببيان وقوع الرؤية
في الآخرة للمؤمنين احتج بعضهم منهم الامام الرازي على هذا بمسلك ضعيف وهو ان قال الامة في هذه المسألة
على قولين منهم من قال بجواز الرؤية ووقوعها في القيامة للمؤمنين وذهب الى نفي الرؤية ومنهم من نفى الامرين
وقال الاول هو الصحيح وذهب الى نفي الامتناع وقد قربنا بالدليل في المقام الاول جواز الرؤية فلو قلنا
مع ان المؤمنين لا يرونه يوم القيامة لكان ذلك قولا ثالثا خارقا للاجماع لكونه ذهابا الى الافتراق الذي اجمع
الفريقان على نفيه وانه باطل قال الآمدي هذا المسلك ضعيف غير صحيح لان خرق الاجماع انما يكون بالقول

باعتبار ما نفاه الاجماع او نفى ما اجمعه الاثبات وذلك غير متحقق فيما نحن فيه اذ هذا القول الثالث انما
هو التفصيل وهو القول بجواز الرويه والقول بامتناعها ووقوعها ونفي شيء منهما لا يخالف الاجماع اذ القول بجواز
الرويه فيه موافقة من ذهب الى حصول الشروط والقول بامتناعها ووقوعها فيه موافقة من ذهب الى حصول الامتناع
وهذا كما في مسئلة قتل المسلم بالذمي والحر بالعبد فان القائل فيه بما يلائمها يثبت القصاص فيهما ونفى
لحصول الشرط فقابل بنفيه فيهما وتنور بحصول الامتناع فالقول فيها بالتفصيل والافتراق الى الثبوت في
احدهما والنفي في الاخر لا يكون خارقا للاجماع ولا ممنوعا منه بالاجماع والمعتمد في ذلك مسلكان المسلك
الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجه الاحتجاج فيه ان النظر قد يطلق في لغة العرب
بمعنى الانتظار ويتعدى بنفسه ويستعمل من غير صلة ومنه قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا
وقوله تعالى ما ينظرون الا صيحة واحدة اي ينتظرون ومنه قول الشاعر وان يك صدر هذا اليوم ولى فان
غدا لناظره قريب اي لمنتظره وقد يطلق ويراد به التفكر والاعتبار واذا استعمل بهذا المعنى وصل بفي ومنه
قولك نظرت في الامر الفلاني اي فكرت فيه واعتبرت وقد يطلق بمعنى التعطف والرافة واذا استعمل بما فيه
وصل باللام ومنه يقال نظر فلان لفلان اي تعطف به ورافة به وقد يطلق بمعنى الرويه والابصار واذا
استعمل بهذا المعنى وصل بالى ومنه قول الشاعر نظرت الى من حسن الله وجهه فيا نظرة كادت على وامق تقضي
والنظر في الايه موصول بالى فوجب حمله على الرويه والابصار واعترض على هذا المسلك بوجوه الاول
لا نسلم ان النظر في الايه موصول بالى ولم لا يجوز ان لا يكون الى في الايه حرفا وصلة للنظر بل اسما بمعنى النعم واحد تكون حم
الالاء وذكر الازهري في تهذيبه عن ابي العباس عن الاعرابي ان الالا واحدها الى والي ومنه قول الاعشى
ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون الى اي نعمه او يعني عنده ذكر الازهري في تهذيبه عن ابن
السكيت ان الى بمعنى عنده وانشد قول اوس بن حجر فهل لكم فيها الي فانني طبيب بما اعيى النطاسي
حذيما اي فيما عندي ويكون معنى قوله الى ربها ناظرة نعم ربها منتظرة او عند ربها منتظرة نعمه والجواب
ان الايه وردت تبشيرا للمومنين وتخصيصا لهم بالانعام والاكرام واذا حملت الى اخره وعلى الرويه تحقق التبشير
لان رويه الله من اجل النعم والكرامات ولو حمل الى على واحد الالاء والنظر على الانتظار لم يتحقق ذلك
لان الانتظار للنعم لا يكون نعيما بل هما وعذابا فلا يصح لان يخبر به بشارة لا يقال الانتظار انما يكون غما
اذا اشتدت الحاجة الى المنتظر ولم يحصل الوثوق بحصوله واما اذا انتفى الامران فلا يكون غما ان من
بات ليلته على ثقة من وصول الخلع اليه من السلطان عند ارادته فانه لا يكون مغموما مسرورا ولهذا قال
بعض الاذكيا بعدم ينجز نعمه وتحول الا انتظار ذلك حتى اجمع المحتاج بين لذة التوقع ولذة العطا سلمنا
ذلك لكن حصول الغم عند الانتظار من فعل الله فيجوز ان لا يفعله في الاخره لانا نقول ان خوارق العادات سلمنا
ذلك لكن للمومنين احوال مختلفة في الموقف فيجوز ان يكونوا في بعض الاحوال في غم الانتظار والا لما لي
ذلك كون الايه مذكورة لاجل البشارة اذ يكفي في صلوحها للتبشير كونها متضمنة لسرور التوقع وذلك كما اذا

قيل للانسان انك تجتمع مع عدوك على باب الخليفة تسمع عدوك من وعيد الخليفة وما ينتظر عقابه
ساعة فساعة وانت تسمع ما يشتق عنه تحسن فيه الخليفة فذلك وسمع وصول العنايه اليك
فهذا القول لا شك انه صالح لان يبشر الانسان به ولذلك هنا لا يجب عن الاول بان
سبب الغم فوات المطلوب فاذا كان المطلوب ما لا يكون الغم حاصلا وما حكى عن بعض الاذكيا انه كان
يعيد يوم يجز لنوعارض بما ذكره المفسر من المثل السابق وهو الانتظار موت الاحمر وعن الثاني بان الايه
مذكورة معرض وذلك يستدعي كون المذكور من جنس ما لا يعارضه الغم في العاده حتى يشتد الرغبه
عند السامع انه لم يرغب عباده الا بالاشيا التي اعتقدوا كونها لذيذة ولم يرغبهم بالدخول في
النيران وان كان يجوز عقلا ان يجعلها عليهم بردا وسلاما وعن الثالث ان المومنين وان كان لهم
احوال مختلفة الا انه لا يناسب المقام ان يذكر في موضع البشارة والترغيب ان المومنين يكونون
في الانتظار المستلزم للغم الوجه الثاني سلمنا ان النظر في هذه الايه موصول بحرف الى لكن لا نسلم
ان ذلك لا يجي بمعنى الانتظار ويقول العرب نظرت الى فلان بمعنى انتظرته وتقال نظري الى الله
ثم الى فلان اي انتظاري وانه يصح هذا الاطلاق ممن لا رويه له كالاعمى ومنه قول الكميت وشعث
ينظرون الى بلال كما نظر الظما حيا الغمام ومعلوم ان العطاش ينظرون مطر الغمام فعلمنا ان نظر
الشعث الى بلال بمعنى الانتظار لكون نظرهم الى بلال تشبيها بنظر الظما الى احيا الغمام ومنه قول
حسان رضي الله عنه وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن ياتي بالفلاح اي بالفوز من عنده ومنه
قول جميل كل الخلايق ينظر سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال ومعلوم ان نظر الخلايق لسجاله بمعنى
الانتظار لكون نظر الحجيج الى طلوع الهلال ايضا بمعنى الانتظار ومنه قوله اني اليك لما وعدت
لناظر نظر الفقير الى الغني الموسر ومنه قول اخر وجوه بها ليل الحجاز على الهوى الى ملك ركن
المغارب ناظره اي بها ليل الحجاز ينظرون الى ملك المغرب ومنه قول اخر ويوم بذي قار رايت
وجوههم الى الموت من وقع السيوف نواظرا ومن المعلوم ان النظر في هذه الابيات لا يصح حمله على الرويه الموز مزم
بل هو بمعنى الانتظار والجواب لا نسلم مجي النظر الموصول بالى بمعنى الانتظار وقول الكميت نظرت
الى فلان بمعنى انتظرته غير جار على السنة الفصحا الموثوق بعربيتهم وقولهم نظري الى الله ثم الى فلان معناه
رويتي الى جهة الله الى السما لانا في الوقت حيث الله ولقد يرفع الناس ايديهم بالدعا اليها والنظر
في البيت الاول محمول على الرويه الحقيقيه ومعنى البيت ان الشعث يرون بلالا رويه مقارنه لما اطمع
النفس كما ان الظما يرون السحاب رويه مقارنه لطمع النفع والنظر الذي هو بمعنى الانتظار والرويه يجي تارة
متعديا بنفسه كما في المصراع الثاني وتارة موصولا بالى كما في المصراع الاول وكذا في البيت الثاني
بمعنى الرويه اي يرون جهة العلو وهي السما فانها في الوقت يسمى جهة الله كما مر او يرون انا الله تقور
الطعن والضرب والملايكة التي ارسلها الله لنصرة المومنين هذا ان روي البيت على الوجه المذكور

رواه
في الكتاب وأما إذا روي على الوجه الذي نصّ الرواة وجوه ناظرة يوم بكر وزعم أن قائله شاعر
اتباع مسيلمة فالجواب أظهر وذلك لأن مراده من يوم بكر يوم اليمامة سمي به لأن القتال كان بين بني
حنيفة رهط مسيلمة الكذاب وبنو حنيفة بطن من بكر بن وائل وعنى بالرحمن مسيلمة الكذاب فإنهم كانوا
يسمونه رحمن اليمامة وكذا في الثالث أي يرون مخايله كما يرى الحجيج طلوع الهلال ويجوز استعمال
النظر الذي هو بمعنى الرؤية متعديا بنفسه وبإلى، وإن سلم مجيء النظر الموصول بإلى بمعنى الانتظار لكن يمتنع
حمله في الأشياء المذكورة على الانتظار لأنها واردة على سبيل التشنيع والانتظار غم لا يصلح للامتنان
به وكذا في البيت الرابع لأن التنغيص كما يتصور بتأمل الموسر فقد يتصور إذا علم كونه متوقعا لذلك
وكذا في البيت الخامس إذ يمكن أن يقال إن الهالك يرون الملك على بعد منه لأن الناس في العادة
يبعدون من الملك وإنما سمى ذلك التذرع التعديتوي لاحتمال أنه كان ناظرا خائفا من الدنو إليه
ومثل ذلك يصح تسميته بالتنوي على أن البيت مما لا يصح الاحتجاج به لأنه من اختلاف المناظرين
وكذا في البيت السادس إذ المراد بالموت فيه الشجعان المقاتلون سموا بالموت لأنهم سببه و
التعبير عن القاتل بالموت كثير في كلامهم منه قول ... وقد ليهم بأدركانا لتعذر
والمسوا ... إلى أما الموت ولكن إنهم يرون مقاتليهم يقلبون الحدقة إليهم بسبب وبه السؤال
الوجه الثالث سلمنا أن النظر في هذه الآية بمعنى الانتظار لكن لا نسلم أنه بمعنى الرؤية فإن النظر الموصول
بإلى لم يرد في كلام العرب بمعنى تقليب الحدقة إلى جهة المرئي وتعاطيها له وبه يقال نظرت إلى الهلال فلم
أره ولو كان النظر بمعنى الرؤية لكان منافيا لقوله وما يقال ما زلت أنظر إلى الهلال حتى رأيته ولو كان النظر
بمعنى الرؤية لما كان غريبا بخلاف تقليب الحدقة وما قال تعالى وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون و
المراد بالنظر هنا تقليب أحداقهم إذ لو كان بمعنى الرؤية لكان منافيا لقوله وهم لا يبصرون ولأن النظر
الموصول بإلى قد يوصف بما لا يوصف به الرؤية من الشدة والضعف والسرور والازورار والرضى و
العجز والازورار والخشوع ونحو ذلك ومن البين أن الرؤية لا توصف بشيء منها بل هي أحوال يكون عليها
عين الناظر من الارضاع والعجز والازورار والخشوع ومن البين أن الرؤية لا توصف بشيء منها بل هي أحوال
يكون عليها عين الناظر من الأوضاع عند تقليب الحدقة فثبت بهذه الوجوه أن النظر الموصول بإلى
يستعمل لتقليب الحدقة فيكون فيه إذ الأصل في الإطلاق الحقيقة وإذا ثبت ذلك فنقول لا يجوز إطلاق
النظر الموصول بإلى على الرؤية حقيقة لأن تقليب الحدقة غير الرؤية وهو حقيقة في الأول كما عرفنا فلو كان
حقيقة في الثاني أيضا لزم الاشتراك وهو خلاف الأصل ولا مجازا إلا أنه إنما يكون بالانتقال من الملزوم
إلى اللازم وتقليب الحدقة يستلزم الرؤية بل هو مقدمة لها كالإصغاء بالسمع فقد يترتب عليه الرؤية وقد لا يترتب
ولو قيل يمتنع حمل النظر في الآية على تقليب الحدقة لاستحالة كون المنظور إليه في الجهة والباري منزه
عن الجهة على المجاز ويكفي في المجاز الملازمة الاعتقادية والادعائية قلنا عليه ما في الباري أنه يجب

صرف النظر في الآية عن معناه الحقيقي ويجوز إطلاقه على الرؤية مجازا لكن لا يتعين في الآية حمله على المجاز
لجواز أن يراد إلى نعم ربها ناظرة فيكون من باب الإضمار وهو شائع ولما زعم أنه شاع في أصول الفقه تقدم
المجاز على الإضمار إلى ذلك المجاز والجواب أن النظر الموصول بإلى إذا استعمل مطلقا يسبق
منه إلى الفهم الرؤية وهذا علامة كونه حقيقة فيها فلا يكون استعماله في تقليب الحدقة بطريق الحقيقة وإلا لزم
الاشتراك بل يكون بطريق المجاز لأن المجاز خير من الاشتراك وأما الجواب التفصيلي فقولهم تعالى
نظر إلى الهلال فلم يره فيصح بنوع من التأويل الذي يتوله الخصم نظرت إلى مطلع الهلال فلم أر الهلال بحذف
المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه وعلى هذا فلو حمل النظر على الرؤية لم يلزم التناقض وقولهم ما زلت أ
نظر إلى الهلال حتى رأيته تقديره أنظر إلى مطلع الهلال لما ذكرناه وقولهم انظر كيف ينظر فلان إلى أي كنت باسم
الرؤية عن تقليب الحدقة لأن التقليب سبب للرؤية غالبا والتجوز باسم المسبب عن السبب شائع وسايغ
وقوله تعالى وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون لا يمكن حمل النظر المذكور فيه على معناه الحقيقي على الضمير
لأن الآية نزلت في الأصنام ويمتنع عليها تقليب الحدقة كما يمتنع عليها الرؤية فوجب تأويل الآية
فيكون المعنى وتراهم كأنهم ينظرون إليك وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال ... وقولهم النظر
يوصف بما لا يوصف به الرؤية الحقيقية قلنا لا نسلم امتناع وصف الرؤية بتلك الأشياء أو يكون النظر
فيه مجازا عن تقليب الحدقة لما بينا أنه حقيقة في الرؤية وقوله إن النظر بالرؤية مجاز لما ذكرنا ولا يتعين
لجواز أن يراد ناظرة إلى نعم قلنا ولو سلم كونه حقيقة في تقليب الحدقة يتعين حمله في الآية على الرؤية مجازا
لامتناع حمله على المعنى الحقيقي لاستدعائه كون المنظور إليه في الجهة فيجب حمله على الإضمار أو المجاز
والأول تعسف لأن الأشياء التي يمكن إضمارها كثيرة لا أنه وجه إلى غير ذلك ولا قرينة معينة لإضمار أحدها بلاغ
نقيض واحد منها تحكم بحت لا يجوز لغة وإضمار جميعها لا يجوز لأن ما يقدر للضرورة يتقدر بقدر الضرورة
فوائهم لم يعدل من هذا الإضمار إلى ذلك المجاز قلنا لأن النظر على تقدير تسليم كونه حقيقة في تقليب
الحدقة لا يمكن حمله في الآية على تقليب الحدقة بدون الرؤية لأنه بدونها لا يكون نعمة ويمكن حمله فيها على تقليب
الحدقة مع الرؤية من باب إطلاق المطلق وإرادة المقيد فيلزم التجوز وهذا التجوز من أقوى المجازات
لأن النظر لما كان حقيقة في تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي التماسا لرؤيته كان النظر جاريا مجرى السبب
للرؤية والتعبير باسم السبب عن المسبب أقوى من ملازمة سائر الأشياء بعضها مع بعض و
الكلام إذا تعذر حمله على حقيقته وجب حمله على أقوى مجازاته فإذن يجب حمل النظر على الرؤية مجازا ولا
يحتاج إلى الإضمار سبيلا لما هو خلاف الأصل ولأن النظر إلى النعم لا يفيد البشارة فلا بد من إضمار
النعم الواصلة وفيه زيادة الإضمار ثم قال المصنف وإن لا يخفى عليك أن أمثال ... الطوامر أي المذكورة
من الطرفين لا تفيد إلا ظنونا ضعيفة ولا يصلح للتعويل عليها في المسائل العلمية من أي الأول في جرح
السؤال أن يقال إن الآية لم يحملوا النظر على هذه الآية إلا على تقليب الحدقة أو على الانتظار أو على الرؤية وقد

ابطلنا المسلكين الاولين فوجب ان يكون المراد من النظر هنا الرؤية فثبت المدعى وجه
ضعفه ان الحصر في معاني النظر في الثلثة ليس قطعيا ويجوز حمله على معنى اخر اذا امعنى اخر
للدليل عالم يسلك المجتهدون في البصر المتقدم ليس خرقا للاجماع لان عدم القول بشيء ليس
قولا بعدمه سلمنا ان الحصر قطعي فلا لكن ابطال بعضها ليس قطعيا فلا يصلح للتعويل في المسائل
العلمية قال المسلك الثاني اقول المسلك الثاني لبيان وقوع الرؤية قوله تعالى في شان الكفار
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر ذلك تحقيرا لشانهم فلزم كون المؤمنين غير محجوبين عنه وقد يقال المراد
عن ثواب ربهم لمحجوبون يصير منهم الى الاضمار بلا دليل هذا على بيان ما ذكره في هذا المقام
قال المص والمعتمد فيه ان يقال اجمعت الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية في الاخرة
للمؤمنين وان الاحاديث الصحيحة الواردة فيه غير قابلة للتاويل وعلى ان الايتين محمولتان على
الظاهر وهو الرؤية وما ذكره ابو الحسين في التصفح انه قال الحنفي حدثنا ابن عمير عن علي انه قال في قوله
الى ربها ناظرة اذا جاوز المؤمنون الصراط فتحت لهم ابواب الجنة فينظرون الى اعدائهم من
الثواب والكرامة وما يعطون من النعيم وقال حفص بن زيد سمعت مجاهدا وعبادة يحدثان
عن ابن عباس في قوله تعالى الى ربها ناظرة قال الى ثواب ربها ناظرة لا يعارض شيئا مما ذكرنا
من الاجماع لان ذكر الاجماع مشهور بتلقيه الامة بالقبول بخلاف ما رواه قال المقام الثالث اقول
المقام الثالث في بيان شبه منكري رؤيته تعالى وردها وشبههم منقسمة الى عقلية ونقلية اما الشبه العقلية
فست الاولى شبهة الموانع قالوا لو جازت رؤيته تعالى في حالة من الحالات لجاز ان يراه الان ولو جاز
ان يراه الان لوجب ان يراه الان لكن لا يجب ان يراه الان فلا يجوز ان يراه الان فلا يجوز ان يراه
في حالة من الحالات اما الشرطية الاولى فلان كونه بحال يجوز ان يرى حكم ثابت له اما لذاته او لصفة
لازمة لذاته وعلى التقديرين يلزم من استمرار ذاته جواز رؤيته في جميع الحالات واذا جاز ان يرى
في جميع الحالات جاز ان يرى الان واما الشرطية الثانية فلانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية وجب
حصول الرؤية والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة وشموس طالعة لا نراها وانه سفسطة لاستلزامه
ارتفاع الثقة عن القطعيات وشرائط الرؤية ثمانية امور احدها سلامة الحاسة اي الة وذلك يختلف
للابصار فانها حالة سلامة الحواس الثانية كون الشيء جائز الرؤية ولذلك تمتنع رؤية الطعوم و
الروائح والكيفيات النفسانية مع حضور الشيء لدى الحاسة بان يكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يوجد
له ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة او توجيهها الى شيء اخر الثالث ان يكون مقابلا للرائي او في
حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها وان لم يكن مقابلا للرائي لانهم عنوا بالمقابل المحاذي التام بنفسه
والا لكانت في حكم المحاذي وكما في رؤية الانسان وجهه في المراة الرابع لا يكون الشيء في غاية الصغر فانه
لو كان كذلك لاستحال رؤيته لكن هذا الشرط يختلف باختلاف قوة البصر وضعفه فان الشيء قد يكون

في الصغر بحيث لا يقوى على ابصاره العين الضعيفة ويقوى على ابصاره العين القوية ويختلف
ايضا بحسب القرب والبعد الخامس ان لا يكون في غاية اللطافة بل كثيفا وعنوا بالكثيف ما
له لون او ضوء لانه لو كان في غاية اللطافة كالهواء لامتنع رؤيته السادس ان لا يكون في غاية
البعد فان المبصر اذا تباعد عن الرائي على التدريج حتى يخفى اولا اجزاؤه الصغار والمعاني اللطيفة
ان كان في ذلك المبصر شيء منها كالنقوش والغضون والصور والنقط وكل ما كان من هذا القبيل
اللطيف فانه يخفى قبل خفاء ما هو اكبر منه واذا تمادى المبصر في البعد تفاوتت جملته عند البصر
وينتهي بالاخرة الى ان يخفى ثم ان البعد يختلف حاله بحسب اختلاف كون البصر قويا او ضعيفا
وبحسب كون المرئي عظيما او صغيرا او بحسب اشراق كون المرئي وكدورته السابع ان لا يكون في
غاية القرب فان المبصر اذا قرب من البصر قربا شديدا مثل ان يلتصق بسطح البصر بطل
جملته واشتبه الامور اللطيفة فيه بعضها ببعض بحيث لا يمكن البصر ان يميز بعضها من البعض
وكلما ازداد القرب من سطح البصر ازداد هذا الالتباس حتى اذا التصق المبصر بسطح
بطل الابصار الثامن ان لا يكون بين الرائي وبين المبصر حجاب اي جسم كثيف ذو لون التاسع
ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره لما عرفت انه اذا كان في غار مظلم شخص كان
خارج الغار شخص او وقد نارا عنده فان الجالس في الغار يرى من كان خارجه وهو لا يرى
الجالس في الغار لتحقق الشرط بالنسبة الى الاول وانتفائه بالنسبة الى الثاني وانما لم يذكر المصنف
هذا الشرط ههنا لانه تقدم بيانه في بحث الكيفيات المبصرة اذا عرفت هذا فنقول لا يمكن اعتبار
شيء من هذه الشروط في حق رؤيته تعالى سوى سلامة الحاسة وجواز رؤيته لكون البواقي مختصة بالاجسام
وسلامة الحاسة وجواز رؤيته ايضا حاصلان الان فكان جميع شرائط رؤيته حاصلة الان والجواب
المعارضة في مقدمة الدليل وهو انكم وان ادعيتم انه اذا اجتمعت شرائط الرؤية وجب حصول الرؤية
لكن عندنا ما ينفيه وذلك لانه لا شك في انا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا ويلزم من صدق
هذه المقدمة عدم وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها بيان الملازمة ان الجسم الكبير اذا ابعد عنا
فلا يخلو اما ان يكون رائيا من جميع اجزائه او لا يكون رائيا لشيء من اجزائه او يكون رائيا لبعض
اجزائه دون البعض والاول باطل والا لوجب ان نراه كبيرا وكذا الثاني والا لوجب ان لا نراه اصلا
فتعين الثالث وهو ان يرى بعض اجزائه دون بعض مع ان نسبة حصول اجتماع الشرائط الى جميع اجزاء
ذلك الجسم على السوية ويلزم منه ان حصول الرؤية عند اجتماع الشرائط غير واجب وهو المطلوب
لا يقال لا نم ان نسبة حصول اجتماع الشرائط الى جميع اجزاء الجسم على السوية ولم لا يجوز ان
يكون بعض اجزاء المرئي اقرب الى الناظر من البعض الاخر بيان ذلك انه اذا كان المقابل
للناظر هو الجزء المتوسط من المرئي فيتصل بطرفي المرئي من نقطة الناظر خطان شعاعيان

وهو موهان كسا في مثلث قاعدته سطح المرئي ويتصل بوسط المرئي من نقطة الناظر خطا آخر
شعاعي وهو عمود قائم على المرئي يقسم المثلث الى مثلثين ما في الزاوية هكذا او يجعل من الخطين
المتوهمين اللذان يصلان بين الناظر وبين طرفي المرئي مع الخط المفروض بين احد طرفي المرئي
الى الطرف الآخر فاذا يحدث زاويتان حادتان من طرفي المرئي والخط الذي يصل من
الناظر وبين الجزء المتوسط وتر لكل من الزاويتين الحادثتين ويحصل من الخط الواصل من الناظر
وبين الجزء المتوسط مع الخط الذي بينه وبين طرفي المرئي زاويتان قائمتان من جنبيه والخطان
الواصلان بين الناظر ومن طرفي المرئي وتران للقائمتين ووتر الزاوية القائمة اطول من وتر الزاوية
الحادة فيكون الطرفان ابعد من الناظر فلا يكون اجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد فبطل قولكم
ان نسبة حصول الشرائط الى جميع الاجزاء على السوية لانا نقول نحن لا ندعي ان اجزاء المرئي
متساوية في القرب والبعد من الناظر حتى يرد ما ذكرتم بل ندعي تساويها في حصول شرائط الرؤية
وعدم البعد المفرط والدليل على تساويها في عدم البعد المفرط لعدم الرؤية انا نفرض التفاوت
بين البعدين اعني البعد الذي بين الناظر وبين الطرف والبعد الذي بين الناظر وبين الجزء
المتوسط قدر ذراع مثلا ليكون الخط الواصل بين الناظر وبين المرئي الف ذراع والخط الآخر
بين الناظر وبين طرفه الف وذراع واحد فنقول ذلك القدر من التفاوت لو كان مانعا من
رؤية الجزء الذي في الطرف لكان يجب ان يرى الجزء المتوسط اذا كان البعد بينه وبين الناظر بمقدار
البعد الذي بين الناظر وبين الطرف وهو ما اذا زاد تباعد ذلك الجسم من الناظر ذراعا واحدا و
الوجدان يكذبه هذا ما في الكتاب وقال الامام الرازي في الجواب لو زاد البعد الذي بين
وسط المرئي وبين الناظر على البعد الذي بين طرفه وبين الناظر لم يكن مقتضيا لعدم رؤية الوسط
فالطريق الاولى ان لا يكون مقتضيا لعدم رؤية الطرف بدون الزيادة بيان ذلك انا لو فرضنا
ان البعد الواصل بين الناظر وبين وسط المرئي الف ذراع والذي بين وسط وبين طرفه ذراع
واحد لكان الالف والذراع الواحد الذي هو مجموع الضلعين من كل مثلث اطول لا محالة من
الخط الواصل بين الناظر ومن طرف الذي لا يليه لكن ... ان مجموع الضلعين من كل مثلث
اطول لا محالة من الضلع الواحد فلو كان هذا البعد الذي بين الناظر وبين طرف المرئي لعدم
الرؤية لكان يجب ان يرى شيء منه اذا رفع على بعد الف ذراع واحد لكون اجزائه ابعد من الآخر
ولما لم يكن كذلك بطل ما ذكره واورد في نهاية العقول والمحصل سؤالا آخر على المعارضة المذكورة
في الجواب وتبعه في ذلك صاحب اللباب ولنقل المصنف عبارته وان ارايه بقول بعض الفضلاء
وهو انا سلمنا تساوي نسبة حصول شرائط الرؤية الى جميع اجزاء المرئي لكن لا نسلم ان الجسم الكبير
الذي يرى من البعيد صغيرا انما هو بسبب ذلك الارؤية بعض اجزائه دون بعض فانه يجوز ان يكون

جميع اجزائه مرئية واختلافه بالصغر والكبر انما يكون لاختلاف ضيق الزاوية الحاصلة في
الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفي المرئي وسعتها فان اصحاب الانطباع ذهبوا
الى ان الرؤية انما تحصل بسبب انطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية وذلك الانطباع
انما يكون بان يرتسم فيما بين الناظر والمرئي مخروط متوهم زاويته عند الناظر وقاعدته عند المرئي بينهم
وكلما كان المرئي ابعد كانت تلك الزاوية اصغر ومتى كانت اصغر كانت الصورة المنطبعة
فيها اصغر وكلما كان المرئي اقرب كانت تلك الزاوية اعظم ومتى كانت اعظم كانت الصورة
المنطبعة فيها اكبر فلاجل ذلك يرى الجسم من البعيد صغيرا ومن القريب كبيرا واذا كان المرئي
في الغاية او بعد صارت لسعتها في الغاية او لضيقها في الغاية كالمعدوم فالبعد سبب الرؤية
واجاب عنه المصنف بان رؤية جميع اجزاء الجسم مع اختلاف رؤيته صغيرا وكبيرا بحسب
القرب والبعد على تقدير تسليم كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى امر ممتنع ونحن نبا على
ذلك التقدير لانا قلنا انه ممتنع لانه اذا رؤي جميع اجزائه فرؤيته اصغر اما يكون برؤية بعض
الاجزاء اصغر مما هو عليه وهو موجب لانقسام الجزء الذي لا يتجزى ورؤيته اكبر اما يكون برؤية
بعض الاجزاء اكبر مما هو عليه في نفس الامر زيادة عليه واما ان يكون اقل مما هو عليه وذلك
ايضا موجب لانقسام الجزء الذي لا يتجزى او ضعف ما عليه او اكثر والاجزاء متساوية على سوم
التقديرين فيجب ان يرى كل جزء كذلك فيجب ان يرى الجسم في القرب ضعفا او اكثر وهو للكانزم
خلاف الواقع هذا وبيان ان المعارضة في مقدمة الدليل وهي قوله اذا اجتمعت شرائط الرؤية
وجب حصول الرؤية وبيان الشكوك الواردة عليها ودفعها ثم شرع في منع دليل المقدمة
المذكورة اعني قوله والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة ومنعه
اولا بان هذا معارض بجملة العاديات وهذا كالنقض الاجمالي للدليل المذكور وتوجيهه انه لو صح
دليلكم لزم ان يكون جميع الامور العادية واجبة الحصول لجريان دليلكم بعينه فيها فان الاحراق حاصل
عقيب مماسة النار وكذا الشبع والري عقيب الاكل والشرب التام للانسان الصحيح
المزاج وكذا النبت عند وقوع البذر في الارض الحرة مع السقي والشمس وسائر الشرائط
العادية كما ان الرؤية حاصلة عقيب اجتماع شرائطها فلو كان اجتماع شرائطها موجبا لحصولها
كان اجتماع شرائط العاديات ايضا موجبا لحصولها واللازم باطل فكذا الملزوم وان التزم ملتزم
وجوب حصول العاديات عقيب شرائطها كما التزمه ابو الحسين منع لزوم السفسطة على تقدير
ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وسنده بان حصول الرؤية عقيب الشرائط من الامور
العادية عندنا والامور العادية لا يلزم عندنا من جواز عدمها عند حصول شرائطها سفسطة لانا
نعلم بالضرورة ان الامور العادية اعدامها لا يقع وان جاز وقوعها من غير لزوم محال وانا بان علمنا بعدم

حصول الجبل الذي يستند الى انه لم يره ولو كان حاضرا لوجب ان يراه اذ لو كان مستندا اليه لوجب
ان لا يحصل العلم به الا بعد العلم بهذه المقدمة واللازم باطل للوجهين الاول انه يحصل العلم به لمن لا يخطر
بباله هذه المقدمة كما تقرر فانه اذا كان في بيته يعلم بعدم الجبل فيه ان ذلك الا انه غير حاصل في حق من
يستند الى الضرورة او الى انا نرى بمكانه مشغولا بالهوا المعني ويستدل به جسم اخر ولو كان فيه جبل
ما كان كذلك ويمكن منع الملازمة بانه لا يلزم من كون شي مستندا الى شي اخر وجوب عدم حصول العلم به
الا بعد العلم بالشي الاخر لجواز ان يكون طرق شتى يحصل العلم به بكل من تلك الطرق كثيرة ولا يلزم من نفي
الدليل المعين نفي المدلول الثاني انه يلزم ان يكون العلم بعد حصول الجبل حاصلا نظريا فيكون ما ملزوم بان
العلم ضروري ثم بعد التجاوز عن المعارضة والنقض ذكرنا اخر وهو القول بالموجب بيانه انا سلمنا
ان الاشياء التي تكون سالمة يجب حصول رويتها عند اجتماع شرائطها وهي سلامة الحاسة وصحة
كونه مرئيا وذلك لان ماهية الروية في الغائب غير ماهية الروية في الشاهد والمختلفان بالماهية
يجوز اختلافهما في اللوازم كما يجوز اختلافهما في الشرائط فان الامور الستة التي هي الشرائط الثمانية المذكورة
في الكتاب وهي ما عدا سلامة الحاسة وصحة كون الشي مرئيا شروط في روية الشاهد دون روية
الغائب فجاز ان تكون روية المكانة وجوبا عند اجتماع الشرائط ولا يلزم روية الواجب وجوبا عند
اجتماع الشرائط قال الثانية اقول الشبهة الثانية لمنكري روية الله تعالى شبهة المقابلة وهي ان شرط
الروية المقابلة او في حكمها لانا نعلم علما ضروريا حاصلا بالتجربة ان الواحد منا لا يرى الا ما يكون مقابلا
للرائي او لالة الروية كما يرى الانسان وجهه في المراة وانه تعالى يستحيل ان يكون مقابلا او في حكم
المقابل لنا بالاتفاق فيستحيل ان يكون مرئيا لنا والجواب لا نسلم ان المقابلة او ما في حكمها شرط للروية
لنا فانه يجوز عندنا ان يرى اعمى الصين بقة اندلس في قعر [illegible] سلمنا ان المقابلة شرط
في صحة الروية الشاهد فلم قلتم انها تكون شرطا في صحة روية الله تعالى فان الرويتين مختلفتان بالماهية
ولا يلزم من اشتراط نوع من جنس بشرط اشتراط نوع اخر من ذلك الجنس بذلك الشرط قال الثالثة
اقول الشبهة الثالثة لهم شبهة الانطباع وهي ان الروية عبارة عن انطباع المرئي في الحاسة وذلك
على الله تعالى ممتنع فيستحيل رويته والجواب لا نسلم ان الروية عبارة عن الانطباع وما ذكروه في بيانه بينا
ضعفه غيره في مباحث العلم وقوى النفس الحيوانية سلمنا انها عبارة عن الانطباع في الشاهد لكن
لا نسلم ان الروية في الغائب ايضا كذلك فان روية الشاهد والغائب مختلفان بالماهية الشبهة الرابعة
شبهة الاخص وهي انا لو رأيناه تعالى لرأيناه كونه عالما قادرا واجبا واللازم باطل اما الملازمة فلما مر في
بيانها اطلنا ان احدهما ان الروية انما تتعلق بالصفة الذاتية لا بالمعاني التي بها يخالف الشي لما خالفه [illegible]
ما ماثله والمرجع في معرفة الصفات التي بها يقع الاختلاف والتماثل في المرئيات مشاهد الى الروية [illegible]
الصفات صفات ذاتية للباري تعالى يتعلق الروية بها وثانيهما ان الروية لا تتعلق بالصفات الذاتية

لانها حاصلة للذوات حالة العدم ولا تتعلق بها الروية بل انما تتعلق بالصفات الحاصلة من صفة الذات بشرط
الوجود ومن الصفات حاصلة للباري تعالى بالصفات الذاتية فيتعلق الروية بها واما بطلان اللازم فظاهر
من الامور لو صحت رويتها فينا على ما مر في شبهة الموانع الشبهة الخامسة شبهة الاجناس وهي ان
الروية انما تتعلق في الشاهد باجناس مخصوصة وهي الجواهر والالوان والحركات والسكنات والاجتماع
والافتراق ولا يوجد من هذه الاجناس شي لا يتعلق الروية به والباري تعالى يمتنع كونه من هذه الاجناس
فيمتنع رويته الشبهة السادسة شبهة التماثل والاختلاف وهي ان الباري تعالى لو صح ادراكه لكان
ادراكه مقصورا على حاسة واحدة ويمتنع كونه مسموعا او مشموما او مذوقا او ملموسا بالاتفاق وكل ما يكون
ادراكه مقصورا على حاسة واحدة فانه لا يكون الا مماثلا او مضادا بالاستقراء فالباري تعالى لو صح ادراكه
لكان مماثلا للجواهر والاعراض المرئية وذلك محال هكذا قرر الامام الرازي هذه الشبه وقال في التفصيل
وتركنا هنا بحثا لان مرجعها الى الثلث الاول والجواب الجواب فان شبهة الاخص راجعة الى شبهة
الموانع وشبهة التماثل والاختلاف راجعتان الى شبهة المقابلة قال واما السمعية اقول واما الشبهة
السمعية لهم في هذا الباب اربع شبه الاولى التمسك بقوله تعالى لا تدركه الابصار ووجه التمسك به من وجهين
الاول ان الادراك المضاف الى الابصار انما هو الروية وهما متلازمان لانه لا يصح اثبات احدهما مع
نفي الاخر ولانه لا فرق في اللغة بين ان يقال رأيت فلانا ببصري وبين ان يقال ادركته ببصري كما لا فرق
في اللغة بين ان يقال رأيت فلانا ببصري وبين ان يقال ادركته ببصري كما لا فرق بين ان يقال سمعته
باذني وبين ان يقال ادركته باذني ولان اهل اللسان يفهمون من هذه الاية نفي الروية ولولا ان ادراك
بم البصر مستعمل بمعنى الروية لما فهموا ذلك روي انه لما بلغ عائشة ان كعبا قال ان محمدا صلى الله عليه وسلم رأى
ربه انكرت وقالت قف شعري مما قلت من حدثك ان محمدا عليه السلام رأى ربه فقد اعظم الفرية
على الله تعالى ثم قالت الاية لا تدركه الابصار وروي عن ابن عباس مثل ذلك واذا ثبت انه لا يصح اثبات احدهما
مع نفي الاخر والاية نفت ادراك الابصار فيكون روية الابصار ايضا منفية وذلك متناول لجميع
الابصار لانه لو حلف واحد على انه لا يتزوج النساء يحنث بتزوج اي واحدة منها بالاجماع ولو لم يكن الجمع
المحلى باللام للعموم لم يناقضه بزوج بعض منها ولان قولنا فلان لا تدركه الابصار نقيض قولنا فلان
تدركه الابصار وهذه الموجبة لا تقتضي عموم الابصار لان اللام حقيقة للجنس على ما صرح به اهل اللغة
ولام الجنس لا تقتضي العموم بدليل صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء وان لم يأكل الاجزاء واحدا ولم
يشرب الماء واحدا واذا لم يكن هذه الموجبة عامة يكون السالبة المناقضة لها عامة لان نقيض
الموجبة الجزئية السالبة الكلية لا يقال لفظ الابصار لفظ الجمع وعمومه انما يكون في [illegible]
وهي مرات المجموع [illegible] في الاية لان مدركه [illegible] او واحد [illegible] لانا نقول [illegible] ثابت
بالاية اللغة لا تدركه [illegible] وجب ان لا تدركه الانسان وما فوقهما والواحد لان [illegible] التفضيل

وتناول ايضا نفي الرؤية في جميع الاوقات لان قولنا فلان يدركه الابصار لكونه قضية مطلقة لا تقتضي
العموم في جميع الازمنة وقولنا فلان لا تدركه الابصار نقيضه فيكون مقتضيا للعموم في جميع الاوقات لان نقيض
المطلقة هو الدائمة واذا ثبت هذه المقدمات يكون معنى الاية انه لا يراه احد من المبصرين في شيء من الاوقات
وهو المطلوب الوجه الثاني من التمسك انه تمدح بكونه لا يرى حيث نفى ادراك الابصار عن ذاته وكل ذلك
يتخلل وما كان كذلك كان اثباته نقصا فيكون رؤيته نقصا وكل ما هو نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه
اتفاقا اما انه تمدح بكونه لا يرى لانه ذكر قوله لا تدركه الابصار في اثناء المدائح لان ما قبله وهو قوله بديع
السموات والارض الى قوله وهو على كل شيء وكيل مدح وما بعده قوله وهو اللطيف الخبير مدح ايضا وكل ما
ذكر في اثناء المدائح فهو مدح لئلا يستهجن الكلام الا ترى انه لو قيل زيد عالم فقير يأكل الخبز شجاع كان
مستهجنا ولو قيل يأكل الخبز لم يكن مستحسنا واما ان ذلك ليس مدحا منفصلا فلان رؤيته لو
صحت حصولها بان يكون منفصلا او في الزمام للداعي لا سيما وعند من جوز رؤيته انها من اعظم اللذات لانهام
والابدين ذكر هذا التقييد احترازا عن التمدح بكونه جليا او عفوا فان العفو هو الذي يترك حقه من
الاصر او الغير فهذا النفي مما يمدح به وغيره ليس كذلك فان ليس تيقنا الحق جائز ولهذا لو وصف الله تعالى
بالايمان و المسلم و الغفار واما ما كان كذلك كان اثباته نقصا فلان التمدح انما يكون بالكمال فاذا كان
عدم رؤيته كمالا تكون رؤيته مرتفع ذلك الكمال وارتفاع الكمال نقص واما انه يجب تنزيه الله تعالى عن النقائص
فبالاجماع والجواب عن الوجه الاول في الاستدلال من وجوه الاول انا لا نسلم ان ادراك البصر هو
الرؤية المطلقة بل هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئي لان الادراك هو حقيقة البلوغ
واللحوق والوصول سواء كان في المكان كما في قوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون اي ملحقون او في
الزمان كما يقال ادرك قتادة الحسن واما في صفة وحالة كما يقال ادرك الغلام اي بلغ وادركت الثمرة
اي وصلت الى حد النضج ثم نقل الى الابصار المتناهي لتوهم معنى اللحوق فيه كأن البصر يقطع المسافة
التي بينه وبين المرئي حتى يلحقه ويصل اليه فلذلك […] واما الابصار التي الذي لا يكون في
جهة اصلا فانه لا يتحقق فيه معنى البلوغ فلا يصح اطلاق الادراك عليه واذا ثبت ان ادراك البصر هو الرؤية
المخصوصة المكيفة وهي اخص من الرؤية المطلقة لم يلزم من نفيها نفيها لان نفي الخاص لكونه اعم من العام
لا يستلزم نفيه […] لا يصح اثبات احدهما مع نفي الاخر فان اردت بعجز المنية في قولك احدهما ادراك
البصر والرؤية المكيفة سلمنا ذلك ولم يجد بكم نفعا وان اردت به ادراك البصر والرؤية المكيفة سلمنا ذلك
ولم يجد بكم نفعا وان اردتم به ادراك البصر والرؤية المطلقة لا نسلم انه لا يصح ذلك بل هو عين النزاع وعندنا
يصح ان يقال رايته وما ادركه بصري ثم لم لا يجوز ان قوله لا تدركه الابصار وان دل بحكم على انه سالبة
كلية من جميع الابصار لكن عندنا ما يدل على انه سالبة جزئية وذلك لان نقيض قولنا يدركه الابصار وهو موجبة
كلية لان الجمع المحلى باللام يفيد العموم ولذا يصح الاستثناء بكل واحد من افراد ذلك الجمع منه والاستثناء معيار

للعموم ويصح تأكيده بالفاظ العموم كما يقال يدركه الابصار كلها او اجمعها فيجب ان يدركه الابصار
موجبة كلية لتقييد العموم فاذا دخل النفي عليه رفع العموم ولا يلزم من رفع العموم عموم النفي فيكون لا تدركه الابصار
سالبة جزئية لا سالبة كلية فلا يكون حجة علينا لانا نقول بان بعض الابصار لا تدركه وهو بصر الكافر
وبالجملة فان قوله لا تدركه الابصار يحتمل اسناد النفي الى كل واحد من الابصار حتى يكون سلبا كليا و
يفيد عموم النفي ويحتمل نفي الاسناد الى كل واحد من الابصار حتى يكون سلب الكل ويفيد نفي العموم
ومع احتماله للثاني لم يبق لكم فيه حجة هذا اذا كان الجمع المحلى باللام يفيد العموم اي يكون اللام فيه للاستغراق
اما اذا لم يفد العموم ويكون اللام فيه للجنس فوجه المعارضة ان يقال لا تدركه الابصار سالبة جزئية لان
الجنس اذا اريد به ما صدق عليه الطبيعة الجنسية ولم يتعرض لكمية الافراد وحكم عليه بشيء كان القضية
مهملة وهي في قوة الجزئية فيكون لا تدركه الابصار في قوة لا يدركه كل الابصار فيلزم ح ان يكون
نقيضه وهو يدركه الابصار موجبة كلية الثالث سلمنا انه يفيد عموم النفي في الاشخاص لكن لا نسلم انه يفيد
عموم النفي في الازمان فانه سالبة مطلقة وهي اعم من الدائمة وكونه نقيضا ليدركه الابصار ولا استلزام
كون النفي والايجاب متقابلين يجوز ان يكون المراد بالعكس وح لا يكون حجة علينا لانا نقول
بانه لا يرى في بعض الازمنة وهي الدنيا الرابع سلمنا ان الاية تقتضي نفي الرؤية عن كل الابصار في كل
الازمنة لكنه لا يضرنا لانا نقول بموجبه فان لا تدركه اي الجارحة عندنا ليس لها الادراك بل المبصرون هم الذين
يدركونه اذ المدرك الحي والكل […] ولا يلزم من نفي ادراك الابصار له نفي ادراك المبصرين له لجواز ان يكون
انتفاء الاول لانتفاء المواجهة والانطباع على ما ذكرتم في الستة العقلية لا يقال المراد بالابصار
في قوله لا تدركه الابصار المبصرون لئلا يخرج الكلام عن كونه مفيدا وذلك لانه لو حمل الابصار على الجارحة
يكون معنى الاية لا تدركه هذه الجارحة وكما لا تدركه هذه الجارحة لا تدركه سائر الجوارح فلا يكون في التخصيص
فائدة لانا نقول انما يلزم انتفاء فائدة التخصيص لو انحصرت فائدة التخصيص في نفي حكم المنطوق عن
المسكوت عنه وهو غير مسلم ولعله كان لخصوص سؤال سائل عنه دون غيره او لمعنى اخر والجواب
عن الوجه الثاني في الاستدلال ان قولكم تمدح انه لا يرى مجرد دعوى بلا دليل وانما يتم لو كان ادراك
البصر عبارة عن الرؤية وليس كذلك بل هو عبارة عن الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئي
على ما مر سلمنا ذلك لكن التمدح لانا نفي كونه مرئيا لبعض الاشخاص في بعض الازمان كما في
الملوك المتعززين بحجاب الكبر وح لا يحصل مطلوبكم وانما يحصل لو كانت الاية مفيدة لنفي الرؤية عن
جميع في جميع الازمان وقد عرفت انها لا تفيد ذلك وبالجملة هذا الوجه من الاستدلال راجع الى الوجه
الاول فيرد عليه جميع ما ورد على الوجه الاول […] زايد وهو انا لا نسلم انه لو كان عدمه مدحا
وليس يحصل كان وجوده نقصا لم لا يجوز ان يكون وجوده ايضا كمالا كما في السلوب التي هي […] ثم ان
هذا الوجه من الاستدلال مقلوب عليكم فانه يدل بعينه على جواز الرؤية وذلك لانه تعالى لما تمدح في الاية

بانه لا يرى يلزم منه جواز رؤيته اذ لو امتنعت رؤيته لما حصل التمدح به فان المعدوم مما تمتنع رؤيته
وقلنا وليس لها ذلك مدح وكذلك الطعوم والروايح عندكم فعلمنا ان عدم رؤية ما يمتنع رؤيته
ليس صفة كمال له ولا مدحا بل عدم الرؤية انما يكون صفة كمال لما يجوز رؤيته ويكون ممتنعا متعززا بحجب
الكبرياء لكن لا يكون التمدح بنفي الرؤية بل بكبريائه وتعززه وكما يرى مثل ذلك في الشاهد قال الثانية
اقول الثانية من شبه السمعية لهم انه استعظم سؤال الرؤية حيث ذكر لها في القرآن وذلك في
ثلث آيات احدها قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى
ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وصف الله تعالى من طلب رؤيته بكونه عاتيا مستكبرا
وذلك يدل على استحالتها اذ لو كانت ممكنة لما اتصف طالبها بذلك بل يكون طلبها نازلا منزلة
طلب ساير المعجزات وثانيها قوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة
وانتم تنظرون جعل سؤال الرؤية سببا لاخذ الصاعقة اياهم وذلك يدل على امتناعها وثالثها
قوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى سؤال الرؤية ظلما وعاقبهم في الحال ولو كانت رؤيته
ممكنة لجرى سؤالهم مجرى سؤال معجزة زايدة ولم يكن سببا للعقاب والجواب ان استعظام سؤالهم
الرؤية لا يدل على امتناعها لاحتمال ان يكون الاستعظام لاجل ان طلبهم الرؤية لكان تعنتا وعنادا
لا لاجل امتناعها ومما يقوي هذا الاحتمال انه تعالى استعظم سؤالهم انزال الملائكة وانزال الكتاب وليس
استعظامهما لاجل امتناعهما لكونهما ممكنين بل لان طلبهما كان تعنتا وعنادا كيف ولو كان لاجل
الامتناع لمنعهم موسى عن السؤال كما منعهم حين طلبوا ان يجعل لهم آلهة اذ قال بل انتم قوم تجهلون ولما
اقدم على طلب الرؤية لنفسه بقوله ارني على ما بينا في دلايلنا قال الثالثة اقول الثالثة من شبههم
السمعية التمسك بقوله تعالى لموسى لن تراني حين قال رب ارني انظر اليك وكلمة لن للتأبيد كما في
قوله تعالى قل لن تتبعونا وظاهر ان اسم الرؤية متى اوردية العين فوجب بحكم هذه الآية ان لا يراه موسى
ابدا واذا لم ير موسى فقط لا يراه غيره اجماعا والجواب لا نم ان لن للتأبيد بل هو للنفي المؤكد
في الاستقبال سواء كان مؤبدا ام لا كما في قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنون الموت في الآخرة
وحين لا يليهم المتكلم بها قال الرابعة اقول الرابعة من شبههم السمعية التمسك بقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه
الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء يعني بقوله وحيا كلامه للرسل
كما كلم موسى وبقوله او من وراء حجاب انه يكلمهم بلا واسطة وهم لا يرونه تمثيلا لمن يكلم غيره من وراء
حجاب وبقوله او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء انه يكلم الامم على السنة الرسل فاذا ابى ان تكليم
البشر الا على هذه الوجوه ثبت انه لا يراه من يكلمه في غير حالة التكلم اجماعا واذا ثبت انه لا يراه
من يكلمه ابدا ثبت ان احدا لا يراه وان لم يكلمه لان احدا لم يفرق بينهما والجواب ان كلامه للرسل

ظلما والاهم

وحي ولا شك في هذا الكلام الى ان كل وحي كلام للرسل وليس فيه دليل على ان تكليمه وحيا لا يكون
في حالة الرؤية فلعله يكلمهم لكنه حال ما يرونه ويكون ذلك وحيا ولا يكون كلامهم حال ما يرونه خارجا
عن هذه الاقسام قال تذنيب اقول ذهبت الكرامية الى ان الله تعالى يرى في الجهة بحيث يكون
تعالى مقابلا للرائي وقالوا ان ما لا يكون في جهة او يكون في جهة لا يكون تعالى مقابلا او في حكم المقابلة يمتنع رؤيته
بالضرورة ثم هم يوافقون لنا في انه تعالى يرى ويخالفوننا في الكيفية اذ عندنا ان رؤيته غير مكيفة
اذ ليس حينئذ الا في جهة ويستحيل عليه تعالى مقابلة وتقليب حدقة نحو كامرئية اولى المرصد وعندهم ان رؤيته
مكيفة لانه عندهم جسم وفي جهة تعالى الله عن ذلك ويوافقون المعتزلة في ان ما لا يكون في جهة
او ما لا يكون مقابلا او في حكمه يمتنع رؤيته ويخالفونهم في نفس الرؤية والجواب منع الضرورية
فانه من حكم الوهم والوهميات كثيرا ما تشتبه بالضروريات كالحكم بان كل موجود متحيز وما ليس
متحيز ليس بموجود فانها قضايا الوهم واشتبهت عندهم بالاوليات فادعوا فيها الضرورة قال
المقصد الثاني اقول المقصد الثاني من المرصد الخامس في بيان انه هل يجوز ان يكون حقيقته تعالى
معلومة للبشر ام لا فيها مقامان المقام الاول الوقوع ذهب جمهور المحققين الى ان حقيقته تعالى غير معلومة
للبشر وهو المختار وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من اصحابنا والمعتزلة لنا وجهان الاول ان
المعلوم من الباري تعالى اما اعراض عامة كالوجود على ما ذهب جمهور المتكلمين واما السلوب ككونه واجبا
اي لا يقبل العدم وازليا اي لا يسبقه العدم وابديا اي لا يلحقه عدم وليس بجسم ولا جوهر ولا في مكان وليس
له ضد ولا ند واما الاضافات ككونه عالما مريدا قادرا خالقا رازقا فان جميع هذه الصفات اضافات
لان الاضافة تطلق على نفس النسبة المتكررة وعلى معروضها ولا شك ان العلم بهذه الامور لا يقتضي
العلم بالحقيقة المخصوصة بل انما يقتضي العلم بان الموصوف بهذه الصفات متميز عن ساير
الحقايق واما العلم بنفس تلك الحقيقة فلا فهذا لا يلزم من علمنا بحصول الامر المخصوص عن الغير
الا العلم بان له حقيقة مخصوصة متميزة عن ساير الحقايق ولا يلزم منه العلم بحقيقته المعينة هكذا ذكره الامام
الرازي في الاربعين ولقايل ان يمنع حصر مدارك العلم بالباري تعالى في الامور المذكورة غاية
ما في الباب انا لم نجد من انفسنا لكن الوجدان لا يصير حجة على الغير وايضا العلم بهذه الامور
وان لم يقتض العلم بحقيقته الا انه لا استحالة في ان ينتقل الذهن منها الى الحقيقة الثاني ان كل ما
يعلم منه لا يمنع تصوره من الشركة ولذلك يفتقر في علمنا من صفات الالوهية عن الغير الى دليل
التوحيد وذاته المخصوصة يمتنع تصورها من الشركة فينتج المعلوم منه ليس ذاته المخصوصة ويعكس
الى هو المط او نعكس ترتيب القياس لينتج المط ولقايل ان يمنع كلية الكبرى احتج المخالف
بان حقيقته لو لم تكن متصورة لامتنع الحكم عليها بانها غير متصورة وبانها موجودة وكذا بساير الصفات
والجواب ظاهر فان الحكم على الحقيقة لا يقتضي تصورها بالكنه بل يكفي ذلك تصورها بوجه ما

في نفسها

حقيقته م

كما انا نحكم على المغناطيس بانه حيث هو هو له خاصية جذب الحديد مع انا لا نعرف حقيقته وكذا
نحكم على الادوية المجهولة بما لها من الخواص لمعانيها المقام الثاني الجواز جمهور المتكلمين ان لا يكون
حقيقته تعالى معلومة للبشر ونفت الفلاسفة على ان حقيقته تعالى يمتنع ان نحيط بمعقولهم وكلام الصوفية
في الاكثر الاشعر بذلك احتجت الفلاسفة بان المعلوم اما بديهي واما نظري يعلم اما بالرسم
او بالحد وحقيقته تعالى لو كانت معلومة لنا لكان العلم بها اما بالبديهة او بالرسم او بالحد والاول باطل بالاتفاق
وكذا الثاني لما عرفت في المنطق ان تعريف الماهية بلوازمها لا يفيد العلم بها من حيث هي وكذا
الثالث لان الحد يختص بالمركبات والوجوب الذاتي ينافي التركيب على ما مر في الامور العامة
واجاب عنه المص بمنع حصر المدرك في البديهة والحد والرسم لجواز ان يخلق الله تعالى
علما متعلقا بها ليس ضروريا في حقنا بل سابقه نظر وهذا العلم ليس ضروريا لانا فرضنا انه لا يلزم
نفس المخلوق بحيث لا يحتاج الى الاكتساب سبيلا ولا نظريا بلا سابقة نظر وهذا اشارة الى ترديد
باب العلم بين ان النظري يجوز ان يعلب ضروريا سلمنا الحصر لكن لم لا يجوز ان الرسم لا يفيد العلم بالحقيقة
وان لم يوجد ذلك لكن جاز ان يفيدها فانه لا امتناع في ان ينتقل الذهن من علم تعين خواص
الحقيقة الى العلم بالحقيقة قال المرصد السادس اقول المرصد السادس في بيان افعاله
وهو مشتمل على ثمانية مقاصد لا بد من عرفانها في مسئلة الجبر والقدر حسبما وصلت اليها عادة
القدر المقصد الاول في تحقيق ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ولنذكر قبل الخوض في الحجاج تفصيل
مذاهب العلماء في هذا الباب اعلم انا نعلم بالضرورة ان القادر على الفعل اذا دعاه الداعي اليه
ولم يمنعه منه مانع فانه يحصل ذلك الفعل منه بهذا القيد معلوم ثم اختلف العلماء بعد ذلك على اقوال
القول الاول ان المؤثر في حصول هذا الفعل هو قدرة الله تعالى وحدها ولا تاثير لقدرة العبد في حدوث
مقدورها ولا في شيء من صفاته وان اجرى الله تعالى العادة بخلق مقدورهم مقارنا لها فيكون فعل
العبد خلقا من الله تعالى ابداعا واحداثا وكسبا من العبد لوقوعه مقارنا لقدرته وهو مذهب
الشيخ ابي الحسن الاشعري ووافقه على ذلك جماعة من اصحابه كالقاضي ابي بكر الباقلاني في احد
اقواله وابن فورك والنجارية من المعتزلة القول الثاني ان المؤثر في حصول الفعل هو قدرة
العبد وحدها على سبيل الاستقلال لا الايجاب بل على صفة الاختيار وهو مذهب اكثر المعتزلة
القول الثالث ان المؤثر في وجود ذلك الفعل هو قدرة الله تعالى مع قدرة العبد ثم ههنا احتمالان
احدهما ان يقال تتعلق القدرتان جميعا بالفعل وقدرة الله تعالى مستقلة بالتاثير وقدرة العبد
ايضا مستقلة بالتاثير الا ان اجتماع المؤثرين المستقلين على الاثر الواحد جائز وهو مذهب بعض
المعتزلة وقد ذكرناه في بحث العلل والقدرة فلذلك لم يذكره المص وثانيهما ان يقال تتعلق
القدرتان جميعا بالفعل قدرته تعالى مستقلة بالتاثير لا بوسط منه الاعانة ويقال ان هذا القول هو

مذهب

مذهب الاستاذ ابي اسحق لانه يحكى عنه انه قال قدرة العبد مؤثرة بمعين وهذا هو المذكور في
المحصل منزيا بعاليه ان مراده بالمعين هي الارادة الجازمة ومذهبه ان القدرة الحادثة
مستلزمة لوجود الفعل عند حصول الارادة الجازمة لا لامكن حصول الفعل فما لم يحصل القدرة و
الارادة الجازمة لا يمكن حصول الفعل ومتى حصلتا وجب الفعل كما صرح به الامام في الكتاب
النظامي وهذا هو المذكور في نهاية العقول وبالجملة ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وهو
في وجوده وقدرة العبد تتعلق بصفة الفعل وهو خبر فيها وتلك الصفة هي المسماة بالكسب والى هذا
ذهب القاضي في احد اقواله فالحركة التي هي طاعة كلطم اليتيم تأديبا والحركة التي هي معصية
كلطم اليتيم ايذاء قد اشتركتا في كون كل واحد منهما حركة وامتازت احديهما عن الاخرى بكونها طاعة
ومعصية وما به المشاركة غير ما به المباينة فذات الحركة وجودها واقعة بقدرة الله تعالى وصفتها هي كونها
طاعة او معصية واقعة بقدرة العبد القول الرابع ان الله تعالى يوجد للعبد القدرة والارادة ثم
هما يوجبان حصول الفعل اي يؤثران فيه ايجابا وهو مذهب الامام والفلاسفة وابي الحسين وهذا هو
المذكور في المتن او يستلزمان حصول الفعل عقيبهما وجوبا وهذا هو اللائق باصول المتكلمين والفلاسفة
ثم زعم من القائلين بهذا القول ان مدبر هذا العالم موجب بالذات فالواجب حصول القدرة مع
الداعي يحصل الاستعداد التام لدخول الفعل في الوجود الا ان القوى الجسمانية ليست لها صلاحية
الايجاد والتاثير فعند حصول الاستعداد التام يفيض وجود الفعل من واهب الصور وهذا مذهب جمهور
الفلاسفة ومن زعم منهم ان مدبر هذا العالم فاعل مختار فالواجب مجموع القدرة والداعي يستلزم حصول
الفعل الا ان الملزوم واللازم انما يحصلان بقدرة الله تعالى كما ان الجوهر والعرض متلازمان ومع ذلك
فانهما لا يوجدان الا بقدرته وهذا مذهب الامام الرازي ومن المعتزلة قول ابي الحسين البصري
هذا القول في تفصيل المذاهب والاقوال في هذه المسئلة والضابط الاستقراء اي العقل لا الاعتبار
ما ذكره المص وهو ان المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تعالى وهو مذهب الشيخ او قدرة العبد وهو
مذهب جمهور المعتزلة او كلتا القدرتين فان اتحد متعلقهما فهو قول المعتزلة والاستاذ وغيرهم
وان لم يتحد متعلقاهما فاما ان يكون احدى القدرتين متعلقة بالاخرى وهو قول الامام والفلاسفة
اذ لا يجوز ان يكون قدرة الله تعالى متعلقة بقدرة العبد لامتناع تاثير الحادث في القديم فتعين العكس
وهو ما حكى المصنف من مذهبهم او لا يكون احدى القدرتين متعلقة بالاخرى فيكون قدرة
الله تعالى مؤثرة في ذات الفعل وقدرة العبد في صفته وهو مذهب القاضي فان قيل لا يلزم
من عدم كون احدى القدرتين متعلقة بالاخرى مذهب القاضي لاحتمال وجه اخر قلنا
مدفوع بالاستقراء قال لنا وجوه اقول الدلائل الدالة على ان افعال العباد واقعة بقدرة
الله تعالى لا بقدرة العبد اما عقلية او نقلية نذكر بعضها في اخر هذا المقصد واما العقلية فذكر

وعليه المصنف

في الكتاب منها وجوه الاول ان كل فعل للعبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى ولا شيء مما
هو مقدور لله تعالى بواقع بقدرة العبد وهذا قياس منفصول النتائج من الشكل الاول ينتج لا شيء
من فعل العبد بواقع بقدرته اما المقدمة الاولى فلان الموجود اما واجب او ممكن لكن فعل
العبد ليس بالضرورة فيكون ممكنا وللظهور ولبيانه تركه واما المقدمة الثانية فلما مر من ان المقتضي
لكون الشيء مقدورا لله تعالى هو الامكان والامكان عام في الممكنات فيلزم ان يكون جميع الممكنات
مقدورا لله تعالى واعلم ان اكثر المعتزلة يسلمون كلية هذه المقدمة وكذا جميع الفرق الخارجة عن الاسلام
كالفلاسفة والثنوية والصابئة والنصارى والمجوس وقد مر بيان مذاهبهم باجوبتها في بحث
قادرية الله تعالى واقفا وقدرة العبد لزم اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد وهو باطل لما
مر في بحث العلل لاستحالة وقوع مخلوق بين خالقين فان قيل الملازمة ممنوعة وانما لزم
اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد على هذا التقدير لو جاز قصد القادرين معا الى ايجاده
وبامر بهما له معا وهو ممنوع لجواز ان يبادر احدهما حاول احدهما ايجاده فانه يستحيل من الاخر في تلك
الحالة محاولة ايجاده سلمنا جواز ذلك لكن يصير الفعل ممتنع الحصول من القادرين لان تاثير كل واحد
منهما يصير مانعا من تاثير الاخرى فلو وجد التاثيران معا وصار كل واحد منهما مانعا من وقوعه بالاخر
لا جرم امتنع وقوعه بكل واحد منهما سلمنا الملازمة لكن بطلان اللازم ممنوع لجواز اجتماع المؤثرين
المستقلين على اثر واحد عند بعض المعتزلة اجيب عن الاول بانه ليس احد القصدين و
التاثيرين بان يمتنع لاجله حصول الاخر اولى من العكس فاذن اما ان يندفع كل واحد منهما بالاخر
وهو محال لان الدافع لوجود كل واحد منهما وجود الاخر فلو اندفعا معا لوجدا معا فيكون وجود كل منهما
دافعا لوجود الاخر فيلزم ان يكون حال عدمهما وهو محال واما ان لا يندفع واحد منهما بالاخر بل يوجد ان معا
وذلك هو المطلوب وعن الثاني بان قصد كل واحد منهما الى ايجاده وتاثيره فيه لما لم يلزم منها وقوعه بل
امتنع صدوره عنها لم يكونا مانعين من وقوعه بالاخر لما مر وعن الثالث بما ذكرنا في بحث العلة
من امتناع وقوع معلول بين قادرين الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان العبد لو كان موجدا
لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيلها بالضرورة واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلان الفعل
الذي اتى به العبد ممكن ووقوعه على وجه معين دون غيره بالقصد الى ايجاده والاخبار له مشروط
بالشعور بذلك المقصود والعلم بذلك ضروري والا لو جوزنا ان يكون الموجد للشيء قصدا غير عالم به
لجاز في الباري تعالى مع كونه فاعلا للافعال المحكمة ان لا يكون عالما بها وهو باطل بالاتفاق ونشد الى
هذا ما يحكى انه جاء قدري ليتكلم مع ابي حنيفة في القدر فقال ابو حنيفة هل علمك انقطع الكلام بالحروف
فقال نعم فقال لا ذكر فذكرها فقال ان مخرج الحاء الخاء وكم العدد بينهما والبين يفعل حتى يخرج الجيم فقال له
لا اعرف فقال من لا يعرف هذه الاشياء كيف يمكنه ان يخالفها ويوجدها قال صاحب التلخيص

نفس الايجاد لا تستدعي علم الموجد والا لكان الغافلين به بان النار محرقة والشمس مشرقة
لعدم علمهما باثرهما والفرق بان الفعل الجزئي مشروط بالعلم الجزئي منقوض باحراق النار لانه
فانها تحرق من غير علمها به والجواب عن الاول انا قيدنا الايجاد بالقصد واحراق النار
ليس بقصد منها وعن الثاني بمنع ان احراق النار من قصدا والقصد من الكيفيات النفسانية على
ما عرفت في بحث الارادة واما بطلان اللازم فلوجوه اربع الاول فلان النائم وكذا الناسي قد يفعل
فعلا ولا يشعر بكمية ذلك الفعل ولا بكيفيته الثاني ان عدو الانسان الخطا من عدو الفرس الفارق
في السرعة والبطؤ بسبب تخلل السكنات عند مثبتي الجوهر الفرد وهم اكثر المتكلمين فان الانسان قد
حفر بعض الاحياز بالسكون وبعضه بالحركة مع انه لم يشعر بانه سكن في شيء من الاحياز الثالث
ان الجبائيين واتباعهما اتفقوا على ان لا تاثير لقدرة العبد في صفة المتحركية والساكنية بل تاثيرها في المعاني
التي توجب المتحركية والساكنية اعني الحركة والسكون ثم اكثر العقلاء يوجدون هذه المعاني مع انه لا يخطر
ببالهم وجود تلك المعاني وهذان الوجهان لا يلزمان من لم يعلم كونه قائلا بالاحوال الرابع ان المحرك منا لاصبعه
محرك لاجزائها مع انه لا يشعر بعدد اجزائها ولا بعدد احيازها ولا كمية حركاتها قال صاحب اللباب لا نم
انه ليس له شعور بتفاصيل الاجزاء وحركاتها لانه شعور بتلك الشعور وليس له ما ذكر الشعور
وربما تتغاير الشعور بالشيء ولا يلزم من نفيها نفيه واجيب عنه بان الشعور بالشعور بالشيء
وان كان مغايرا للشعور بالشيء الا انه يحصل بمجرد الالتفات عند حصول الشعور بالشيء ولهذا قيل انه علم
ضروري متبع النظري والمحرك لاصبعه تامل تفاصيلها عند الحركة ولا يشعر فلا يكون له شعور بالتفاصيل
ولا بحركة الاجزاء الثالث من الوجوه الدالة على المدعى ان العبد لو كان موجدا لفعله ان لم يتمكن من الفعل
والترك لزم الجبر وبطل كونه مستقلا بالايجاد والتاثير وهو مطلوبنا وان تمكن منهما فلا بد ان يتوقف
رجحان فعله على تركه على مرجح والا كان صدور الفعل عنه بالاتفاق لا بالاختيار ولزم ايضا عدم
افتقار الجائز الى المرجح ولا يمكن اثبات الصانع وذلك المرجح لا يكون من العبد دفعا للتسلسل و
عند وجوده يجب الفعل والا لم يكن الموجود تمام المرجح فيكون الفعل اضطراريا لا اختياريا وكلا منافيه
وايضا ان تمكن من الترك عند المرجح فان لم يتوقف فعله على مرجح لزم المحالات وان توقف فان وجب
الفعل عنده يكون اضطراريا والا تسلسل الى ما لا يتناهى واعترض على هذا الوجه بانه لو صح بجميع مقدماته لكان
الباري تعالى موجبا بالذات لاطراده بعينه فيه وذلك لان الباري تعالى يجب ان يتمكن من الفعل والترك
لئلا يكون مجبورا في الفعل وان لم يتوقف رجحان فعله على تركه كان فاعلا بالاتفاق لا بالاختيار
ولزم عنه افتقار الجائز الى مرجح ولا يمكن اثبات الصانع وان توقف عليه يكون الفعل واجبا عنه
واللازم المحذورات واذا كان الفعل واجبا لا يكون مختارا في الفعل بل موجبا بالذات وكونه موجبا
باطل فكذا هذا الدليل واجاب الامام الرازي عنه بالفرق وذلك لان الفعل وان توقف على حصول

الداعية والارادة المرجحة الا ان ارادة العبد محدثة فلا جرم افتقرت الى مرجح آخر وارادة الله تعالى قديمة
ازلية فلا جرم استغنت عن ارادة اخرى فظهر الفرق بين البابين ورد صاحب اللباب
هذا الجواب بانه لا يدفع التقسيم المذكور اذ يبقى ان يقال الدليل يطرد في الباري مع ظهور
الفرق كانه ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة يكون موجبا وان امكن فان لم يتوقف فعله على
مرجح يكون اتفاقيا واستغنى الجائز عن المرجح وان توقف يكون الفعل عنده اضطراريا فالفرق
بين المدلولين مع عموم الدليل دليل على بطلان الدليل قال المص وفيه نظر لان مآل الجواب
الى تخصيص المرجح بالحادث اذ يمكن ان يستدل هكذا العبد يمكن من الترك ويتوقف الترجيح على
مرجح لا يكون ذلك المرجح من العبد والا كان حادثا فيحتاج الى مرجح آخر ويتسلسل بل ينتهي الى مرجح
لازم لا يكون مستقلا من العبد فلا يكون مستقلا في الفعل واما الباري فيحتاج فعله الى مرجح
قديم متعلق ازلا بالفعل الحادث في وقت ذلك المرجح من الله تعالى ولا يحتاج المرجح الى آخر فيكون
مستقلا في الفعل فلا يتم الدليل على هذا ويتجه الجواب فان قيل يلزم على هذا الالزام من
وجه آخر بان يقال ارادة الله تعالى لما تعلقت باحداث العالم في الوقت المعين فهل كان يمكن ان يتعلق
باحداث العالم في وقت آخر بدلا عن التعلق الاول او يمكن فان امكن لزم افتقاره الى مرجح آخر ويتسلسل
وان لم يمكن لزم كونه تعالى موجبا لا مختارا اجاب المصنف بانه لا يلزم من عدم امكان تعلق ارادته
بالفعل في وقت آخر كونه تعالى موجبا لانه تعالى بالنظر الى ذاته يستوي عنده الطرفان اي وجود الفعل وعدمه
ووجوب احد الطرفين وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة لا وجوب ذاتي واما الموجب فيستلزم
ذاته احد الطرفين بوجوب شرط لا تعلق القدرة والارادة لا وجوب ذاتي واما الموجب فيستلزم
ذاته احد الطرفين ويمتنع عقلا تعلق قدرته بالطرف الآخر وقد مر هذا في بحث قدرته تعالى واليه
الاشارة بقوله واما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه واعلم ان على الوجه الاخير
المذكور لبطلان اللازم اعتراضات غير ما ذكر منها ان المقدمة القائلة بان القادر اذا امكن من ترك
الفعل الاختياري لا بد له من مرجح والا كان اتفاقيا ممنوعة لا يجوز ترجيح احد طرفي الجائز على الآخر لمجرد
الاختيار من غير مرجح خارجي كما في الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان وبان نعم الترجيح بلا مرجح
ممتنع بالاتفاق وهذا غير الترجيح بلا مرجح وقد مر ذلك مرارا وجوابه ما نبه المصنف عليه بان هذا
الوجه مبني على اصول المعتزلة الزاما لهم حيث يقولون بامتناع ترجيح احد الجائزين على الآخر في الفعل
الاختياري لا على رأينا لنتيجة ما ذكرتم واعلم ان على هذا الوجه اعتراضات اخر غير ما ذكر منها انه ينفي
الاختيار راسا وهو باطل لانا نعلم بالضرورة ان بعض افعالنا اختياري واجيب عنه بان الضروري وجود
القدرة والاختيار لا تاثيرهما ومنها انا نختار ان الفعل يحتاج الى مرجح ويجب عنده ثم لا يكون الفعل
حـ اضطراريا لا اختياريا قلنا ممنوع لانا نريد بالفعل الاختياري ما يوجبه الاختيار وان بلغ حد الوجوب

315. واجيب عنه بان اختيار العبد حادث فيحتاج الى مرجح آخر لا يكون منه فلا يكون مستقلا في الفعل
فيلزم الجبر قال والمعتزلة اقول القايلون بان العبد موجد لافعاله الاختيارية صاروا فرقتين في
دعوى ذلك فمنهم من قال ان العلم به ضروري فلا يحتاج في اثباته الى دليل ومنهم من قال ان العلم به نظري
[من جا] واستدل عليه بوجوه اما القايلون بانه ضروري فابو الحسين واتباعه قالوا كل عاقل يجد
نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش وحركتي الصاعد الى المنارة والساقط منها وان الاولين
من القسمين موقوفان على دواعيه ولولا داعيه لما صدر شيء منهما عنه دون الاخريين ولهذا اذا
شاء فعل وان لم يشأ ترك ومن طلب من غيره فعلا اختياريا يلطف في استدعاء الفعل عنه بكل
لطف ويحتال بكل حيلة ويعده ويتعجب من تعلله ذلك ويستقبحه ويتعجب العقلاء منه ويلح على ذلك
ويزجره ويتوعده على تركه بخلاف الافعال الغير الاختيارية فهذا حاصل البديهة على ان العلم الضروري
حاصل بكون العبد موجدا لافعاله الاختيارية وانكار ذلك سفسطة وما يستدل به على فساده
فهو فاسد الاعتبار والجواب ان ما يدرك بالضرورة في الفعل الاختياري هو وجود
القدرة والاختيار لا تاثيرهما فيه وذلك انه لا يلزم من دوران الفعل الاختياري مع القدرة وجوب
الدوران بينهما لجواز ان يكون دورانهما اتفاقيا وان سلم ذلك فلا يلزم من وجوب الدوران كون
المدار علة للدائر كما دوران احد المتضايفين المتساويين مع الآخر وان سلم ذلك لا يلزم كون المدار علة
مستقلة للدائر لجواز ان يكون جزءا آخر من العلة اذا عرفت ضعف ما ذكروه في بيان كون العلم
بان العبد موجد لفعله ضروريا فاعلم انه يدل على بطلان ما ذكروه امران الاول ان الضروري
لا يتفق جميع العقلاء على خلافه والناس قبل ابي الحسين كانوا اما منكرين كون العبد موجدا لفعله
[لوانق] اختيارا واما معترفين بذلك مثبتين دعواهم بالنظر والاستدلال فجميع من تقدم من المعتزلة
والى الان اتفقوا على نفي الضرورة فكيف يكون ما نسبه جميع العقلاء الى انكار الضرورة الثاني
ان كل سليم العقل اذا اعتبر احوال نفسه فانه يعلم ان ارادته للشيء لا تتوقف على ارادته لتلك الارادة
بل يحصل تلك الارادة سواء ارادها او لم يردها ويعلم انه مع الارادة الجازمة يحصل المراد وقبل
حصولها لا يحصل ويلزم من هذه المقدمات ان العبد ليس مستقلا في حصول الارادة منه ولا في حصول
الفعل عقيبها منه فكيف يمكن دعوى العلم الضروري بكون العبد مستقلا بالايجاد مع قيام الدليل على
خلافه قال الامام الرازي في نهاية العقول والعجب من ابي الحسين انه خالف اصحابه في قوله
القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الآخر على مرجح وزعم ان العلم بتوقف فعله على حضور
الداعي ضروري وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعي واجب ويلزم من الاعتراف بهاتين المقدمتين
الاعتراف بان يكون العبد موجدا للفعل كما هو مذهبنا ثم بالغ في كون العبد موجدا وزاد على كل
من سبقه حتى ادعى العلم الضروري بذلك وعندي ان ابا الحسين ما كان ممن لا يعلم ان القول بتلك

المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال ولكنه لما انهدم الاصول التي عليها مدار امر الاعتزال فخاف من ان
تنسب اصحابه الرجوع عن مذهبهم ويلتبس الامر عليهم بالغ فيه في ادعاء العلم الضروري بذلك والا
فهذا التناقض اظهر من ان يخفى على المبتدئين فضلا عمن بلغ درجة ابي الحسين في التحقيق والتدقيق
فظهر من هذا ان ابا الحسين كان في هذه المسئلة على مذهبنا الا انه اظهر الاعتراف بالمقدمتين اعني
توقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله استلزم الاعتراف بان لا يكون
العبد موجدا اذ لا منافاة بين الاعتراف بهما وبين القول بان قدرة العبد مؤثرة في وجود الفعل وانما
ينافي الاستقلال بالفاعلية وسواء ادعى العلم في الاول او في الثاني لانا نقول انه لم يستدل بالدليل
المذكور لاجل بيان ان القدرة الحادثة غير مؤثرة بل لبيان سلب الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ وامام
الحرمين فان كان ابو الحسين ساعدنا عليه فمرحبا بالوفاق ولكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال بالكلية
لانه لا فرق في العقل بين ان يأمر الله تعالى بما يكون فعلا له تعالى وبين ان يأمره بفعل يجب حصوله عند فعل
الله ويمتنع حصوله عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين لا يكون متمكنا من الفعل والترك ولانه لا فرق
في العقول بين ان يعذب الله تعالى العبد على ما اوجده فيه وبين ان يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول ما احدثه
الله تعالى فيه ولانه لا فرق في العقول بين فاعل القبيح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبح والظلم فمن اعترف
بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة انسد عليه باب الاعتزال في هذه المسئلة وان دعواه
الضرورة ومبالغته فيها كانت على سبيل السعة والتلبيس كما نبهنا كلامه في نهاية العقول قال واما غيره
اقول من ادعى من المعتزلة ان العلم بكون العبد موجدا لفعله نظري [illegible] استدل عليه
بوجوه عقلية وسمعية اما العقلية فبوجوه كثيرة مرجعها الى امر واحد وهو انه لولا استقلال العبد بالفعل
لبطل التكليف من الاوامر والنواهي والتأديب لانه اذا لم يكن العبد موجدا لافعاله فكيف يصح عقلا
ان يقال له افعل الايمان والصلوة والزكوة ولا تأت بالكفر وشرب الخمر والزنا لانه تكليف بما
لا يطاق ويبطل ايضا مدح العباد على الطاعات وذمهم على المعاصي اذ لا يمدح زيد ولا يذم بما تفعله غيره
من الطاعة او المعصية ولا يبقى ايضا الثواب والعقاب لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله فلا يستحق
ثوابا ولا عقابا ولو كان الله تعالى مبتدئا بالثواب والعقاب من غير استحقاق من العبد وذلك قبيح لا يجوز ان يصدر
من الله تعالى ولا يحسن منه تعذيب الانبياء واثابة الفراعنة والا بالسوية وتنزه تعالى عن ذلك وفي كتابه الكريم
تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ويبطل ايضا فائدة بعثة الانبياء وهي دعوة المكلفين
الى فعل الطاعات وزجرهم عن المناهي اذ لم يصدر عنهم على هذا التكليف بالاتفاق والجواب
منع الملازمتين اما في المدح والذم فلانهما باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية اذ يجوز ان يمدح
الشيء بحسنه وسلامته ويذم بقبحه وعاهته كما يمدح اللؤلؤ لصفاء جوهرها وسلامتها من العيوب
واما الثواب والعقاب فلان عادة الله تعالى جارية على خلق الثواب عقيب خلق الطاعات

316

وعلى خلق العقاب عقيب خلق المعاصي لا لان العبد يوجد الطاعة والمعصية وهما توجبانهما
والآيات المذكورة لا تدل على انهما توجبانهما كما يخلق الشبع عقيب الاكل والاحراق عقيب مس النار
وان تقدر على ان يخلقهما ابتداء واما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فلان الله تعالى اجرى
العادة بان العبد ان اختار الطاعة فانه تعالى يخلق الطاعة فيه عقيب اختياره اياها وان اختار المعصية
فانه يخلق المعصية فيه على حسب اختياره وباعتبار اختياره يصير الفعل طاعة ومعصية وعلامة للثواب
والعقاب واذا كانت الحكمة بهذا المعنى حاصلة لا جرم حسن التكليف والتأديب والبعثة وكان
لها فائدة لا يقال ان الاختيار ان كان صالحا للضدين فترجح احدهما يحتاج الى مرجح ويتسلسل
وان لم يكن صالحا الا لاحدهما يمتنع فائدة التكليف لان الفعل واجب عند وجود الاختيار وممتنع
عند عدمه لانا نقول انه صالح للضدين ولا يحتاج الى مرجح كالهارب من السبع اذا عن
له طريقان متساويان بل تعلق لذاته باحدهما من غير [illegible] بطلان فائدة التكليف وان لم يرجح
بما ذكرتم فهو لازم لكم ايضا لوجوه الاول ان فعل العبد اما واجب الصدور او ممتنع الصدور لانه
ان علم الله تعالى وجوده فهو واجب الوقوع لئلا ينقلب علمه جهلا وان علم عدمه فهو ممتنع الوقوع
وعلى التقديرين يبطل الاختيار وفائدة التكليف ولنا صاحب التلخيص القول بان ما علم الله
وجوده واجب ما يبطل لكون العبد فاعلا او مختارا والا لبطل علمه تعالى بما سيفعله في المستقبل فاعلية
تعالى واختياره ونحو الثاني ان ما اراد الله وجوده فهو واقع قطعا وما اراد الله تعالى عدمه لم يقع قطعا
لقوله عليه السلام ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ففعل العبد اما واجب الوقوع فيبطل الاختيار وفائدة
التكليف ولقائل ان يقول هذا الوجه مبني على ما ذكره في بحث الارادة من ان الارادة القديمة
موجبة للمراد وقد عرفت ما فيه لان المعتزلة يمنعون ان ما اراد الله [illegible] ولم [illegible] انه يرد
عليه ما يرد على ما قبله الثالث ان فعل العبد حال استواء الداعي الى الفعل والترك ممتنع لان
الترجيح بلا مرجح محال حال الاستواء وحال رجحان احدهما الراجح منه واجب والمرجوح ممتنع فالتكليف اذ
ذاك اما بالواجب او الممتنع وهما غير مقدورين فيمتنع فائدته كما ذكر صاحب النهاية وجوب الفعل
بمجموع القدرة والداعية او بالقدرة عند وجود الداعية لا يخرجه عن المقدورية والامكان ووجوب الفعل
بالقدرة والارادة في الباري تعالى لا يخرجه ايضا عن المقدورية الرابع ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان ن
والايمان منه ممتنع لان الايمان تصديق في كل ما اخبر الرسول عليه السلام بمجيئه ومما اخبر الرسول
انه لا يؤمن في الجملة او دائما على ما هو الظاهر من نظم القرآن فيكون ابو لهب مكلفا بالايمان [illegible]
بانه لا يؤمن والتصديق الرسول دائما اذ التصديق في الجملة او دائما هو تصديق بما علم من نفسه
خلافه ضرورة لان التصديق اذعان النفس لوقوع النسبة او لا وقوعها وذلك يمتنع مع استلزامه
ان يذعن دائما للرسول في جميع ما اخبر وان لا يذعن له في الجملة او دائما في بعض ما اخبر بمجيئه

فيكون مكلفا بالمحال قال صاحب المنهاج لا نم ان ابا لهب مكلف بالايمان بعد ما اخبر الرسول
انه لا يؤمن وبوقوعه ما قال ابن الحاجب من ان المكلف اذا علم ان المكلف به لا يقع لا يجوز تكليفه
به الى حين ورود الامر بمعرفة الله تعالى وذلك الامر اما للعارف بالمكلف وصفاته المحتاج اليها في
صحة التكليف منه لكونه موجودا عالما قادرا الى غير ذلك فيكون امرا بتحصيل الحاصل واما لغير العارف
به وبصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف منه فيكون غافلا عن التكليف وتكليف الغافل تكليف
بالمحال قال صاحب اللباب مختارا ان الامر للعارف به من جهات التكليف بان يعرفه من جهات
اخرى كالوحدانية وكونه فاعلا ورازقا الى غير ذلك فلا يكون امرا بتحصيل الحاصل ويمكن ان يقال ان
الامر لغير العارف به ولا يكون تكليفا للغافل فقد ممنوع اذ الغافل من لا يتصور لا من لا يصدق
واذا قال له الرسول ان كان مكلفا موصوفا بالصفات العلائية كذا كذا ان تصدق بهذه الصفات
تحصل له التصور فلا يكون غافلا (قال) (اقول) وربما شرع من ها هنا في الوجوه العقلية التي ذكرها المعتزلة
لبيان ان العبد موجد لفعله شرع في بيان الوجوه النقلية التي ذكروها بسبع طول ما يطلبونها
وهي انواع كثيرة من الكتاب والسنة والاثار اورد المص سبعة انواع من الايات
النوع الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد اما بلفظ عموم الاعمال كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه
ان الذين امنوا وعملوا الصالحات طوبى لهم وكقوله تعالى وما تعملون من خير فان الله به عليم ووفيت
كل نفس ما عملت وكقوله تعالى لولا ينهاهم الربانيون والاحبار عن قولهم الاثم واكلهم السحت لبئس ما كانوا
يصنعون ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله اكبر والله يعلم ما تصنعون ووفيت
كل نفس ما كسبت اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وكقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم و
جعلوا لله شركاء الجن وكقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فانه يقتضي كون غيره
خالقا وتخلقون افكا وكقوله تعالى حكاية عن بعض العباد ومن احسن ... منه ذكر و
كقوله تعالى ود كثير ... عندهم واما بلفظ خاص كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم
وذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم النوع الثاني من مدح العباد
على الايمان والطاعات ووعد الثواب عليها وذمهم على الكفر والمعاصي والوعيد والوعد
بالعقاب عليها كقوله تعالى وابراهيم الذي وفى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها كيف تكفرون بالله و
كنتم امواتا قال الصاحب ... عباد كيف ينهى الكفر في العباد ثم يقول كيف تكفرون
لتجزى كل نفس بما تسعى النوع الثالث الايات الدالة على افعال الله تعالى منزهة عما يتصف به افعال
المخلوقين من التفاوت والاختلاف والقبح والظلم كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ولو
كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الذي احسن كل شيء خلقه وما ظلمناهم ولكن كانوا
انفسهم يظلمون وفي هذا النوع يشير ما قاله القاضي عبد الجبار حين دخل على الصاحب وكان

[illegible]
[illegible]
[illegible]

الاستاد ابو اسحاق عنده فلما راى الاستاد قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاد سبحان
من لا يجري في ملكه الا ما يشاء فجمع كل من الشيخين جميع كلامه في حرف النوع الرابع الايات
الدالة على تخيير العباد في افعالهم وتعليقها بمشيتهم كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر اعملوا ما شئتم النوع الخامس الايات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة بالله كقوله
تعالى اياك نعبد واياك نستعين استعينوا بالله وجه الدلالة فيها ما حكي انه ورد الشام معتزلي فكتب
هشام بن عبد الملك الى جعفر الباقر ليحضر ويتكلم معه فقال اني قد كبرت الا ان ابني جعفرا ينوب
عني في المناظرة فابعثوا الصادق فقال المعتزلي اقرا الفاتحة فلما بلغ واياك نستعين قال له جعفر
على ماذا تستعين بالله وعندك ان الفعل منك وجميع ما يتعلق بالاقدار والتمكين والالطاف
قد حصلت وتمت فانقطع المعتزلي بذلك النوع السادس من الايات الدالة على اعتراف
الانبياء بذنوبهم واضافتها الى انفسهم كقوله تعالى حكاية عن ادم ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس
سبحانك اني كنت من الظالمين النوع السابع الايات التي ذكر فيها ما يوجد منهم في الاخرة
من التحسر على الكفر والمعصية وطلب الرجعة الى الدنيا كقوله رب ارجعون لعلي اعمل صالحا او
تقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة فاكون من المحسنين الجواب ان هذه الايات
معارضة بالايات التي احتج الاصحاب بها على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى كقوله والله خلقكم و
ما تعملون خالق كل شيء فعال لما يريد ونحوها ولو ابى ان يكون فعلا له لكان الكفر لعدم القائل
بالفصل وبالايات المصرحة بان الهداية والاضلال والختم من الله تعالى قال تعالى يضل به كثيرا و
يهدي به كثيرا ختم الله على قلوبهم اذا عرفت ان الدلائل السمعية من الطرفين متعارضة والتعارض
موجب لعدم التساقط شهادة الدليل توجب الرجوع في هذه المسئلة الى الدلائل العقلية والمعول
عليها لمن تمت والدلائل العقلية تم له الوقت (قال) (اقول) المقصد الثاني المقصد الثاني في
بيان التوليد وما يتفرع عليه لما ذهب المعتزلة الى ان افعال العباد مستندة اليهم وقدرتهم موجبة
ظاهروا ببعض افعالهم صادرا عنهم من غير قصد اليه ولم يمكنهم ان يقولوا انها ...
لان تاثير القدرة في شيء مسبوق بالقصد الى ... فقالوا بالتوليد وقسموا الافعال الصادرة عن
العباد الى قسمين قسم يسمى بالمباشر وهو الذي يصدر عن الفاعل لا بسبب فعل اخر له بل بسبب
القدرة كالاعتماد الصادر عنه بسبب القدرة وانه يسمى فعلا للقادر وقسم يسمى بالمولد وهو
فعل يصدر عن الفاعل بسبب فعل اخر له كحركة المفتاح الصادرة عنه بسبب حركة اليد وكلاهما
فعل لوجود وانتفاء المولد يصدرون عن القادر بلا قصد منه اليه دون المباشر فالتوليد ان يوجب
فعل لفاعله فعلا اخر قال الشارح هذا التعريف غير جامع لانهم قالوا ان العلم النظري متولد
من النظر والعلم ليس من مقولة الفعل اصلا بل من مقولة الكيف على المذهب المختار والاضافة قلت

الفعل قد يجيء بمعنى المصدر اي التأثير وقد يجيء بمعنى المفعول اي الاثر والسؤال الخامس ان لو اريد بالفعل ههنا الاول وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد به ههنا هو الثاني ولا منافاة بينه وبين التكليف والابتلاء والاضافة على انه يجوز ان يحمل الفعل في التوقف على المعنى الاول ويقدر مضاف في قولهم العلم النظري متولد حتى يكون التقدير تحصيل العلم النظري متولد فيكون المتولد من قبيل الفعل ومعنى اما وعدنا كل بيانه في باب كسبه اياه النظر العلم وتبع اصحابنا القول بالتوليد ومعتمدهم في ابطاله ما بينا غير مرة من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء فلا يستند فعل الى العبد مباشرة ولا توليدا وربما احتجوا على ابطاله بانه من القول بالتوليد وجود مخلوق بين خالقين واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة انه اذا التصق جوهر بكف شخصين وجذبه احدهما حال ما دفعه الاخر فالحركة بحركة واحدة بالشخص لا محالة فان كانت متولدة من حركة اليد فتولد حركته اما من احدهما من الجذب والدفع ويلزم التحكم الضروري البطلان لعدم الاولوية واما من كليهما وهو المطلوب اللازم ما ذكرنا في بحث العلل من امتناع اجتماع علتين مستقلتين على الواحد بالشخص وهذا المسلك يعني بحجة على ضرار بن عمرو وحفص [illegible] انهما قالوا التولد انما يكون فعل يقوم بمحل القدرة واما ما يقوم بغير محل القدرة فلا يكون متولدا وحركة من هذا القبيل لانها قائمة بغير محل قدرة الحركة فلا يكون متولدة واما المعتزلة فادعوا في اثباته الضرورة تارة واحتجوا بالاستدلال اخرى اما الضرورة فطريقة ابي الحسين واتباعه قالوا ان رام دفع جسم في جهة من الجهات كان اندفاعه على حسب قصد الرامي وداعيته ان رام اندفاعه اندفع والا فلا فدل على ان الاندفاع من فعل العبد وليس هذا الاندفاع مباشرا بالقدرة بالاجماع منا ومنكم فتعين ان يكون بواسطة ما باشره من الدفع وهو المراد [illegible] ذلك اما انه باختلاف القدرة الحادثة مؤثرا في اختلاف الاحوال التي نحكم عليها بكونها متولدة حتى ان الايد القوي يقوى على حمل ما لا يحمله الضعيف المدنف فعلمنا انها مستندة الى القدرة الحادثة اذ لو كانت مستندة الى قدرة الله تعالى لم يكن للقدرة الضعيفة [illegible] قدرة العباد وجاز ان [illegible] ذلك بل يجوز ان يحرك الجبل باعتماد الضعيف المدنف على خلق الله تعالى الحركة فيه وان لا يتحرك الخردلة باعتماد الايد القوي لعدم خلق الله تعالى الحركة فيها وانه ضروري البطلان واذا كانت مستندة الى القدرة الحادثة غير مباشرة لها بالاجماع فيلزم وجود الواسطة فتكون متولدة واما الاحتجاج فطريقة جمهورهم ولهم في ذلك وجوه الاول انه ورد الامر بالافعال التي نحكم عليها بكونها متولدة وكذا النهي عنها كما ورد في الافعال المباشرة وذلك كما في الشرائع بحمل الاثقال في بناء المساجد والقناطر وفي الحرب واجراء الحدود ورد فيها على الطريق [illegible] معرفة الصانع [illegible] في مسائل الشرع [illegible] بالالام من [illegible] الالام وكنهيه عن الالام التي لا ينبغي [illegible] ولولا تعلقها بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها كما لا يحسن التكليف بلونه والجواهر والالوان الثاني ان العقلاء والشرع يستحسنان المدح

على الافعال التي نحكم عليها بانها متولدة ويحكمان باستحقاق الثواب والعقاب عليها فذلك على انها من افعال العبد الثالث اسناد الافعال الى العبد فان من حمل ثقيلا وضرب شخصا فالمه يصح ان يقال حمل الثقيل والايلام اليه حسنة وليس ذلك الا باعتبار القدرة فيتعين كونه فعلا بواسطة مقدور المباشر بالقدرة والجواب عن الكل بعد ما تقدم من ان جميع الحوادث مستندة الى الله تعالى ابتداء ان حصول الافعال المتولدة بعد الافعال المباشرة يجوز ان يكون بخلق الله تعالى عادة فلا يرجح شيء مما ذكرتم اما ما ذكروه في دعوى الضرورة فلان اختلاف الاندفاع بحسب اختلاف قصد الداعي واختلاف الحمل بحسب اختلاف القوى الحادثة لا يدل على ان القدرة الحادثة مؤثرة فيها لجواز ان يكون المؤثر فيها قدرة الله تعالى لكن اجرى الله تعالى عادته على ان التأثير فيها انما يكون عقيب قصد الداعي والقدرة الحادثة واما ما ذكروه من الوجوه في دعوى النظر فلجواز ان يقال ان الله جعل القدرة الحادثة وتعلقها بالافعال التي نحكم عليها انها متولدة شرطا عادة لخلقه تلك الافعال فلذلك يحسن الامر بها والنهي عنها ويحسن مدح العبد وذمه عليها ونسبته الى العبد قال ولما ابطلنا اقول هذا شروع الى تفريعات المعتزلة على التوليد ومناقضتهم فيها نحن وان ابطلنا القول بالتوليد ويلزم من ابطاله ابطال فروعه الا ان الاصحاب ذكروا من التفريعات بعضها على مناقضتهم فيها التفريع الاول اتفقت المعتزلة على ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يستحيل ان يقع مباشرا بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب واحتجوا على ذلك بانه لو امكن وقوع المتولد مباشرا بالقدرة من غير سبب وذلك يستلزم لجواز قيام مثلين بمحل واحد مع اتحاد القدرة واجتماع المثلين مح لما يتبادر انه يلزم منه جواز حمل الذرة لجبل العظيم بان يحصل فيه اعداد من الحمل موازية لاعداد اجزاء فيرتفع بها وذلك ضروري الاستحالة والجواب ان قولهم اجتماع المثلين محال يناقض مذهبهم فانهم ذهبوا الى انه يجوز اجتماع المثلين مطلقا الا شرذمة منهم فانهم قالوا لا يجوز اجتماع الحركتين المتماثلتين ويجوز في غيرهما على ما مر في الموقف الثاني وان سامحنا عدم المناقضة لكن لا نم ان جواز وقوع المتولد مباشرا يستلزم الاشكال اجتماع المثلين لجواز ان يكون وقوعه مباشرا بالقدرة مشروطا بعدم السبب وعند وجود السبب لا يكون متولدا فلا يلزم اجتماع المثلين التفريع الثاني ذهب بعض المعتزلة الى انه لا يتصور وقوع فعل من افعال الله تعالى متولدا بل جميع افعاله واقعة بالمباشرة من غير توسط فعل اخر يكون سببا له ووافقهم على ذلك ابو هاشم في احد قوليه واحتجوا عليه بانه لو جاز ان يقع في افعاله تعالى فعل متولد لزم افتقاره تعالى في فعله الى السبب المولد كما في افعال العباد وذلك محال على الله تعالى والجواب منع الملازمة وانما يلزم الافتقار لو لم

امتناع م

المسبب لا يمكن ان يوجد بدون السبب وهو غير مسلم فان الاسباب عندنا عادية لكن
وجود المسببات بدونها تمام ان سلمنا وجود المتولد من افعالنا بدون السبب لكنه لا يزيد على
امتناع ايجاد الاعراض دون محل يقوم به فينتقض ونلتزم به وعندك انما هو التفرد في خلق
الاعراض هو التفرد في المتولدات وجوز بعضهم وقوع بعض افعاله تعالى متولدا عن سبب ووافقهم
على ذلك ابو هاشم في القول الاخر واحتجوا عليه بانا كما نشاهد صدور حركة الجسم من اعتماد
الواحد منا عليه نشاهد حركة غصون الاشجار واوراقها حادثة من اعتماد الرياح العاصفة مع ان
حركة الرياح واعتمادها مخلوقان لله تعالى والجواب ما سبق في فعل العبد وهو ان ترتب فعل على اخر
لا يقتضي ان يكون مسببا عنه لجواز ان يكون جميعه بفعل الله تعالى ابتداء ويكون الترتب لاجراء العادة
على ان يخلق احدهما عقيب الاخر التفريع الثالث اتفقت المعتزلة على ان النظر الصحيح ابتداء
يولد العلم بالمنظور فيه وانه لو ذهل عن النظر وعن العلم المتولد عنه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند
التذكر لا يكون متولدا بل يكون متعمدا مباشرا بالقدرة غير ضروري واحتجوا على ان العلم الحاصل
عند التذكر غير متولد من تذكر النظر بما مر من الاول ان تذكر النظر ضروري من فعل الله تعالى فلو كان العلم
الحاصل عقيبه متولدا منه لكان هو ايضا من فعل الله تعالى وضروريا واللازم باطل اما الملازمة فلان التولد
يجب ان يكون فعلا لمن المولد فعل له على ما يشهد به تعريف التوليد وتذكر النظر من فعل الله تعالى فيكون العلم
المتولد منه ايضا كذلك واما بطلان اللازم فلان معرفة الله تعالى الحاصلة عقيب تذكر النظر فيها لا يجوز ان
يكون من فعل الله وضروريا للعبد والا لم يكن مقدورا له فلا يكون مامورا بها ولا مثابا عليها وهو منتف بالاجماع
الثاني ان تذكر النظر لو كان مولدا للعلم لولده وان عارضته شبهة لان التذكر قبل معارضة الشبهة كهو بعد
في القوة لكونه من افعال الله وضروريا والشبهة ضعيفة لكونها من فعل العبد والجواب عن الاول انه
مبني على ان الامر لا يكون الا بما هو مخلوق للعبد وكذلك الثواب وقد مر بطلانه في مسألة خلق الاعمال
وجواب الثاني انا لا نمنع جواز عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح وان سلمنا عروضها عند تذكر النظر
الصحيح فان كان ذلك يمنع من تولد العلم منه عند عروض الشبهة فلا يمنع تولده منه بتقدير عدم الشبهة
كما في ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع من تولد العلم منه ولا يمنع من تولده منه بتقدير عدم الشبهة فان
قالوا المانع غير موجود عند تذكر النظر وهو موجود في ابتداء النظر فلا يصح قياس تذكر النظر الصحيح على
ابتدائه بيان ذلك ان الشبهة من فعل العبد والنظر المبتدأ ايضا من فعله فامكن ان فعله مانعا لفعله
من التوليد والتذكر من فعل الله تعالى ضروري والشبهة من فعل العبد فلو كانت مانعة من توليده لزم
ان يكون فعل العبد مانعا من فعل الرب قلنا يلزمكم مثله في امساك الايد القوي للشيء من الحركة عند هبوب
الرياح فانه اذا امسك الايد القوي الذي يتحرك عند اعتماد الرياح العاصفة عليه منعه من الحركة الكائنة
ويلزمكم ح ان يكون فعل العبد وهو الامساك مانعا من فعل الله وهو حركة الشيء الذي تحرك عند اعتماد الرياح

العاصفة عليه سواء كان حركة ذلك الشيء متولدا من الاعتماد المخلوق لله تعالى في الريح او مباشرا لقدرته
عند اعتماد الريح عليه وهو خلاف اصلكم التفريع الرابع اتفقوا على ان الاصوات والالام الحاصلة
بفعل الادميين لا تقع الا بالتوليد وزاد ابو هاشم وقال بان التاليفات الواقعة بفعل الادميين لا تقع
الا متولدة من غير تفصيل بين التاليف القائم بمحل قدرتين من قادر واحد كالذي يولف بين
اصبعيه وبين التاليف القائم بجسمين احدهما محل القدرة والاخر خارج عن محل القدرة كالذي
يضم اصبعه الى جسم اخر وبين التاليف القائم بجسمين هما مباينان لمحل القدرة كتاليف البناء وفصل
ابو علي فقال الاول لا يقع الا بغير التوليد لما سنذكره في الجواب والاخير لا يقع بغير التوليد لان كل
ما كان من افعالنا وهو خارج عن محل القدرة لا يكون مباشرا باتفاق القائلين بالتوليد واحتجوا
على ذلك بانه لا يعقل صوت بدون اعتماد بعض الاجرام على بعض واصطكاك بعضها وكذلك لا يعقل الالم
الحاصل في الادميين الا بذلك وكذلك لا يعقل التاليف بين جوهرين بدون تجاورهما فلو وقعت
هذه الامور مباشرة بالقدرة من غير تولد لما توقفت على هذه الاسباب والجواب لا نم انها
لو كانت مباشرة لم يتوقف على هذه الاسباب ولم لا يجوز ان يكون هذه الامور واقعة بالمباشرة
ويكون الاعتمادات بالنسبة الى الاصوات والالام والمجاورة بالنسبة الى التاليف شرطا لوقوعها
بالقدرة من غير تولد التفريع الخامس قال القائلون بالتولد الاسباب المولدة الى ما يولد في ابتداء
حدوثه دون دوامه كالمجاورة المولدة للتاليف والوهي المولد للالم والى ما يولد في ابتداء حدوثه وفي دوامه
عند زوال المانع كالاعتماد اللازم السفلي والجواب ان المجاورة والوهي في ابتدائهما كهما في
دوامهما فاختصاصهما بالتوليد في ابتدائهما وعدم التوليد في دوامهما تحكم بحت وقالوا خصوص
ما لا يشترط في التوليد لكون الحادث لمقارنته للسبب اقوى من الباقي فغلبناه بعض
التساوي بين جميع الاسباب المولدة التي بهذه الصفة ولم يتولوا به التفريع السادس
اختلفوا في الموت هل يجوز ان يكون متولدا من الالام المتولدة من الجرح ام لا فذهب الجبائي
في جماعة الى جوازه ونفاه اخرون والثاني ان ابا هاشم لا يحصل في التوليد لان موت المولود عن الالام
ينفي تولده منها قياسا على سائر المتولدات والميت لا يراغم للاجماع والكتاب اما
الاجماع فمحجة على ان المستقل بالاماتة والاحياء انما هو لله تعالى واما الكتاب فلقوله تعالى هو يحيي
ويميت وقوله تعالى ربي الذي يحيي ويميت الى غير ذلك من الآيات ويلزم الجبائي ان يكون
العبد قادرا على الخبز لان نسبة القدرة الى الصدق عنده على السوية التفريع السابع
اختلفوا في الطعوم والالوان التي تحصل عند فعل الادميين من الطبخ والضرب وغيرهما
كطعم الدبس ولونه الحاصلين من طبخه وسقوطه بالسواطة والحرقة الحادثة في الجسم عند
مماسته لجسم اخر والاعتماد عليه فقال بعضهم انما تتولد من افعال الادميين بحيث ما يشكر

بتقديرهم لما شاهده من حصول الطعم واللون عقيب الطبخ والضرب بالمسواط والمحاكة وقال الاستاذ
انها لا تتولد من السبب البعيد بمباشرة ولا متولد لانه لو جاز تولد طعم او لون في جسم من فعل الآدميين
لجاز تولدهما منه في جميع الاجسام لان الاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الافراد والجواهر
متماثلة الجواهر مع الملازمة لجواز ان يكون اختصاص بعض الاجسام بالطعم واللون المولدين
لاختصاصه بخواص هي شرط في صدور ذلك الطعم واللون منه البحث الرابع اختلف القائلون
بالتولد في ان تولد الالم الحاصل عقيب اعتماد وضغط على عضو من اعضاء الحي فقال اكثر المعتزلة انه يتولد
من الاعتماد وقال ابو هاشم في المجارى من قوليه ان تولد الالم انما هو من الوهي وهو افتراق اجزاء
البنية وتولد الوهي من الاعتماد وكانه اخذ من قول الحكماء ان سبب الالم تفرق الاتصال واحتج على ذلك
بان وقوع الالم عند الوهي اكثر لانه يوجد الاعتماد ولذلك يؤلم الاعتماد الواحد بعينه العضو الرقيق الضعيف
الرخو احسان ما لا يؤلم العضو القوى الكثيف يكون متولدا من الوهي لا من الاعتماد ولان خاصية التولد
اختلاف المتولدات بحسب اختلاف اسبابها والجواب من وجهين الاول انه يجب ان يكون
الوهي المتولد من الاعتماد الواحد بعينه في العضو الرقيق الرخو اكثر من الوهي المتولد منه في العضو
الكثيف القوى لاختلاف القابل فان العضو الرقيق اقبل للوهي من العضو الكثيف واذا امكن ان يكون
الوهي المتولد من الاعتماد الواحد مختلفا فما المانع من اختلاف المتولد من الوهي الواحد فان العضو
الرقيق كما هو اقبل للالم ويكون اختلاف الالم لاختلاف القابل لا لاختلاف سببه كما في الوهي الثاني
ان الالم قد يتفاوت مع تساوي الوهي ولا عبرة بتفاوت الوهي فان الالم الحاصل من الضرب
اكثر من الوهي الحاصل في الكثير لكثرة الايلام المتولدان من الوهيين المتساويين متساويان
فاما النزاع في احدهما من خلق الله تعالى لانا نقول يمكن ان يقال مثله في الوهي نعم يتوجه من الاعتماد
المتنازع انه تعالى الالم الصادر من الله تعالى هل يجب ان يكون بلا دعوى ام لا فيه خلاف
وهذا مبني على الفرع الى انه لا يجوز كون فعله متولدا فان الالم الصادر منه لا يكون بسبب
الوهي ومن جوز كون فعله متولدا جوز كون الالم الصادر منه بسبب الوهي
ليس في ذكره فائدة يعتد بها ولهذا لم يذكره الآمدي على ان الحكم بكونه مبنيا على الفرع الثاني انما
يصح لو كان العبارة عنه بتولدها بل يمكن احداث الالم من الله بلا توليد او بل يجب ان يكون احداث
الالم من الله بلا دعوى او ما يؤدي هو ذاتيا اقول المقصد الثالث في بيان تاويلها لبعض الامور قال المقصد م
الواردة في القران والاحاديث وانعقد الاجماع عليها وصرفهم لها عن ظواهرها في بيان الفاظها
وهي خمسة الاول الطبع والختم والاكنة تدور في القران بها قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم الاية عليها م
وقال تعالى ختم الله على قلوبهم الاية وقال تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه قال اهل الحق انها
عبارة عن خلق الضلال في القلوب وانما سمي خلق الضلال بها لانها في اللغة موانع على الحقيقة

وخلق الضلال في القلوب مانع من الايمان والهدى او لوها بوجوه اصلها ان معناها التسمية
والوصف اي سمى الله تعالى قلوبهم بهذه الاسماء اي بمختوم عليها ومطبوع عليها ومحجوبا عليها بالاكنة
على ما قاله اوائل المعتزلة فانه يصح ان يقال ختمت على فلان بالكفر والضلال اذا كنت انما سميته
وسميته بالكفر والضلال اي اطلقت هذين الاسمين عليه كما قال الله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد
الرحمن اناثا اي سموها اناثا وثانيها ان معناها الوسم اي وسم الله قلوبها فان الطبع والختم في اللغة
هو الوسم وعلى هذا لا يمتنع ان يخلق الله تعالى في قلوب الكفار سمة يميزها عن قلوب الابرار وغيرهم
ذلك للملائكة ليذموهم على ما قاله الجبائي وقال ابنه ذلك زجر الكافر عن كفره فانه اذا علم انه
اذا كفر وسم بسمة يعرف بها ذمه ولعنه من الملائكة المقربين كان ذلك سببا للزجر وثالثها منع
تطع عنهم اللطف وهو الامر المقرب الى الطاعة المبعد عن المعصية على ما قاله الكعبي اي منع الله عنهم
اللطف لعلمه انه لا ينفعهم ولما لم يوفقوا للطف جعلوا كانهم ختم على قلوبهم لان منع اللطف مانع من
دخول الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة موانع من الدخول ورابعها منع الاخلاص الموجب
لقبول الايمان جعلوا لكن يمنع دخول الايمان عليه بالختم عليه لان الايمان بلا اخلاص كلا ايمان
والجواب الاجمالي عن التاويلات انها مبنية على عدم جواز حملها على منع الايمان وخلق
الضلال وهو مبني على اصلهم الفاسد من ان القبيح فلا يجوز اسناده الى الله تعالى وهو مستحيل عليه ومع
ذلك يبطل التاويلات ان الله تعالى ذكر هذه الاشياء في معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك
فانه قال سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم اي لاجل الختم لانه استيناف
لبيان السبب ومجرد الوصف بالكفر والوسم بعلامة مميزة للكفار عن غيرهم ومنع اللطف ومنع الاخلاص
لا يمنع الايمان فامتنع الحمل عليها الثاني التوفيق والهداية فالتوفيق لغة عبارة عن توجيه العبد للموافقة
وفي اصطلاح المتكلمين قال الشيخ واكثر اصحابنا انه عبارة عن خلق القدرة على الطاعة وهو موافق
للوضع اللغوي اذ الموافقة انما هي بالطاعة وخلق القدرة الحادثة يكون التهيؤ للموافقة جزؤ
حصول الموافقة عنده وعدم حصولها عند عدمه والهداية لغة عبارة عن خلق الهدى وهو الايمان وقالت
المعتزلة التوفيق عبارة عن الدعوة الى الايمان والطاعة وايضاح سبل الرشاد وبيان مقاصدها
والهداية عبارة عن الدعوة اليها وشرح سبيل الرشاد والزجر عن طرق الغي ومنع حمله على خلق الهدى
لانه قال تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وليس المراد منه خلق لهم الهدى لا يستحب العمى عليه
بل المراد دعوناهم وشرعنا لهم سبيل الرشد وابطل ذلك بوجهين احدهما ان كل واحد من التوفيق والهداية
ليس عاما شاملا لجميع الامة والله لا يوصف الكافر بانه موفق ومهدي والدعوة عامة شاملة لجميع الامة
ولهذا قال ابو الوسيتة في قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام انه حذف مفعول يدعو للدلالة على التعميم تقديره
يدعو كل احد وثانيهما ان الامة مجمعة على تسويغ الدعاء اي بطلب الهدى والتوفيق اللهم اهدنا سبيل المهتدين

ووفقنا لما يحب ويرضى والاية تعليما للعباد واهدنا الصراط المستقيم والمطلوب ان يكون غير
حاصل للاولى تحصيل الحاصل والدعوة حاصلة لكل احد واختلاف الناس انما هو في الاستماع بها و
عدمه فالايمان عبارة عن الدعوة وما لهما انهما لو كانا عبارتين عن الدعوة لما كان فرق بين الموفق
والمهدي وبين الموعد واللازم بط لان كون العبد مهديا وموفقا من صفات المدح وكونه مدعوا
ليس كذلك الثالث الاجل اعلم ان اجل كل شيء هو وقت حصوله واجل الانسان عبارة عن تدرج الاجل
عمره وعن الزمان الذي علم انه يموت فيه وهل يجوز قطع الاجل المقدر الذي حكم الله تع ام لا اختلف
المتكلمون فيه فذهب الشيخ والاشاعرة الى امتناع ذلك وان من قتل ظلما او حتف انفه مات باجله وفات
نفسه في الاجل المحتوم من غير زيادة ولا نقصان ووافقهم على ذلك الجبائي ووافقه ابو الهذيل وغيرهما مزدا
المعتزلة واستدل على ذلك بان من قتل في وقت معلوم فلا يخلو من ان يكون وقوع قتله في ذلك
الوقت معلوما لله تعالى او غير معلوم له لا سبيل الى الثاني والا كان الرب جاهلا بعواقب الامور وهو
مح فيلزم كونه عالما به فلا بد من وقوعه في ذلك الوقت والا كان علمه جهلا وهو مح واما المتقدمون من المعتز له
فقد اختلفوا فذهب اكثرهم الى ان من مات حتف انفه فقد مات باجله ومن قتل فقد انقطع اجله
بالقتل وان موته متولد من فعل القاتل ولو لم يقتل لبقي الى وقت المقدر وادعوا فيه الضرورة كما
ادعوا في سائر المتولدات وقد عرفت جوابه واستشهدوا لذلك بالمعقول والمنقول اما المعقول فمن
وجهين الاول ان القاتل بغير حق يحكم عليه بكونه مذموما بالاتفاق عقلا وشرعا ولو لم يكن قاطعا لاجل
المقتول لما كان بقتله جانيا ولا ظالما ولما استحق الذم لانه مات باجله ولو لم يقتله لمات البتة لعدم الجالب
بفعله امر الاجابة ولا توليدا فانه ربما يقتل في معركة واحدة جم غفير من الناس ومن المعلوم بالضرورة ان
موت مثل هذا الجمع الكثير الا قتلا في زمان واحد مما يستحيل لانه خرق للعادة لا يجيء الا معجزة والجواب
الا ان نسبة الجناية اليه وذمه لكون تعلق قدرته بالقتل سببا عاديا لقطع اسم الله تع حيوة المقتول والثاني
انه غير مستحيل عادة موت جم غفير في زمان واحد اذ ربما يتفق في الوباء موت الكثير في ذلك في زمان
واحد واما المنقول فبالكتاب كقوله تع ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده وهو دليل على ثبوت اجلين لان اعادة
المنكر ثانيا بلفظه يفيد التعدد وتقصيصه تع وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وهو دليل جواز
ازدياد الاجل ونقصانه وبالسنة كقوله عليه السلام الصدقة تزيد في العمر وقوله عليه السلام من سره ان يبسط
الله له في رزقه وينسأ في اثره فليصل رحمه ومعناه يؤخر اجله اذ الاثر هو الاجل قال الشاعر والمرء ما عاش
ممدود له امل لا ينتهي العمر حتى ينتهي الاثر اي الاجل والحديث ظاهر في تاخير الاجل وزيادته والجواب امده
عن الاية الاولى انه يجوز ان يكون المراد بالاجل من عمره بالنسبة الى اعمار اقرانه فليس فيها ايضا في
مقصودكم مع انها معارضة بقوله تع فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون وقوله تع و
ما كان لنفس ان تموت الا باذن الله كتابا مؤجلا وقوله ما تسبق من امة اجلها وما يستاخرون ومن المعتزلة

من فصل وقال اذا انتفى قتل عدد كثير في ملحمة لا يكون موتهم بالاجل لان موتهم معا في زمان
واحد خرق للعادة من غير جهة الاعجاز وهو قادح في المعجزات واذا قتل الواحد والاثنان مما لا يعتبر
الحال فيه الى خرق العادة يكون موتهم بالاجل بسبب الى القاتل والرزق غير بين لان كلا الموتين
لما كانا منسوبين عندهم الى القاتل فالحكم بكون الاول بغير الاجل والثاني بالاجل تحكم مع انا لا نم
ان موت الجم الغفير في زمان واحد بخلاف العادة لكثيرا ما يتفق ذلك في الاوبية وانما صاروا
الى هذا الفرق وما ذهب من الالزام الشنيع وذلك ان الدليل العقلي الذي ذكرناه والايات
المذكورة في المعارضة دالة على ان كل موت بالاجل فتحصلوا التفرقة ليدفع عنهم الالزام في بعض
الصور فقوله لولا روم الالزام الشنيع جوابه محذوف اي لما قالوا بالفرق ونحوه ولا تقدر من حيث اقله
لفظا والمعنى وذهب ابو الهذيل العلاف منهم الى ان من قتل لو لم يقتل لمات قطعا ولما تصور بتقدير تعانيه
وهذا المذهب اختاره صاحب الكشاف في قوله تع قالوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا الاية الرابع
الرزق وهو عند جمهور الاشاعرة عبارة عما ينتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره حلالا او حراما مملوكا الرزق
او غير مملوك وعند بعض الاصحاب هو عبارة عما يربي به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير لان الرزق
لا يطلق عرفا على ما لم يتغذ به الحيوان وان كان مملوكا له ونحت معتزلة بل يقال له رزق من يتصل اليه وينتفع به ويطلق
على ما ينتفع به سواء كان حلالا او حراما وقال المص انه عبارة عندنا عن كل ما ساقه الله تع الى العبد فاكله
وهو تناول الحلال والحرام يجوز ان يسوق الله تع الحرام الى العبد لانه لا قبح منه تع الا انه يرد على ظاهره
امور الاول اطلاق لفظ الاكل في التعريف الثاني خروج رزق البهائم عنه لتخصيصه الرزق بالعبد وهو خلاف
الاجماع وخلاف النص لقوله تع وما من دابة في الارض الا على الله رزقها الثالث ان خروج المشروبات عنه اذ لا يقال لها
الاكل ولهذا لو حلف لا يأكل شيئا فشرب لم يحنث نعم لو قال بدل اكله مطعما او مغذ ولم يرد عليه هذا الا انه
معناه لان الشرب ايضا ولهذا لو حلف لا اطعم شيئا اولا اغتذي ولم يشرب حنث وجواب الاول
انه لم يذكر هذا التعريف ما سمه الرزق بل انما ذكره ليكن تقول المعتزلة ان الرزق يختص بالحلال فقال بل الرزق
كل ما ساقه الله تع الى العبد فذكر العبد لان الحلال والحرام انما يطلقان على الرزق بالنسبة الى المكلف وذكر الاكل
لافادة المقصود صريحا والثالث انه استعار الاكل للتعظيم من باب اطلاق الخاص وارادة العام احتجوا بانه
لو كان الرزق ما ينتفع به حي او يربي لم يكن ما ملكه العبد ولم ينتفع به رزقا له واللازم بط لقوله تع ومما رزقناهم
ينفقون ولقوله تع وانفقوا مما رزقناكم فان ما اكله الانسان وربي به لا يصح انفاقه وايضا لو كان الحرام
رزقا لكان ما اخذه الغاصب وانتفع به رزقا له واللازم بط لقوله تع ومما رزقناهم ينفقون اثنى على المنفق
من رزقه وذلك غير متحقق في حق الغاصب مما ينتفع به فلا يكون رزقا له ولقوله تع وانفقوا مما رزقناكم
امر بالانفاق من الرزق والغاصب منهي عن الانفاق مما اغتصبه فدل على انه ليس رزقا له لا انا نجيب
عن الاول بانكم ان اردتم ان ما ينتفع به العبد لم يكن رزقا له حقيقة ولا مجازا فالملازمة ممنوعة وان اردتم

انه لم يكن رزقا له حقيقة فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع وللاساس لا دلالة على ان ما لم ينتفع
به العبد رزق له حقيقة لو لم يدل دليل على خلافه وقد قيل ان عرف اهل اللسان على خلاف ذلك وعن
الثاني بان بطلان اللازم ممنوع فلا يصح الاحتجاج بالآيتين على بطلانه لانه تعالى انما امتن بانفاق الرزق
وانما امر بانفاق بعضه لكون ممن فيها للتبعيض وتعلق ذلك البعض يكون حلالا واما المعتزلة فقد فسروا الرزق
بالحلال الذي لم يمنع من الانتفاع به واورد عليه بانه يلزم ان لا يكون للبهائم رزق لان الحلال والحرام انما يطلقان
على المأكول وغيره باعتبار تعلق فعل المكلف به واللازم باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به واورد عليه بانه يلزم من هذا ان من اغتذى بالحرام من اول عمره الى منتهاه و
لم يوته الله تعالى الا حلالا لكفعن اولادا والناصبين لم يكن مرزوقا له تعالى رزقا وهو خلاف اجماع المسلمين قبل
ظهور المعتزلة تدرسه كل ذلك ناع عليهم الى اوضحه يستدعي بعيدا اصل وهو ان المعتزلة لما ثبت عندهم
ان الحرام لا يكون رزقا وما كان حلالا فانما اتى الله العبد بقصد وبعث فالعبد هو الرازق لنفسه والله تعالى ليس
رازق له ذلك الرزق وما اتاه منه بغير فعله فهو من الله تعالى والرازق له ذلك الرزق هو الله تعالى ثم منه ما هو واجب
على الله وهو ما فيه صلاح المكلفين ومنه ما يجب المنع منه وهو ما فيه فساد المكلفين ومنه ما يجوز الرزق به و
المنع منه وهو ما استوى فيه صلاح المكلف وفساده اذا تمهد هذا فنقول من اغتذى بالحرام مدة
عمره ولم يوته الله تعالى شيئا ينتفع ويتمتع به فلم يعطه الله رزقا فيه صلاحه ولو كان واجبا على الله تعالى ذلك لما جاز
تركه ولم يمنعه من الحرام الذي فيه فساده ولا كان منعه واجبا على الله تعالى لمنعه فثبت فساد اصلهم من الحكم على
الله بالتفصيل المذكور من ان الرزق قد يكون واجبا عليه وقد يكون المنع منه واجبا الى سبرع الاسعار
السعر عبارة عن تقدير اثمان الاشياء وارتفاعه غلاء وانحطاطه رخص وكل منهما من الله تعالى او من العبد
قالت الاشاعرة هو من الله تعالى لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال المسعر هو الله حين وقع
غلاء في المدينة واجتمع اهلها اليه وقالوا سعر لنا يا رسول الله واما المعتزلة فقد اختلفوا فيه فقال بعضهم هو
من العبد مباشرة لانه انما يحصل بتواضعهم على تقدير اثمان الاشياء وتراضيهم بذلك في كل وقت على
حسبه فيكون متولدا عن افعالهم والعبد يجعل سببه اي سبب الغلاء والرخص اليهم وقال اخرون هو متولد من
فعل الله تعالى لانه انما يحصل بقلة الاجناس وكثرة الرغبات وهما انما يحصلان باسباب ظاهرة او خفية
من فعل الله تعالى وقد عرفت بطلان التوليد قال المقصد الرابع اقول المقصد الرابع في بيان ارادته
للكائنات قالت اهل الحق ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات وغير مريد لشيء مما لا يكون فالارادة عندهم
توافق العلم فما علم وقوعه مراد الوقوع وما علم عدمه مراد العدم فايمان ابي جهل ما مور به وغير مراد وكفره منهي
عنه وهو مراد لكن منهم لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا وان صدر الجميع منه بارادته لا يهامه النوع فيما
لا يجوز فمنعوا من ان يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى حذرا من تخيل السامع ان الارادة هي الامر كما ذهب اليه
بعض العلماء وان الكفر والفسق ما مور به واذا كان الاسناد موهما ما لا يجوز على الباري وملتبسا لا يليق بالبطل

التوقف الى التوقيف من الشارع ولا توقيف منه ثم الى نفي التفصيل فلا يجوز الاطلاق وذلك كما
لا يصح ان يقال خالق القردة والخنازير ويصح ان يقال خالق كل شيء تعالى ولا يصح ان يقال اله الزوجات
والاولاد والحاجات لايهامه اضافة غير الملك ويصح ان يقال اله كل ما في السماء والارض وقالت المعتزلة
هو مريد للمأمور به كان للمعاصي والكفر فالارادة عندهم توافق الامر فاذا امر الله تعالى بشيء فقد اراده واذا نهى
عنه فقد كرهه احتج اهل الحق على الاول وهو انه اراد حدوث كل ما حدث بانه موجد لجميع المحدثات بلا
اكراه لما مر ان جميع الحوادث مستندة الى الله تعالى ابتداء وللاجماع على ان ما يوجده لا يكرهه وكل من
يوجد الشيء بلا اكراه فلا بد ان يكون مريدا لما مر في بيان ارادته ان اختصاص حدوث الفعل بوقت معين
دون اخر لا يمكن ان يكون الا للارادة وعلى الثاني وهو انه لم يرد حدوث ما لم يحدث منها بان كل ما لم
يحدث وليس مما سيحدث فالله تعالى عالم بانه لا يوجد لان الله تعالى عالم بكل المعلومات على ما هي عليها في نفس
الامر وما علم الله انه لا يوجد استحال وجوده والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا لو فرض وقوعه فتبين كل ما لم
يحدث ولا يحدث استحال وجوده نظرا الى قولنا وما استحال وجوده علم الله تعالى استحالته فتبين ما لم يحدث
ولا يحدث علم الله تعالى استحالته فيضم عليه نظرا الى قولنا وما علم الله تعالى استحالته لا يريد حدوثه لان العلم
الضروري حاصل بان الارادة لا تتعلق الا بالجائزات نعم التمني ربما يصح في المحالات ولكن هي على
الله تعالى محال بالاتفاق فتبين ما لم يحدث ولا يحدث لا يريد حدوثه وهو المطلوب واحتجوا عليهما بما روي
عن رسول الله صلعم وتلقته السلف والخلف جميعا في جميع الاعصار والامصار بالقبول وهو قوله عليه السلام ما شاء الله كان
وما لم يشأ لم يكن والاول اي قوله ما شاء الله كان دليل الثاني اي غير مريد لما لا يكون لانه ينعكس بعكس النقيض
الى كل ما لم يشأ الله لان ما للعموم وهو مستلزم لقولنا انه غير مريد لما لا يكون والثاني وهو قوله ما لم يشأ لم
يكن دليل الاول اي مريد لجميع الكائنات لانه ينعكس بعكس النقيض الى ما كان شاء الله وهو مستلزم لقولنا
انه مريد لجميع الكائنات ولا يصح الاحتجاج بالاول على الاول وبالثاني على الثاني لان قوله عليه السلام ما شاء
الله كان معناه جميع ما اراده الله تعالى فهو كائن ولا يستلزم ان جميع الكائنات واقع بارادته لان الموجبة
الكلية لا تنعكس كنفسها وكذا الحكم في الثاني واحتجت المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي بالمعقول و
المنقول اما المعقول فوجهان الاول انه لو كان مريدا لكفر الكافر ومعصية العاصي يلزم السفه في احكام الله تعالى
واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة انه تعالى امرهما بالايمان والطاعة ونهاهما عن الكفر والمعصية والامر بما يكرهه
والنهي عما يريده سفه والجواب لا نسلم ان الامر بما يكرهه والنهي عما يريده سفه وانما يكون كذلك لو كان الغرض
من الامر منحصرا في تحصيل المأمور به وهو ممنوع ومما يوضح ان الامر بما لا يريده لا يعد سفها وجوه احدها ان
المختبر لعبده هل يطيعه ام لا اذا امره مدعيا انه لو فعل ما طلب منه يعلم انه اطاع امتثال امر سيده ولا يريد منه
الفعل ولا يحصل مقصوده اطاع او عصى مع انه لا يعد سفيها وثانيها ان العاتب من جهة السلطان على
ضرب عبده اذا اعتذر عن ذلك لمخالفته لامره والسلطان يتوعده بالعقاب ان لم يظهر مخالفة العبد لامره

يأمر عبده لتمهيد عذره لانه لو فعل ما امره به يصح ان يقال وامتثل امر السيد ولا يريد منه الفعل لا يفض
الى فعله بل يريد منه الترك ليتحقق عذره ويتخلص من عقاب السلطان مع انه لا يعد سفيها وثالثها
ان من اكره على شيء اكراها ملجئا فقد يأمر بذلك الشيء ولا يريده مع انه لا يعد سفيها الثاني لو كان الكفر مرادا الامر
لكان الكافر مطيعا بكفره لله تعالى واللازم باطل اما الملازمة فلان الطاعة عبارة موافقة المريد فيما اراده لما روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان في بعض الاسفار فضرب الارض بعقبه فنبع منه الماء فقال له ابو طالب يا محمد
ان ربك ليطيعك فقال عليه السلام يا عم ان اطعت الله اطاعك اي ان وافقت ما اراده فيفعل ما اردت ولما
روي ان عمر رضي الله عنه قال اطاعني ربي في ثلث فوصف الله تعالى بكونه مطيعا له لما اراده وكقول الشاعر
رب من انضجت غيظا صدره قد تمنى لي موتا لم يطع اي لم يجب الى ما اراده واما بطلان اللازم فلان
كل مطيع مستحق للثواب بالاجماع فيلزم ان يكون الكافر مستحقا للثواب وانه باطل بالاجماع والجواب
لا نم ان الطاعة موافقة المراد بل هي موافقة الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم له ويدل على ان الطاعة
موافقة الامر لا موافقة المراد ان الارادة صفة كامنة لا يتوقف عليها فلا يمكن ربط الطاعة بها بخلاف الامر فانه
شيء ظاهر معلوم واما قوله عليه السلام ان اطعت الله اطاعك وقول عمر رض اطاعني ربي فيمكن حمل الطاعة فيها
على موافقة الامر اذ العلوم والاستدلال المعتبر عندنا في ماهية الامر واما البيت فلا حجة فيه لان التمني ليس عبارة
عن الارادة ووقوع التمني والا لكان الله تعالى متمنيا لاشياء تعنتا وهو منتف بالاجماع هذا وقال بعض اصحابنا
الكفر والمعاصي مراد من الكافر وغير مراد من الكافر وقال لو ان الجواب على تقدير تسليم كون الطاعة عبارة
عن موافقة المريد ان طاعة الله عبارة عن موافقة مراده من العبد لا موافقة مراده بالعبد كالكفر والمعاصي فلا
يلزم كون الكافر والعاصي مطيعا لنا ما وسوس على نزاع لفظي الثالث انه لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان
واقعا بقضائه لان الواقع بقضائه يلازم الواقع بارادته تعالى ولو كان واقعا بقضائه لوجب الرضاء به لان
الرضاء بالقضاء واجب بالاجماع فيلزم لو كان الكفر مرادا لله تعالى لوجب الرضاء به لكن الرضاء بالكفر غير
واجب بل غير جائز لان الرضاء بالكفر كفر بالاجماع والجواب لا نم انه لو كان الكفر واقعا بقضائه لوجب
الرضاء به قولكم لان الرضاء بالقضاء واجب قلنا هذا انما هو مطلوبكم لو كان الكفر الواقع بقضائه نفس
قضائه وليس كذلك لما قال لا فان الكفر متعلق ومقتضى قضائه والقضاء ليس كذلك واما ثانيا فلان الكفر صفة
العبد والقضاء صفة الله تعالى فالمص به والحاصل انا نقول الكفر واقع بقضائه وحكمه وايجاده وله نسبة الى الباري
تعالى باعتبار صدوره منه ونسبة الى العبد باعتبار اتصافه به وكونه محلا له وانكار الرضاء باعتبار النسبة الثانية
لا باعتبار النسبة الاولى ووجوب الرضاء به باعتبار النسبة الاولى لا باعتبار النسبة الثانية كيف ولو وجب
الرضاء باعتبار النسبة الثانية اي المحلية لوجب الرضاء بموت الانبياء وتعذيب الاشقياء الرابع لو كان الكفر
مرادا لله تعالى واقعا بقضائه وقدرته لم يكن العباد قادرين على الايمان لان عندكم ان لم يرد الله تعالى منهم كان
ممتنع الوقوع فيكون الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق وهو ممتنع والجواب لا نم انه تكليف بما لا يطاق

اذ شرط التكليف عندنا كون المكلف به مما يمكن ان يتعلق به القدرة الكاسبة عادة لا كونه متعلق القدرة
الحاصلة بالفعل فما لا يمكن ان يتعلق به القدرة الكاسبة عادة يمتنع التكليف به كتكليف الانسان بالطيران
وما يمكن ان يتعلق به القدرة الكاسبة عادة لكن لا يكون مقدورا بالفعل يصح التكليف به لكونه في وسعه
عادة كتكليف العاصي بالطاعة التي عصى بتركها فانها مما يمكن تعلق قدرته بها وان لم يكن مقدورة له لعدم
القدرة عندنا مع الفعل لا قبله والايمان من هذا القبيل لانه مما يمكن ان يتعلق به قدرة الكافر عادة وان لم
يكن مقدورا له بالفعل فلا يكون الامر به تكليفا بما لا يطاق هذا هي ولا يلزم من المنقول ادلة المنقول ايات
تدل على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي احدها قوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا
اباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا باسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان من علم
تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون فانه تعالى حكى عن المشركين انهم قالوا اراد الله تعالى شركنا فلهذا
اشركنا ولو اراد عدم شركنا والتوحيد لما اشركنا وكنا موحدين ثم رد عليهم ذلك بقوله كذلك كذب
الذين من قبلهم وبين بطلان قولهم بقوله تعالى حتى ذاقوا باسنا اي ناس العذاب وسوء المنقلب الاعلى الباطل
وبقوله هل عندكم من علم فتخرجوه لنا على سبيل التهكم بهم ومثل هذا الكلام لا يقال الا للمبطل وبقوله ان
تتبعون الا الظن ومثله لا يقال الا للمبطل وبقوله ان انتم الا تخرصون اي تكذبون كما في قوله قتل
الخراصون اي الكذابون والجواب ان هذه الاية حجة لنا لان الله تعالى لما حكى عنهم قولهم لم يوبخهم على
كذبهم فيه بل على تكذيبهم فيه لانهم قالوه على سبيل السخرية والاستهزاء لا على الاعتقاد والتوبيخ على التكذيب
بالنبي يدل على صحة ذلك القول ويدل على صحة ما قلنا قوله تعالى في اخر الاية قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهديكم
اجمعين وثانيها قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها بين المعاصي كلها بانها مكروهة له تعالى فلا تكون مرادة لانهما
ضدان والجواب من وجهين الاول ان هذه الاية انما تدل على كون المعاصي مكروهة له تعالى لو كان
قوله مكروها متعلقا بسيئه وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد به مكروها عند العقلاء اي بحكم الشرع مجاري على عاداتهم
في اللغة المصطلحة الثاني انه يجوز ان يكون المراد بقوله مكروها منهيا عنه وحمل المكروه على المنهي وان كان مجازا الا
انه يجب المصير اليه توفيقا بينه وبين ما ذكرنا من الدليل وثالثها قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وظلم العباد داخل
جملة الكائنات والجواب انها لا تدل على انه تعالى لا يريد الظلم الصادر من العباد لجواز ان يكون المراد منها انه لا يريد
ظلمه تعالى على العباد وظلم على العباد ليس كائنا لان تصرفه في ملكه كيف كان لا يكون ظلما ورابعها قوله تعالى والله لا يحب
الفساد والمحبة عبارة عن الارادة والفساد كائن والجواب لا نم ان المحبة عبارة عن الارادة المطلقة
بل هي الارادة التي لا تتبعها تبعة فيكون اخص منها وح لا يكون حجة لكم لانه لا يلزم من نفي الخاص نفي العام وخامسها
قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة والجواب لا نم ان الرضاء بمعنى الارادة بل هو
ترك الاعتراض وعندنا ان الله تعالى مريد الكفر بالكافر ولا يترك الاعتراض عليه ويوضح ان العبد لا يريد الالام والامراض
مع انه مامور بترك الاعتراض ثم ان سلمنا دلالة هذه الايات على مذهبكم لكنا نعارضها بالايات التي هي دال

على المقصود منها احد بها قوله تعالى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وثانيها قوله تعالى اولم ييئس الذين آمنوا
ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا وثالثها قوله تعالى فلو شاء لهديكم اجمعين وجوابهم عن الايات
على مذهبه الفاسد والاخبار خلاف النظام وتقييد المطلقات من غير دلالة وراكبها ابعد فيه تعالى اولئك الذين
لم يرد الله ان يطهر قلوبهم وخامسها قوله تعالى انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم
كافرون وسادسها قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وسابعها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون والاستدلال بعض للتخصيص مجال واشباه هذه الايات كثيرة قال خاتمة الموقف
في خاتمة في بيان ما قاله الفلاسفة في القضاء والقدر اعلم ان القضاء بمعنى الخلق قال تعالى فقضيهن
سبع سموات اي خلقهن والقدر اسم لما صدر مقدرا عن فعل القادر كالهدم والنشر والقبض فانها اسماء
لما صدر عن فعل الهادم والناشر والقابض يقال قدرت الشيء وقدرته مخففا ومثقلا بمعنى واحد وقالت
الاشاعرة جميع الكائنات واقعة بقضاء الله تعالى وقدره اي خلقها الله تعالى بالتدريج لان جميع الحوادث عندهم الممكنات
مستندة الى الله تعالى ابتداء وقدرته تعم جميع الكائنات وقالت المعتزلة افعال العباد ليست واقعة بقضاء
الله وقدره لانها واقعة بقدرة العبيد قالت نعم جميع الخير واقع بقضاء الله وقدره دون الشر وقد مر
تفصيل الاقوال فيه واما الفلاسفة فلما نفوا القدرة عن الله تعالى وقالوا انه موجب ونفوا الارادة قالوا
عبارة عن علمه بوجه النظام الاكمل الذي هو بالغاية قالوا القضاء عبارة عن علمه تعالى الازلي وعنايته الله
المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص هو احسن ما يمكن ايجاده اذ لو امكن احسن منه ولم يعلم لم يكن علمه
محيطا بجميع الكليات والجزئيات وان علم وان لم يفعل لم يكن جوده شاملا لجميع الموجودات والقدر عبارة عن
تعلق تلك العناية بالاشياء في اوقات حصولها ثم قالوا دخول الشر في القضاء الالهي بالعرض لا بالذات
لان الشيء اما خير محض او الخير غالب عليه او الخير والشر فيه متساويان او الشر غالب عليه او شر
محض هذه اقسام خمسة لا مزيد عليها والقسمان الاولان موجودان اما القسم الاول فلان الحكمة والعناية
الازلية التي هي مبدأ الرحمة ومنبع الخير والجود يقتضي حصوله وهو كالعقول والافلاك لانها ليست قابلة للعدم
والتغير بحسب جواهرها وبحسب كيفياتها المستقرة فيها واما القسم الثاني فلان الحكمة يقتضي حصوله ايضا لانها
لو لم تحصل تحرزا عن الشر القليل لزم ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل والشر كثير وذكروا لذلك مثالا بان قالوا ان
النار مع ما فيها من المنافع العظيمة لا يمكن وجودها الا ان يكون بحيث قد يتأذى بها في بعض الاحوال حيوان
فلا يحسن ترك تلك المنافع لاجل المضرة القليلة وكذلك المطر مع ما فيه حفظ العالم والخيرات العظيمة قد تنهدم به دور
معدودة ويتأذى به سايح في البر او سابح في البحر فلا يحسن ترك تلك الخيرات لاجل قليل من الاذى وهو كالموجودات
في عالم العناصر فانا اذا تاملنا احوالها وجدنا الخير غالبا فيها على الشر لان المرض وان كان كثيرا لكن الصحة اكثر منه
وكذلك الكسف والنوق والحرق وان كان كثيرا لكن السلامة اكثر منها وكذلك الالم وان كان كثيرا لكن اللذات اكثر
منه واما الاقسام الثلاثة الباقية فغير موجودة اذ الحكمة لا تقتضي وجودها وعند ذلك ظهر ان الخير والشر مرادان له تعالى لكن

324

الخير مراد لذاته والشر مكروه بالذات لكنه مراد بالعرض لانه لا يمكن تنزيه ما في هذا العالم وهو عالم بالكلية
طبيعته من الشرور بكليتها وهذا انما يتم على ان البارى تعالى موجب بالذات لا يقدر على ان يخلق الاشياء
على وجه يكون بريئة عن الشرور ورضى الله كما نفوا المطلقون وقد تكلمنا على ذلك قال المقصد الثاني الموقف
ذهب الشيخ والاشاعرة الى ان الحسن والقبح ليسا وصفين ذاتيين للحسن والقبح ولا ان ذلك مما
يدرك بضرورة العقل او نظره بل اطلاق لفظ الحسن والقبح عندهم باعتبارات غير حقيقية بل اضافية يمكن
تغيرها وتبدلها بالنسبة الى الاشخاص والازمان والاحوال وحسن الافعال التي تمدح فاعلها ويثاب
وقبح الافعال التي يذم فاعلها ويعاقب انما هو بالشرع لا بسبب امر حقيقي في العقل او اعتباري يدرك بالعقل ولو
لم يكشف عنه الشرع الى الشرع هو المثبت والمبين بل لو شرع العقل بحسن لا الحسن فيرجع فعل هذا الذي
الشارع عن المباح او ابيح الحرام عمل القبح لا ينقلب الامر وصار الحسن قبيحا وبالعكس فالفعل القبيح عندهم
ما نهي عنه شرعا سواء كان نهي تحريم او تنزيه وما لم يكن عن الفعل الاختياري لان النهي انما يتعلق به والحسن
بخلافه اي ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب فانه عند اكثر اصحابنا حسن اذ لو كان غير حسن يصح ان يقال
لفاعل المباح انه فعل حسنا وهو خلاف المعهود من اصطلاح الشرع وكفعل غير المكلف فانه لم ينه عنه شرعا
فيكون حسنا والمراد منه فعل الله تعالى فانه حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهائم فانه غير حسن بالاتفاق قال
الآمدي انها لا يسمى الذم على الافعال ولا يوصف افعالها بكونها حسنة لو اقعة من الخصم وكل فاعل يجاري
العادات واما فعل الصبيان ففيه خلاف واختلف المعتزلة فقال بعضهم يوصف بالحسن وقال بعضهم لا
وذهبت المعتزلة الى ان الحسن والقبح انما يثبتان بالعقل وان الحسن انما يحسن لوجه عائد اليه والقبيح انما يقبح
لوجه عائد اليه لا بسبل الشرع به ولو لم يرد الشرع لكان الحسن حسنا والقبيح قبيحا ولهذا قالوا بوجوب
الايمان على من لم يبلغه الدعوة وحرمة [illegible] ولا يجوز انقلاب الحسن قبيحا بالامر بغير ذاته او صفته وقبل
الشروع في الحجاج لا بد ان تحرر محل النزاع فنقول الحسن والقبح يقال لثلاثة معان الاول صفة
الكمال والنقص فالحسن ما يكون للمتصف به ارتفاع حال والقبح ما يكون للمتصف اتضاع حال
يقال العلم حسن اي صفة كمال للمتصف به والجهل قبيح اي صفة نقص لمن اتصف به ولا نزاع في انه
مدركه العقل الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض يسمى حسنا وما خالفه يسمى قبيحا وما لم يوافق
الغرض ولم يخالفه سمي عبثا وربما يعبر عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فالحسن على هذا
ما يكون فيه مصلحة والقبيح ما يكون فيه مفسدة وما يكون خاليا عنهما كالمباح لا يسمى حسنا ولا قبيحا وذلك
ايضا مدركه العقل ويختلف بالاعتبار فان الفعل الواحد قد يكون حسنا بالنسبة الى من وافق غرضه
وكان مصلحة له قبيحا بالنسبة الى من خالف غرضه وكان مفسدة له كقتل زيد مثلا فانه قبيح بالنسبة الى مواليه بالنسبة
حسن الى المعاديه وسواء اضافي غير ذاتي اذ لو كان حقيقيا لم يختلف اصلا كالاسود ان يكون المحل
اسود وابيض بالنسبة الى شخصين الثالث هو محل النزاع انه شرعي او عقلي وقد يعبر عنه بعبارات

منها ما ذكره في هذا المقام من المتن وهو تعلق المدح عاجلا والثواب آجلا في الحسن وتعلق
الذم عاجلا والعقاب آجلا في القبيح فالحسن ما يمدح فاعله عاجلا ويثاب آجلا والقبيح ما يذم
فاعله عاجلا ويعاقب آجلا ومنها ما يعلم مما ذكره في صدر هذا المقصد من ان القبيح ما نهي عنه شرعا و
الحسن ما لم ينه عنه شرعا والقبيح بهذا التفسير اعم منه بالتفسير الاول لانه يتناول الحرام والمكروه بهذا
التفسير وبالتفسير الاول لا يتناول الا الحرام وكذا الحسن لانه بهذا التفسير يتناول الواجب والمندوب والمباح
وفعل الله تعالى وفعل الصبي على وجه وبالتفسير الاول لا يتناول الا الواجب والمندوب ومنها ما يعلم مما ذكره في
الآمدي في الابكار والاحكام من ان الحسن ما امر الشارع بالثناء على فاعله والقبيح ما امر الشارع بذم فاعله
والحسن بهذا التفسير اعم منه بالتفسير الاول لانه يتناول الواجب والمندوب وفعل الله تعالى دون الاول
واخص منه بالتفسير الثاني لانه بالتفسير الثاني يتناول المباح ايضا والقبيح بهذا التفسير مساو للقبيح بالتفسير
الاول واخص منه بالتفسير الثاني لانه بالتفسير الثاني لان مساوي الاخص من شيء اخص من ذلك
الشيء ومنها ما يعلم مما ذكره في الاحكام من ان الحسن ما لا حرج في فعله وهو مساو للحسن بالتفسير الثاني واعم
منه بالتفسير الاول والثالث ومنها ما يعلم مما ذكره في الابكار من ان الحسن ما للفاعل ان يفعله والقبيح ما ليس
لفاعله ان يفعله اي في حكم الله تعالى ومنها ايضا بهذا التفسير يساويان الحسن والقبيح بالتفسير الرابع والثاني في
ونسبتهما الى التفسيرين الباقيين كنسبتهما اذا عرفت هذا فنقول مدرك الحسن والقبح بالمعنى المتنازع
فيه هو الشرع ولا مدخل للعقل عندنا في احكام الله تعالى وليس في العقل صفة محسنة او مقبحة بها الحسن او القبح
سواء ورد الشرع او لم يرد وتخصيص محل النزاع بانا نقول في العقل لحسن او قبح وهم يقولون بحسن او قبح
العقل لجهة محسنة او مقبحة في الشرع ثم ان تلك الجهة قد تدرك بضرورة العقل كحسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار مثلا وقد لا يدرك بالعقل او لا لكن اذا ورد الشرع به علم بالعقل ان ثمة جهة محسنة او مقبحة وان
لم يدركها على التعيين كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال ثم انهم اختلفوا في
ذلك فزعمت الاوائل منهم ان الحسن والقبح غير مختص بصفة موجبة للتحسين والتقبيح بل الافعال حسنها
وقبحها لذاتها وذهب بعض من تقدم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية في الفعل توجب ذلك مطلقا
اي في الحسن والقبح كليهما وفصل ابو الحسين البصري في ذلك وقال الفعل القبيح مختص بصفة حقيقية توجب
قبحه دون الحسن ولكن فيه عدم الصفة الموجبة للقبح وقالت الجبائية ليس الحسن والقبح باعتبار الصفات الحقيقية
في الفعل بل باعتبار صفات اعتبارية اضافية فيه توجب ذلك فان لطم اليتيم حسن باعتبار التأديب
قبيح باعتبار الايذاء ونشأ عنهم بسبب هذا الاختلاف اختلاف في العبارات الدالة على معنى الحسن والقبح وحسن
ما نقل في حدهما ما قال ابو الحسين البصري ان القبيح هو ما ليس للمتمكن منه ومن العلم به ان يفعله وقوله ليس له ان يفعله عنهم
اراد به ان فعله يكون مشتملا على صفة تنهى عن ايقاع حال فاعله والحاصله اي على الالزام عند العقلاء
ولا يرد قول الامام الرازي انه ان اراد به ان فعله ممنوع عنه شرعا يكون القبيح شرعيا وهو خلاف مذهبهم وان

اراد به الغرض عن الفعل كالايجاب ليس لزيد ان يصارع عمرا اذا لم يكن قادرا عليه فهو في اعتبار
قيد التمكن في التعريف وان اراد به عموم الموصوفية كالايجاب ليس لهذا الجسم سواد فهو ظاهر البطلان
وان اراد به القبيح فالتعريف دوري وان اراد به معنى آخر فلا بد من تصويره وقيد التمكن منه يخرج فعل
العاجز والملجأ فانه لا يوصف بالحسن والقبح وقوله ومن العلم به يخرج عنه ما يفعله من المحرمات
من لم يتمكن من العلم بها كمن لم يبلغه دعوة النبوة وكمن هو قريب العهد بالاسلام وانما اعتبر التمكن من العلم دون
نفس العلم ليندرج في القبيح الكفر بالله تعالى ممن بلغه دعوة النبوة لانه متمكن من العلم به بالدلائل العقلية ثم قال
ويتبع هذا التعريف يعني ان آخر ان الاول ما يستحق الذم فاعله لان فعل القبيح ما لم يكن ملائما للفعل
العقلاء يستحق فاعله الذم الثاني ما يشتمل على صفة توثر في استحقاق الذم لا ما يقال ان المراد بما ليس
له ان يفعله ما يشتمل على صفة تنهى عن ايقاع حال فاعله فهذان التعريفان ناشئان من قوله ليس له
ان يفعله اذ آثار ولوازم استحقاق الذم وبهذا الاعتبار نشأ منه اولهما والمراد بالاحكام ونحوها الصفة المنهية عن
ايقاع حال الفاعل وبهذا الاعتبار نشأ منه وما يقال ان الذم بانه قول او فعل او ترك قول او ترك فعل
ينبئ عن اتضاع حال الغير اي عما لا يلائم العقل فلا يرد عليه ما قال الامام الرازي انه ان عنى بالاتضاع ما
ينفر عنه الطبع والا لا يخرج عنه القبيح كفعل الله تعالى لتنزهه عن النفرة الطبيعية وعدم الملاءمة وان عنى
به غيره فلا بد من بيانه قال وحين اقول استدل الاصحاب على كون الحسن والقبح بالمعنى
المتنازع فيه شرعيين بوجهين الاول وقد ذيل الكل وهو ان العبد مجبور في افعاله واذا كان مجبورا
في افعاله لم يتصف افعاله بالحسن والقبح عقلا اما المقدمة الاولى فلان العبد اما ان يتمكن من ترك الفعل
الذي يوصف بالحسن والقبح او لا يتمكن وعلى الثاني يلزم الاضطرار لوجوب الفعل منه وامتناع الترك وعلى
الاول اما ان يكون ذلك الفعل متوقفا على مرجح تام سواء لم يتوقف عليه اصلا او توقف ولكن على
غير تام فيكون اتفاقيا لان الفعل يصدر عنه تارة ولم يصدر اخرى من غير ارادة جازمة وداعية او سبب
تام وهو المعني بالاتفاقي ههنا وان اطلق الاتفاقي في المنطق بمعنى آخر وهو ما يتوقف على مرجح تام لا يعلمه
بعينه واذا كان اتفاقيا كان العبد مجبورا فيه لصدور الفعل منه بلا ارادة جازمة واما ان يكون متوقفا
على مرجح تام وح لا يجوز ان يكون ذلك المرجح من العبد لان المرجح الذي هو من العبد يكون حادثا بالضرورة
فيحتاج الى مرجح آخر ويتسلسل او ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويلزم خلاف المقدر بل يجب ان
يكون ذلك المرجح من الله تعالى وح يجب الفعل عنده والا جاز معه الفعل تارة والترك اخرى فان لم يتوقف
على مرجح الفاعلية على التاركية يكون اتفاقيا ويلزم خلاف المقدر وان توقف عليه ينتقل الكلام اليه ويلزم اما
حتى يلزم اما كون الفعل اتفاقيا وهو خلاف التقدير او كون الفعل عنده واجبا وح يكون اضطراريا لا اختياريا
للعبد فيه فيكون مجبورا وذلك ما ادعيناه والمقدمة الثانية فلاجماع المعتزلة على انه لا مدخل عندنا للصلاحية التحسين
والتقبيح فيما هو من الافعال الاختيارية والاختيار دون الاضطرار وقد مر بيانه في افعال الله تعالى وغيره

هذا الدليل اعتراضات ذكرها الامام الرازي والآمدي الاول انه فاسد الاعتبار لانه استدلال في
مقابلة ما علم خلافه بالضرورة اذ كل احد يعلم ان له اختيارا ويفرق بين الفعل الاختياري والاضطراري
فيكون سفسطة فلا يسمع الثاني انه لو صح هذا الدليل يلزم ان يكون الرب تعالى مجبورا في افعاله مضطرا
اليها لجريان الدليل فيه بعينه واللازم باطل لانه ينفي كون الرب تعالى مختارا تعالى عن ذلك الثالث انه لو صح هذا
لزم انتفاء الحسن والقبح الشرعي ايضا لانهما من اقسام الفعل الاختياري بالاتفاق والمجبور
على فعل لا اختيار له فيه لا يكون فعله حسنا ولا قبيحا شرعيين باجماعكم فيرد ما نقضتم علينا
فتوجها نقولان العبد اذا كان مجبورا في افعاله يكون تكليفه بالاطاق وان كان تكليفه تكليف ما لا
يطاق يلزم ان لا يكون مكلفا لان تكليف ما لا يطاق غير واقع بالاتفاق اما عند المعتزلة فلانهم لا يجوزونه
واما عند الاشاعرة فلانهم وان جوزوه لا يقولون بوقوعه وعلى تقدير فرض الوقوع لا نقول ان كل تكليف
كذلك الرابع سواء كان ... ان رجح فعل العبد اذا كان من اسبابه وكان الفعل
واجبا عنده يكون اضطراريا بالجواز ان يكون ذلك المرجح الذي يجب الفعل عنده هو الداعي الذي يخلقه الله تعالى
في العبد المقتضي للاختيار ويصح ان يكون الفعل اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يوجد بالاختيار وان كان
موجبا واجيب عن الاول بانا لا نستدل على ان العبد له قدرة واختيار بل قد مر ... وجه
يكون استدلالا في مقابلة الضرورة بل استدلالا على ان قدرة العبد ليست مؤثرة في ايجاد الفعل وهذا ليس ضروريا
بل مختلف فيه على ما عرفت في المقصد الاول من هذا المرصد وعن الثاني بالنقض بفعل الرب تعالى انما يرد علينا لو كنا
قائلين بصحة جميع مقدمات الدليل لكن التقرير ... بان الفعل الواقع للمرجح ... اطلاق و العبد مجبور فيه ...
صحيح عندنا الا ان الرجح بمجرد الاختيار جائز عندنا ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما في مسئلة الهارب
من السبع اذا عن له طريقان متساويان والعطشان له قدحين متساويين فانه يختار احدهما سواء كان ممكن
من الترك وليس ذلك الفعل اتفاقيا عندنا بل ... الزائدة ذكرناها بالنسبة الى المعتزلة فانهم يقولون
مثل هذا الفعل لا اثر فيه لقدرة العبد فلم ينضم اليه مرجح او بحسب الداعي وايضا على تقدير صحة المقدمات
عندنا لا يجري الدليل بعينه في فعل الرب لان تقدمها ان العبد اذا تمكن من الترك وتوقف فعله على مرجح
تام لا يجوز ان يكون ذلك المرجح من العبد لانه لو كان ... كونه حادثا فيحتاج الى مرجح اخر ويتسلسل الا ان ينتهي
وسوط ونفي المرجح تام لا يكون من العبد فلا يكون المرجح العام ... المقدور وهذه المقدمة لا يمكن اجراؤها
في حق الباري تعالى لا يجوز ان فعله تعالى يحتاج الى مرجح ام من الارادة مع القدرة وهما قديمان لا يؤثر فيهما الداعي
لان الاثر انما يكون حادثا ولا يحتاج الا الى ذاته فلا يلزم التسلسل ولا الاضطرار ... كون المرجح التام
منه وعن الثالث بان الحسن والقبح الشرعيين يكفي فيهما وجود القدرة والاختيار وان لم يكن للقدرة تاثير
وكذا يكفي في التكليف وجود القدرة الكاذبة ولا يحتاج الى تاثيرها بخلاف العقليين وعن الرابع بان المرجح التام
الذي يجب الفعل عنده ان الداعي الذي يقتضي الاختيار اذا لم يكن من العبد لزم انتفاء الحسن والقبح العقليين

سواء سمي الفعل اختياريا ام لا اذ لا فرق بين ان يوجد الله تعالى الفعل في العبد وبين ان يوجد
فيه ما يجب الفعل عنده ولا يتمكن معه من الترك في كونهما ينفيان من حكم العقل بالتحسين والتقبيح
عند الخصم التوجيه الثاني من الاستدلال وهو مبني على غير الجبر انه لو قبح الكذب لو كان ذاتيا
لما تخلف عنه واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلان ما بالذات لا يتخلف واما بطلان اللازم
لان الكذب اللازم يستلزم كذب الملزوم واما بطلان اللازم فلان الكذب اذا كان فيه انقاذ نبي من
القتل وعصمة دم نبي ... دون الصدق لا يقبح بل يحسن لان العقلاء يحكمون بحسن الكذب في هذا المقام
وقبح الصدق فيه لانه يفضي الى اهدار دم معصوم بل يجب الكذب فيه لانه دفع الظالم عن الظلم ...
ويحرم الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فان ... قبح الصدق في هذه الصورة لو لم ... لانه يفضي
الى اهدار دم معصوم بل لانه اذ التعريض ينفي الكذب على ما قال عليه السلام ان في المعاريض لمندوحة
عن الكذب وذلك بان يقصد بلفظ الاخبار الانشاء ويقصد بلفظ موضوع ... معنى
اخر كان يقصد بلفظ الحارث ... سلمنا انه يفضي الى اهدار دم المعصوم لكن لا نم قبحه فان الصدق
الضار حسن عندنا ولا ندرك حسنه بالضرورة والكذب النافع قبيح عندنا ولا ندرك قبحه بالضرورة
اجيب عن الاول بان العاقل قد يضيق عليه السؤال بحيث لا يمكن التعريض فانه لو حمل ظالم من قتل
هذا المقام على التعريض لا يمكن الحكم على شيء من الاخبار بصدقه ... بانه كذب اذ لا كلام الا ويمكن ان
يضمر فيه من الحذف والزيادة ما يصير به صدقا وعن الثاني بان العقل يحكم بقبح الصدق في هذا المقام
كما يحكم بقبح الكذب فيما لا ضرر فيه واصلا بل البديهة التي يجدها العاقل من نفسه في هذا المقام اقوى من
البديهة التي يجدها في الكذب فيما لا ضرر فيه فاذا كانت الصورة الثانية قبيحة عندكم فيكون الصورة الاولى
قبيحة اولى قال والاصحاب اقول قد سلك الاصحاب لابطال الحسن والقبح العقليين مسالك
ضعيفة ما اورده المص واشار الى بيان ضعفها المسلك الاول لو كان الحسن والقبح ذاتيين
لكان قبح الكذب لذاته واللازم باطل لانه لو قال قائل لاكذبن غدا فعند حضور الغد اما ان يكون كذبه حسنا
فلا يكون الكذب قبيحا لذاته واما ان يكون قبيحا وهو باطل لانه لو كان بالكلام قبيحا لا يكون الاتيان به
قبيحا او هو لو كانا ذاتيين لزم اجتماع النقيضين لانه اذا قال القائل لاكذبن غدا فهذا الكلام
اما ان يكون صادقا فيكون حسنا مع انه يستلزم كذب الكلام الغدي الذي هو قبيح ومستلزم القبيح
قبيح واما ان يكون كاذبا فيكون قبيحا مع انه يستلزم لصدق الكلام الغدي الذي هو حسن ومستلزم الحسن
حسن اذ نرد الصدق والكذب في الكلام الغدي متوقف اذا اتى في الغد كلاما صادقا كان حسنا
مع استلزام الكذب الكلام الامسي القبيح ومستلزم القبيح قبيح وان كان كاذبا كان قبيحا مع استلزامه
لصدق الكلام الامسي الحسن ومستلزم الحسن حسن وهو ضعيف من ثلاثة اوجه الاول انا لا نم ان مستلزم
القبيح قبيح اذ ليس العلم به ضروريا وما ذكرتم بنظر ... الثاني سلمنا ذلك لكن لا نم الاجتماع

جائزه

والحسن والقبح في كلام واحد من جهتين ان يكون حسنا من جهة تعلقه بالمخبر عنه على ما هو به وقبيحا
لاستلزامه القبح كما اذ عن نبي اختبا منه ولا يكون هذا المسلك حجة عليهم والمصنف جعل هذا المنع
مستند المنع للاول الثالث سلمنا امتناع ذلك لكن في المانع من الحكم على خبره بكونه قبيحا
مطلقا اما على تقدير كذبه فلان الكذب قبيح بالذات واما على تقدير صدقه فلانه مستلزم للقبح و
هو كذب كلام اخر اذ كل ليس صادق حسنا لذاته بل الصادق الذي لا يستلزم القبيح وهذا
بالحقيقة تخصيص للمدعى المسلك الثاني انه لو كان القبح ذاتيا لكان قول القائل زيد في الدار ولم يكن فيها
قبيحا لذاته واللازم باطل لان المقتضي لقبحه اما ذات هذه الالفاظ او عدم كون زيد في الدار او مجموعهما
او امر لازم والكل باطل اما الاول فلانه يستلزم قبح هذا الكلام واما الثاني والثالث فلانه يستحيل ان يكون
العدم علة للامر الثبوتي او جزءا منها واما الرابع فلانه اذا كان لازما لذلك القول مع عدم كون زيد
في الدار عاد التقسيم المذكور لانه اما ان يكون لازما للمجموع والقول او لعدم كون زيد في الدار عاد التقسيم
المذكور لانهما او لكليهما فان لم يكن لازما لهما امكن وجود ذلك القول مع عدم كون زيد في الدار ولا يكون
قبيحا فلا يكون القبح ذاتيا له لا يحالة لاذن يكون المقتضي لقبحه هو اللفظ المشروط بعدم كون زيد في الدار
والعدم وان لم يكن علة للامر الثبوتي ولا جزءا منها لا يمتنع كونه شرطا لها على ما مر في بحث العلل المسلك
الثالث انه لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا لكان المقتضي لقبحه هو الكذب اما ما بكل حرف
وهو محال لاستلزامه ان يكون كل حرف خبرا لان الكذب لازم مساو للخبر وكذب وحد احد المتساويين
عند وجود الاخر واما بالمجموع وجوده وهو ايضا محال لان المجموع لا وجود له لكونه من الحروف المترتبة حصولا
المتاخر منها معضي المتقدم وما لا وجود له استحال ان يقوم به ما تقتضيه للقبح هكذا ذكره الآمدي او يرد
الكلام في نفس القبح ويقول انه ما يقوم بكل حرف او بالمجموع كما نقله المصنف وهو ايضا ضعيف لانه انما يتم
لو كان قبح الافعال وحسنها بسبب اختصاصها بصفات حقيقية موجبة للتحسين والتقبيح مطلقا وهو
ممنوع لجواز ان يكونا من الصفات النسبية مثل كون الجوهر جوهرا او العرض عرضا عند من يجعله
على ما هو مذهب اوائل المعتزلة او من الامور الاعتبارية كما هو مذهب الجبائية وهذا الجواب
انما يتجه على توجيه الآمدي سلمنا ذلك لكن المانع من ان يكون قبحه او كذبه قائما بكل حرف بشرط انضمام الحرف السابق
اليه ولا يلزم على هذا كون خبره اخبارا متعددة بناء على ان الكذب لازم مساو للخبر وهو قائم بكل
حرف بشرط انضمام السابق اليه ولا شك ان الحرف الاول بشرط انضمام الباقي اليه غير الحرف الثاني
بشرط انضمام الباقي اليه وكذا الثالث والرابع الى اخره لانه يحتمل ان يكون مرادهم بالمساواة
في الوجود لا في الصدق فيكون كذب كل حرف لكونه جزءا منها وللكاذب في الوجود فلا يكون كل حرف
مساويا له في الوجود سلمنا ذلك لكنه منقوض بكون الخبر كاذبا فان كون الخبر كاذبا لانضمام الكذب فما هو
جوابكم في صحة اتصاف الخبر بكونه كاذبا فهو جوابنا في صحة اتصافه بكونه قبيحا المسلك الرابع انه لو كان الحسن

والقبح عقليين لزم قيام المعنى بالمعنى بيان الملازمة انهما اثنيان للفعل ولا جزءا منه لامكان تعقل
الفعل مع الذهول عنهما فيكونان زائدين على الفعل وهما موجودان لكونهما نقيضي اللاحسن
واللاقبح الموصوف بهما المعدومات وصفة المعدوم معدوم واذا كان احد النقيضين معدوما كان
الاخر موجودا والا ارتفع النقيضان وبيان بطلان اللازم ما مر في الموقف الثالث من امتناع
قيام العرض بالعرض وهو ايضا ضعيف لان نقيض المعدوم يجوز ان يكون معدوما ايضا
كما في الامتناع واللاامتناع ولجواز ان يكون النقيضان كل منهما اعم من الموجود والمعدوم كما في
المعلوم واللامعلوم او التقابل بينهما ليس باعتبار الوجود والعدم بل باعتبار السلب والايجاب مع
انه معارض بالامكان والحدوث اذ لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يكون الامكان ذاتيا للفعل ولا الحدوث مع ان
الدليل فيهما بعينه فما هو جوابكم عنهما هو جوابنا ههنا المسلك الخامس لو كان الفعل قبيحا لذاته لزم قيام
الصفة الحقيقية بالمعدوم واللازم باطل بيان الملازمة ان معنى القبح حاصل قبل الفعل التقبيح ولهذا نقول يقبح عليه
ان يفعل فلو كان القبح لاجل صفة حقيقية وانه لزم قيام الصفة حقيقة بالمعدوم او نقول لو كان القبح
ذاتيا لزم تقدم المعلول على العلة لان قبح الفعل حاصل قبل الفعل وعلته ليست حاصلة قبل الفعل لانها اما
ذات الفعل او صفة حقيقية قائمة بها او اعتبارات قائمة بها وهو ايضا ضعيف لانا لا نسلم ان القبح او علته حاصل
قبل الفعل نعم العقل يحكم باتصافه بالقبح اذا حصل وقولنا ليس له ان يفعله انما هو لذلك الحكم لا لحصول الصفة المقتضية
له قبل الفعل ولان مذهب القدماء ان الذوات متقررة في الازل وان لم تكن موجودة وهي المقتضية
للقبح عندهم قال ثم للمعتزلة اقول للمعتزلة في اثبات الحسن والقبح العقليين اربع طرق طريقان
حقيقيان وطريقان الزاميان اما الطريقان الحقيقيان فاحدهما ان العقلاء يجزمون على قبح الظلم
وهو اضطرار غير مستحق والكذب الضار او التثليث وقتل الانبياء وعلى حسن العدل والصدق والتوحيد
وعصمة الانبياء من انواع الايذاء ونحو ذلك من الاشياء وحسن اضدادها بل جزما من غير شرع اذ نقول ذلك
من لا يعتقد شريعة ولا يتدين بدين اصلا كالبراهمة ولا بالعرف اذ العرف يختلف باختلاف الامم وهذه
احكام لا تختلف باختلاف الامم بل جميع الامم مجمعون على ذلك واذا لم يكونا شرعيين ولا عرفيين
يكونان ذاتيين للفعل مدركين بالعقل وهو المطلوب والجواب لا نسلم الاجماع على الحسن والقبح فيما قبل فان
كثيرا من العقلاء يخالفه كيف وان من صور النزاع قبح ايلام البهائم من غير جريمة ولا عوض ونحن لا نوافق
في ذلك ونقول يحسن من الله تعالى ايلام البهائم من غير جريمة ولا عوض سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الحكم بالحسن
والقبح فيما ليس للعرف فيه لان العرف يختلف وهذا الحكم لا يختلف بل لا نسلم ان العرف يختلف
مطلقا فانه يجوز ان يكون ذلك العلم لعرف عام لجميع الامم لا يختلف سلمنا ان الحكم فيها عقلي لكن لا نسلم انه
بالمعنى المتنازع فيه بل بمعنى الملايمة والمنافرة او صفة الكمال او النقص والنزاع في كونهما عقليين بهذين
المعنيين وثانيهما انا لو فرضنا استواء الصدق والكذب اثر النفع الصدق حرما لان من غير تحصيل

لا ط

عوض ويستوي في تحصيل الصدق والكذب في نظره مال الى الصدق وآثره قطعا وان لم
يكن عارفا بوقوف ولا معتقدا الشريعة اصلا وما ذلك الا لحسن الصدق في نفسه وقبح الكذب
في نفسه وايضا نعلم ان من راى شخصا مشرفا على الهلاك وهو يقدر على انقاذه فانه يميل الى
انقاذه وان كان لا يرجو ثوابا بان لا يكون معتقدا للشرايع ولا شكرا او مجازاة بان يكون
المنقذ غير عالم به طفلا صغيرا او مجنونا لا يفعل ولا يتوقع الثناء والمدح بان لا يكون ثمه من يراه
ولم يكن فيه غرض من جلب ولا دفع ضرر بل ربما كان مضرورا بالعناء والتعب فلم يبق الا ان يكون
ذلك لحسنه في نفسه والجواب ان استواء الصدق او الكذب من جميع الوجوه مع ايثار الصدق
ممنوع لان الصدق متضمن بقاء نظام العالم في الاكثر دون الكذب ولا يلزم من فرض المساواة بينهما من جميع الوجوه
مساواتهما كذلك في نفس الامر ويجوز ان يكون ايثار الصدق لكونه متضمنا لبقاء نظام العالم وغير مساو
للكذب في نفس الامر لا لحسنه في نفسه وان سلم كونهما متساويين في نفس الامر فيمنع على ذلك التقدير
ايثار الصدق قطعا بل قد يختار الكذب وما ذكروه من صورة انقاذ المشرف على الهلاك فممنوع
ايضا اذ الامكن ان يكون الميل الى ذلك لما يلحقه من رقة الجنسية التي لا ينفك عنها طبع الانسان
وسببه انه يقدر نفسه مشرفا على الهلاك ويقدر ذلك الغير معرضا عنه مع قدرته فانه يستقبح من ذلك الغير
اعراضه اذا قدر ويستقبح منه اعراضه فاذا اعرض هو عن انقاذ ذلك الغير قدر نفسه يستقبح ذلك الغير نقم
اعراضه عنه فينجر ذلك الى استحسانه من نفسه الانقاذ في حق الغير واستقباحه من نفسه الاعراض عنه
والطريقان الاخران ايضا فاسدان اما الاول منهما فلانه لو كان مدرك الحسن والقبح هو السمع لما امتنع الحكم بقبح الكذب على الله تعالى امام
قبل ورود السمع واللازم باطل لان تجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة اذ قد يصدق الكاذب فما يلتبس
بالنبي فيبطل فائدة بعثة الانبياء ويبطل الشرايع وانه منتف بالاجماع وايضا لو كان مدركهما الشرع لما امتنع
من الله تعالى قبل وروده اظهار المعجزة على يد الكاذب واللازم باطل بعين ما ذكرناه انفا والجواب عن
الاول ان قبح الكذب عندنا ليس لذاته بل لكونه متضمنا لعدم بقاء نظام العالم فحكمنا بقبحه اللازم على فرض
التمام والحاصل ان انتفاء مدرك الشرع لا يستلزم انتفاء مطلق المدرك وعن الثاني لا نسلم ان اظهار المعجزة
على يد المتنبي يوجب التباس النبي بالمتنبي فان دلالة المعجزة عندنا على سبيل العادة لا على سبيل
الاعداد ولا على سبيل التوليد فيخلق المعجزة على يد المتنبي ولا يخلق فينا التصديق بها فلا يحصل
الالتباس سلمنا الالتباس لكن لا نم انه لو انتفى السمع لم يمتنع اظهار المعجزة على يد المتنبي فلانه لا يلزم من
انتفاء مدرك معين انتفاء جميع المدارك فيمتنع لاستلزامه الالتباس القاطع لنظام العالم وهو ما لحقيقة للكون
العالم وثانيهما انه لو كان مدركهما السمع لامتنع تعليل شرع الاحكام والافعال بالمصالح والمفاسد واللازم
باطل لاجماع العقلاء على تعليلها ولانكم اصحاب التعليل لا سيما اصحاب القياس ويبطل اكثر الوقايع عن الاحكام
وانتم لا تقولون به والجواب ان استناد الفعل الى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء اولا نسلم

اثبات الملازمة والابطال اللازم فانه يجوز ان يمنع الحكم بالحسن والقبح على المصالح والمفاسد باعتبار
ورود الشرع قبل وروده ولا يمنع ذلك باعتبار اخر ولو دل اي اذ تمكن تعليل الفعل بما فيه من المصلحة باعتبار
وهو انتفاعها للغرض باعتبار وبما فيه من المفسدة القبيحة باعتبار نقيضها للغرض فلا يستقطع القياس ولا يتعطل
الوقايع عن الاحكام قال فيه فرع اول لما بطل الحسن والقبح العقلي ثبت ان الحاكم بهما هو الشرع ثبت
ان لا حكم لافعال العقلاء مطلقا قبل ورود الشرع واما المعتزلة فقالوا الافعال اما اضطرارية كالتنفس في الهوا
فلا حكم لها عقلا واما غير اضطرارية وينقسم الى قسمين احدهما ما يدرك العقل جهة حسنه وقبحه اي المصلحة والمفسدة ويتاتي
فيه الاقسام الخمسة لان الفعل ان اشتمل على مصلحة محضة فواجب ومن استوى في الحسن بعدم موجب القبح ان اشتمل
تركه على مفسدة فواجب وان اشتمل على مفسدة محضة فحرام وان اشتمل عليهما فان كانت المصلحة
راجحة فمندوب وان كانت المفسدة راجحة فمكروه وان كانتا متساويتين فمباح والفعل الحرام والمكروه
يحسن العقل الباقية وثانيهما ما لا يدرك العقل جهة حسنه وقبحه اي لا يدرك المصلحة فيه ولا المفسدة فقبل
ورود الشرع لا يحكم العقل فيه تفصيلا بالاتفاق منهم اي لا يحكم في كل فعل معين من هذا القبيل بحكم خاص
بل الشرع انما يكشف عنه بحكم العقل وذلك كحسن صوم اخر رمضان وقبح صوم اول شوال واما الحكم فيه
منهم م على سبيل الاجمال فاختلفوا فيه ومنهم من حظره ومنهم من اباحه ومنهم من وقف على الامرين واستدل
الحاظر بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه لان العبيد وما يتصرف فيه ملكه تعالى فيحرم قياسا على التصرف
في ملك الشاهد بغير اذنه والجواب ان حرمة التصرف في ملك الشاهد مبنية على الشاهد السمع عندنا
ولا نم حكم العقل في ذلك ولا نم مطلقا ولم سلمنا ان حرمة التصرف في الاصل عقلية لكن القياس غير صحيح
لان الحرمة في الاصل ليست معللة بعدم اذن المالك فقط بل وتضرر المالك بالتصرف ومنع العلة
منتفية في الفرع واستدل المبيح بوجهين الاول انه تصرف خال عن امارة المفسدة ومضرة المالك
لان الله تعالى منزه عن التضرر فيباح كما في الاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته
والجواب منع كون حكم الحكم في الاصل عقليا بل انما هو مستفاد من الشرع سلمنا كونه عقليا لكنه
ليس بالمعنى المتنازع فيه بل بمعنى الملاءمة وموافقة الغرض الثاني ان الله خلق العبد وركب فيه الشهوة
والقدرة على الانتفاع بالمستلذات وخلق ما ينتفع العبد به من المطعوم وغيرهما وعرفه بالادلة العقلية انه
نافع غير مضر والحكمة تقتضي اباحته له بدليل قبح منع الطعام من بين يدي الانسان على هذه الصورة ولهذا قال
الاستاد في اسعاد الحفظ لو ملك بحر الاسرف اي لا ينقص من مرور السرار اذ ذهب ما بما يتصف
بالجود واستغنى عن مائه ومملوكه عطشان لا يبخل ونقيه منه تروه وعرفه منه تلقيه وما تملكه عالم
بحاله لم يدرك العقل تحريم القدر اليسير من البحر الذي لا ينقصه ما يوخذ منه نقصا محسوسا وكيف يدرك
بالعقل منع اكرم الاكرمين من عبده المحتاج ما لا ينقص من ملكه شيئا اصلا وتكليفه التعرض للهلاك مع
انها ملكه والجواب ان هذا انما يتم لو كان فعل الله تعالى معللا بالغرض وهو ممنوع على ما سبق سلمنا

صح التبديل لكن لم لا يجوز ان يكون الغرض من خلق العبد وما ينتفع به وهو ان يصرعنه لعاجز
او عرض اخر لا نعرفه واما التوقف ففيه فانه يعدم الحكم وهذا غير مناسب لان العقل اذا
لم يمنع منه يجوز التصرف فيه فيكون ذلك حكما بالاباحة لا توقفا اللهم الا بشرط الاباحة ورود الشرع
بالاذن فيه وح يكون شرعيا لا عقليا وكلا منافيه فانه يعدم العلم لا التعارض دليل الحظر و
الاباحة لا انا ننا بطلانهما بل العدم الدليل وهذا التفسير اسهل من الاول قال المقصد اقول
المقصد السادس في بيان ان الله تعالى لا يجب عليه شي اجمعت الامة على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك
الواجب وهذا الاجماع مركب لان الاشاعرة قالوا انما لا يفعل القبيح لان القبيح ما نهي عنه شرعا
وفعله تعالى لا يتصور ان يكون منهيا عنه لان النهي انما يتعلق بافعال المكلفين وانما لا يترك الواجب لانه لا واجب
عليه لان الاحكام انما ثبتت بالشرع ولا حاكم على الشارع والمعتزلة قالوا كل ما هو قبيح عقلا لا يفعله وكل
ما هو حسن واجب عليه يفعله وهذه المسئلة فرع المسئلة المتقدمة لمن قال بالحسن والقبح العقليين قال
بوجوب بعض ما هو حسن عليه وان بعض الافعال يدرك بالعقل قبحه ومن لم يقل بالتحسين و
التقبيح العقليين لم يقل بوجوب شي على الله تعالى ولم يحكم بالقبح في شي من افعاله وقد عرفت بطلان
قاعدتي التحسين والتقبيح العقليين وهذا في بيان ما ذكره ان الله تعالى يحكم ما يريد لا وجوب عليه و
لا عنه والمعتزلة اوجبوا على الله تعالى بناء على ما عندهم في التحسين والتقبيح العقليين امورا ذكرتها و
ابطلها بوجوه مخصوصة وان كان ابطال الاصل كافيا في ابطال ما يبتني عليه الاول اللطف
وفسر بانه الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده من المعصية بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء كبعثة الانبياء
مثلا فانا نعلم بالضرورة انه لو ارسل الله تعالى الى العباد شخصا ايده بمعجزات ينقاد له لاجله المكلفون وهو
يرغبهم في الطاعات ويرشدهم الى مصالحهم في الدين والدنيا وينهاهم عن المعاصي ويزجرهم عن
المفاسد كان ذلك ادعى لهم الى الطاعة واعون على ترك المعصية وهكذا الحال ما يشد ترجيح
داعية العبد بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء قلنا هذا انما يتحقق بامور لا يحصى كوجود نبي في كل عصر انظم
ووجود معصوم في كل بلد يامر بالمعروف وينهى عن المنكر ووجود حاكم مجتهد ينتشر في كل طرف الى غير
ذلك فان كل واحد منها لطف بالتفسير الذي ذكرتم مع انكم لا توجبون شيئا بل تجيبون بعدم الوجوب
في ذلك الثاني الثواب على الطاعة قالوا يجب ذلك على الله تعالى لانه مما يستحقه العبد بطاعته
فتركه والاخلال به قبيح وهو ممتنع على الله تعالى واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا ولان التكليف
اما ان يكون لا لغرض وهو قبيح لانه يكون عبثا وهو قبيح يمتنع على الله تعالى واما ان يكون لغرض وح
اما ان يكون ذلك الغرض عايدا الى الله تعالى وهو قبيح لتعاليه عن جلب الفوايد ودفع المضار
واما الى العبد في الدنيا ايضا سواء كان نفعا او ضرا اما النفع فلان كف النفس عن الشهوات مشقة
بلا حظ وانما الضرر فبالاجماع واما الى العبد في الاخرة وذلك لا يجوز ان يكون اضرارا لانه قبيح بالنسبة

الى الجواد الكريم وللاجماع على بطلانه واذا بطلت الاقسام تعين ان يكون الغرض من تكليف
العبد نفعه على الاخرة وهو المطلوب لا نسلم ان العبد يستحق الثواب بالطاعة فان النعم السابقة والنعم
السالفة التي افاضها الله تعالى على العبد قبل التكليف كثيرة عظيمة وفعل المكلف من الطاعات لا يكاد و
شيا منها لحقارتها وتزايدها بالنسبة الى تلك النعم فلا يحكم العقل باستحقاقه ثوابا بسبب الطاعة
وايجاب ذلك على الله تعالى قياسا على ان السيد وانه لو افاض ملك على مملوك من ماله بلغ حسابا ما
ما لا يقدر على احصائه تقابله الملوك بحركة انملة شكرا للانعم لم يحكم العقل بطمعه باستحقاقه ثوابا على
الملك لا يقال ايجاب العبادة يجب ان يكون لمنفعة عايدة اليهم وتلك المنفعة اما في النعم
السابقة او اللاحقة والاول باطل فتعين الثاني لان من انعم على غيره ثم امكنه ان يستخدمه على
وجه لا يشق على المنعم عليه فانه يقبح منه تكليفه المنعم عليه بالمشاق لاجل النعم السابقة بان واحدا
لو وهب انسانا الف دينار ثم اخذ يضربه ويكلفه الافعال الشاقة من غير ان يعطيه عقيبه
شيا فان العقلاء يستقبحون ذلك منه واحترزنا بقولنا امكنه استخدامه على وجه غير شاق عن الولد
فانه يحسن منه استخدام الولد لاجل سوابق نعمه لانه لا يمكنه ان يجعل الخدمة غير شاقة عليه لانا نقول
لا نم ان تكليف المنعم عليه لاجل النعم السابقة قبيح فان المعتزلة استووا على انه يجب على العباد عقلا
معرفة الله تعالى والايمان بالواجبات العقلية والاجتناب عن القبايح العقلية شكرا لانعمه السالفة واما
التكليف فنختار انه لا لغرض ولا نسلم استحالته على ما سيجي او نختار انه لغرض عايد الى المكلف في نفع
عايد الى اخرته كما هو الواقع في تكليف الكفار المصرين الا ان ذلك لا يكون على سبيل التفضل على المومنين
والحكم العدل على الكافرين الثالث العقاب على المعصية قالوا يجب على الله تعالى عقاب العصاة
نهاكم عنها بان ترك العقاب لاجل الزجر قبيح عقلا اما اولا فلان تركه التسوية بين المطيع والعاصي
وهو قبيح كما في الشاهد فان من كان له مملوكان واحدهما مطاوعه في اوامره ونواهيه والاخر مخالفه
ويخرج عليه وسوى بينهما ولم يخص المطيع بالاجلال والتوقير والعاصي بالاذلال والتحقير استقبح
العقلاء ذلك منه واما ثانيا فلان الله تعالى خلق في العباد شهوة المعاصي فلو لم يجزم المكلف انه يستحق
على ارتكاب القبيح وجوز ترك العقاب لكان ذلك اذنا من الله تعالى للعصاة في المعاصي واغراء لهم
بها وهو قبيح بنفسه الجواب عن الاول انا لا نم ان ترك العقاب تسوية بين المطيع والعاصي فانه
لا يلزم من انتفاء فارق بعين التسوية اذ يجوز ان يعاقب العاصي ويكون الكرامة دون اكرام
المطيع سلمنا ذلك لكن لا نم ان التسوية بين المطيع والعاصي في عدم العقاب قبيح فان العقاب
حق المنعم على الغير وليس له في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر بل في اسقاطه تفضل ولا يدل العقل
العقل على استيفائه وعن الثاني انه لو لم يجزم المكلف باستحقاق العذر بوجوب عقابه لكان ذلك
اذنا واغراء بالمعاصي لجواز ان لا يجزم بذلك لكن يظن استحقاق العقاب وكفاه ذلك زاجرا عن المعاصي

اذ لو توهم ترك العقاب صح تجويزه مرجوحاً لا يعارضه ولا يلزم من عدم عقابه على المعاصي ولا من تكليفه الظ
بمنوبة الثواب فان فوت النافع العظيم قريب من المضار وكاف في الزجر الرابع الاصلح
للعبد في الدنيا واجب على الله تعالى لانه مقتضى الجود والكرم قلنا منقوض اما اولاً فلانه يستلزم ذلك
بالكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة. ولعل ما فيها فلانا نفرض ثلاثة اخوة
مات احدهم مسلماً قبل البلوغ وبلغ الاخران ومات احدهما مسلماً مطيعاً والاخر كافراً فالمقتضي لقاعدتهم
في الثلاثة ان تكون رتبة المسلم البالغ فوق رتبة الصبي المسلم لكونه اطاع بالبلوغ ويستحق بذلك وجوب
الثواب وتخليد الكافر في الجحيم لاستحقاقه وجوب العقاب بكفره فلو قال الصبي يا رب العالمين لم اوتيتني
منع الرتبة العالية التي اعطيتها المسلم البالغ واجيب على مقتضى القاعدة لانه اطاع بالبلوغ و
استحق منع الرتبة بطاعته كان للصبي ان يقول فلم لا احييتني الى ان ابلغ واطيع فيحصل لي منع الرتبة
ولو اجيب على قاعدة وجوب رعاية الاصلح لاني علمت انك لو بلغت لعصيت فكان الاصلح
وانحطاطك اسفل من هذه الرتبة اصلح لنفسك كان للبالغ الكافر ان يقول فلم لا امتني قبل البلوغ لعلمك بكفري
تقدير البلوغ ولم لا فعلت ما هو الاصلح لي كما فعلت للصغير ولم يبق لهم جواب بمراعاة الاصلح على الله تعالى
جواب فلو لم يمهد بهذا العينة ما يحكى من المباحثة التي جرت بين الشيخ واستاذه ابي علي الجبائي
ويعلم منه بطلان قاعدة وجوب الثواب والعقاب والاصلح ووجوب الغرض في فعله تعالى ويمكن طرده في
كل كافر وفاسق فلهذا وصف المصنف الحكاية بانها تنبئ بكفيل على منع القاعدة الخامس العوض على
الالام فالواجب الايلام العبد ان وقع جزاء وكفارة فما صدر عنه من اقتراف جرمه سابقة وسيئة سالفة كالحد
لم يجب على الله تعالى اعواضه وان لم يكن صدر عنه من الجريمة فان كان ايلامه صادراً من الله تعالى وجب عليه
اعواضه وان كان صادراً من المكلف الظالم وجب على الله تعالى انصاف المظلوم من الظالم وعند ذلك
فاما ان يكون للظالم عوض عند الله تعالى بسبب الطاعة او لا عوض له فان كان الاول وجب على الله تعالى
ان يصرف على المظلوم ما يستحقه الظالم من الاعواض بقدر ايلامه وان كان الثاني وجب عليه تعالى ان
يصرف الظالم عن ايلامه ابتداءً بوجه من الوجوه او ان يعوضه من عنده بما يوازي ايلامه فلا ينقص عن ايلامه
فهو احتراز عما قرره لانهم صرحوا بان العوض الذي يستحق على الله تعالى يجب ان يزيد الى حد الرضا عند كل عاقل
والذي يستحق علينا يجب مساواته هكذا ذكره في التجريد ثم اختلفوا في الاعواض الواجبة على الله
تعالى اختلافات يشهد بفساد ايجابهم العوض على الله تعالى اصلاً فقالت طائفة جاز ان يكون العوض في
الدنيا وقال الآخرون بل يجب ان يعوض في الآخرة بما يزيد على مقدار الالم وبانها هل يجب دوام الاعواض
الواجبة على الله تعالى ام لا فذهب العلاف والجبائي وكثير من تلامذتهم الى دوامها كدوام الثواب اذ لو
انقطعت لتألم المستحق بانقطاعه فيستلزم التألم عوضاً آخر وهكذا الى ان يدوم او يتسلسل والثاني باطل
فتعين الاول وهو المط وذهب ابو هاشم الى انقطاعها ومنع التألم بانقطاع العوض لجواز التقطع مع عدم شعور

بالانقطاع على الوجه المعتبر سلمنا ان عوض تألم قطع العوض غير محل النزاع ومحل النزاع هو عوض الالم
الحاصل لا انقطاع العوض سابعاً انها هل يحبط العوض بالكفر والفسق ام لا قال العلاف والجبائي وكثير من
المتقدمين يحبط بها كما يحبط الثواب والا لكان الكافر والفاسق في كل وقت من الاوقات الآخرة
في نعيم العوض وعذاب الكفر والجمع بينهما ممتنع وقال ابو هاشم لا يحبط بهما بل يسقط الله تعالى بازائه
جزءاً من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف باسقاط ذلك بان يفرق الله تعالى القدر الباقي الذي اسقطه
من عقابه على الاوقات المتتالية حتى يتألم بعدم الانقطاع وراءها بل يتصور التفضل من الله تعالى ابتداءً
مثل ما يوصل الى المستحق عوضاً للالام ام لا فجوزه بعضهم ومنعه الآخرون خامسها اختلف المجوزون للتفضل
ابتداءً بمثل عوض الالم في انه هل يجوز الايلام لمجرد التعويض ام لا قال ابو هاشم يجوز الايلام لمجرد التعويض
مع القدرة على التفضل بمثل العوض اذ علم الله تعالى انه لا ينفعه الا لمجرد التعويض وقال آخرون لا يجوز الايلام
الا بشرط التعويض واعتبار الغير بتلك الالام وكونها لطفاً له في زجره عن غوايته سادسها ان المانعين
من امكان التفضل ابتداءً بمثل عوض الالم اختلفوا في انه هل يجوز الايلام لمجرد الاعتبار ام لا بل يكون الايلام
للتعويض فذهب عباد الضيمري الى جواز الايلام لمحض الاعتبار من غير تعويض اذ في ذلك لطف للمكلف
لانه يصير عبرة له تزجره عن المعاصي وينهاه عن المناهي وذهب الآخرون الى انه لا يجوز الايلام الا بشرط
التعويض الزائد على قدر الالم الذي قاساه ليكون لطفاً له ولغيره سابعها اختلفوا في ان بعض البهائم التي
تتألم عن امثالها لمقاساة الالام والمشاق مع حيوتها هل يعوض ام لا وعلى تقدير التعويض يكون تعويضها
في الدنيا او في الآخرة وان كان في الآخرة فهل يكون ذلك في الجنة او في غير الجنة وان كان في الجنة فهل يجب
على الله تعالى تكميل عقولها ليعلم ان عوضها دائم غير منقطع والبكرية من المعتزلة وهم اصحاب بكر بن اخت عبد الواحد
لما اعتقدوا قبح الالام لذاتها ولم يروا حسناً بما حسنه المعتزلة واعتقدوا ورود الامر من الله تعالى بذبح الحيوان
زعموا ان البهائم لا تتألم وكذلك الاطفال الذين لا يعلمون سراً من الرام دخولها الجنة وخلق العقل
النقل فيها وهذا مخالف للعقل والحس وما شاهد منهم من الاضطراب والتلوي عند الضرب والجراحات
والاحراق بالنار وبكاء الصبيان عند وجود الاشياء المؤلمة ولو ساغ جحد ذلك ساغ جحد حيوتها والمصير
الى انها جمادات لا تحس ولا تدرك **قال** المقصد السابع **اقول** المقصد السابع في تكليف ما لا يطاق اختلفوا
في جوازه والذي تقتضيه اصول اصحابنا جوازه لما سلف في المقصد السادس انه لا يجب على الله تعالى شيء ولا يقبح منه
شيء فلا يجب عليه ترك التكليف بما لا يطاق وجاز منه التكليف به ومقتضى اصول المعتزلة انه لا يجوز لانه قبيح
عقلاً وكل ما هو قبيح عقلاً يمتنع عليه اما الصغرى فبالقياس على الشاهد فان من كلف الاعمى بنقط
المصاحف والزمن بالمشي الى البلاد العاصفة وعبد الطيران الى السماء عد سفيهاً واستقبح العقلاء ذلك منه
وشبهوه بخطاب الجماد وامره واما الكبرى فلانه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم بغناه عنه وكل من كان كذلك
يمتنع منه فعل القبيح وسيجيء الى الط وينقل عن الشيخ في بعض الاقوال انه قال لا يجوز التكليف بالمحال كالجمع بين

والامر بما هو ممنوع كامر الزمن بالقيام ونحوه والذي اليه فعله في الاقوال الجواز واجمعت الامة على جواز التكليف
بما علم الله انه لا يكون عقلا وعلم وقوعه شرعا كتكليف ابي جهل بالايمان ولا بد من تحرير محل النزاع فنقول
ومنه التوفيق ان ما لا يطاق له ثلثة انواع النوع الاول ما هو ممتنع ما لا يمتنع حصوله لعلم الله بعدم
وقوعه او تعلق ارادته او اخباره بعدمه فان التكليف به تكليف ما لا يطاق لعدم القدرة عليه لان القدرة
الحادثة انما تكون مع الفعل ولا تتعلق بالضدين عندنا وان كان مما يتعلق القدرة الحادثة به عادة
والتكليف بهذا النوع جائز عقلا وواقع شرعا بالاجماع والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان
وترك الكبائر وهو خلاف الاجماع النوع الثاني وهو اقصى مراتب ما يمتنع لذاته كجمع الضدين وقلب الحقائق
واعدام القديم واختلف في جواز التكليف به فذهب اكثر اصحابنا الى انه لا يجوز لان التكليف به يستدعي تصوره
كاينا واتفق لان الطالب لا بد له من تصور ماهية مطلوبه على وجه يطلبه بذلك الوجه لكن تصور ماهية الممتنع بذاته
على وجه الوقوع محال لانه تصور للشيء مع انتفاء لازم ذاته وتصور الشيء مع عدم لازم ذاته لا يكون تصورا لذلك
الشيء فان من تصور الاربعة مع انتفاء الزوجية لم يكن تصوره الماهية الاربعة على ما هي عليها في نفس الامر وقال
بعضهم يجوز التكليف به ولو صح انه يمتنع تصوره لامتنع الحكم عليه بانه لا يتصور ولا يجوز الحكم عليه الى غير ذلك
من الاحكام لان الحكم على الشيء بدون تصوره ممتنع وهذا ضعيف لانا بينا ان التكليف بالشيء يستدعي
تصوره على وجه الثبوت وتصور الممتنع لذاته على وجه الثبوت ممتنع فلا يجوز التكليف به نعم يجوز تصوره
على وجه السلب بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع الضدين مثلا او على وجه الشبه بان يعقل
اجتماع المتخالفين ثم يحكم بان مثل هذا الامر لا يكون بين المتضادين كما صرح ابن سينا في الشفا وحمل عليه
قول من قال نحن نعلم بالمستحيل علم لا معلوم له وقول من قال المستحيل ليس بمعلوم اذ لا ماهية له لكن تصوره
على هذين الوجهين لا يكفي في جواز التكليف به فلا يرد ما ذكروه نقضا عليه النوع الثالث وهو اوسطها
ما لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة وان كان ممكنا لذاته سواء لم يكن من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة كخلق
الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بالجواز اصلا او كان من جنس ما يتعلق هي به لكن يكون من صنف او نوع
لا يتعلق هي به كالتكليف للانسان بحمل الجبل والطيران الى السما وهذا هو محل النزاع فنحن نجوز التكليف به
لان القدرة لله تعالى تعم جميع الممكنات ولا يقبح منه شيء لكنا نقول بعدم وقوعه للاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها ومنعه المعتزلة لانه قبيح عقلا فعلى هذا يكون ما استدل به اصحابنا على جواز التكليف
بالممتنع من نحو تكليف ابي لهب بالايمان وتكليف العاصي بما علم الله تعالى عليه به نصبا للادلة في غير محله
قال المقصد الثامن وهو من المقاصد المقصد الثامن في ان افعاله تعالى
واحكامه هل يجوز ان تكون معللة بالاغراض ام لا قال اصحابنا من الاشاعرة لا يجوز ذلك وهو انه لا يجب
على الله تعالى وقالت المعتزلة يجب وقالت الفقهاء لا يجب لكن فعله تعالى تابع لمصالح العباد تفضلا واحسانا احتج
الاصحاب بما مر وهو انه لا يجب على الله تعالى شيء ولا يقبح منه فلا يجب ان يكون فعله لغرض ولا يقبح صدور كل

فعل منه بلا غرض وهو حجة على المعتزلة وبوجهين آخرين احدهما انه لو كان فعله تعالى لغرض لكان
ناقصا لذاته مستكملا بالغير واللازم باطل بالضرورة بيان الملازمة انه لو كان فعله لغرض لكان
فعله لاجل تحصيل مصلحة او دفع مفسدة اذ لا نعني بالغرض الا هذا ولما كان فعله لاجل تحصيل مصلحة
او دفع مفسدة كان تحصيل تلك المصلحة ودفع تلك المفسدة اولى بالنسبة اليه من عدم تحصيله
وعدم دفعها لان التحصيل والدفع يكون اصلح له عليه وكلما كان كذلك كان ناقصا لذاته مستكملا
بغيره لانه بدون الغرض يفوته ما هو اصلح له وبه يحصل الاصلح وهو المعنى بالكمال فان قيل الملازمة
ممنوعة لو كان الغرض من الفعل عايدا الى الله تعالى وهو ممنوع لجواز ان يكون عايدا الى العباد وليس كل
من يفعل لغرض يفعل لنفسه قلنا في عود الغرض الى العبد لان عوده الى
العبد ان كان اولى بالنسبة الى الله تعالى من عدم العود جاء الالزام والا كان حصول ذلك النفع بغيره
وعدم حصوله على السواء بالنسبة اليه تعالى وما كان كذلك استحال ان يكون غرضا له كيف ونحن
نعلم ان تخليد الكفار في النار من فعل الله تعالى ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم وكذا نعلم انه لا غرض في اماتة
الانبيا وانظار ابليس الى يوم يبعثون ان اردتم انه مستكمل بالغرض حصل صفة كمال بسبب الفعل
فلانم ان فعله لو كان لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بالغير لجواز ان يكون كامل الذات ويحصل له بحسب
كل فعل كمال ويتجدد له استحقاق المدح لا طلعه وان اردتم به غير ذلك فيتوجه وانما لم يذكر المصنف هذا المنع
اعتمادا على ما مر في جواب المعتزلة حيث قالوا لو كانت الصفات زايدة على ذاته تعالى لكان ناقصا لذاته مستكملا بالغير لوم
وثانيهما ان فعله تعالى لو كان لغرض لكان ذلك الغرض خارجا عن فعله ضرورة وغير حاصل الا تبعيته وبوسطه
اذ جاز حصوله بدون الفعل كان التوسل بالفعل الى تحصيل ذلك الغرض عبثا بان من قدر مثلا على ان
يسمع ساعة في بلد فعنه بغيره وذهب الى بلد بعيد ليسمعها سلك العشرة كان عابثا واللازم باطل
لانا بينا ان جميع الحوادث مستندة الى الله تعالى ابتداء فيكون الغرض ايضا مستندا اليه ابتداء ويمكن ان يحصل
بدون الفعل فيبطل كون بعض الحوادث غرضا لفعل غرض حاصل الا بتوسطه وايضا اذا كان كل من الغرض
والفعل فعلا له ومستندا اليه ابتداء لم يكن كون احدهما غرضا للاخر اولى من العكس سلمنا الاولوية لكن الغرض
لكونه فعلا يحتاج الى غرض اخر فيتسلسل وهو باطل بالاجماع او ينتهي الى فعل لا غرض له فيبطل
القول بوجوب الغرض وهذا الدليل الاتم لو وجب كون الغرض فعلا له حادثا وهو ممنوع لجواز ان يكون
امرا متجددا واحتجت المعتزلة على وجوب ان يكون لفعله غرضا بان الفعل بدون الغرض عبث والعبث
قبيح عقلا يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب انكم ان عنيتم بالعبث الخالي عن الغرض فلا نسلم انه قبيح
ويجب التنزيه عنه بل هو اول المسئلة وان عنيتم به غيره فبينوه ليتكلم في صحته وفساده قال تذنيب اقول
هذا بيان ما تكلفته المعتزلة في تعيين غرض التكليف وما يرد عليه وذلك انه قيل لهم انتم توجبون الغرض
في افعال الله تعالى واحكامه فما الغرض في تكليفه للعباد بهذه التكاليف الشاقة التي لا يعود منها نفع

الى الله تعالى عن جلب المنافع ولا الى العبد لانها مشقة بلا حظ فقالوا الغرض فيه يعود الى العباد
وهو التعريض لاستحقاقهم الثواب اي التعظيم بسبب التكليف فان التفضل بالتعظيم بدون الاستحقاق
قبيح وهذا القول ضعيف لانا لا نسلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا بل ان ثبت قبحه فمن يجوز عليه
السهو والغفلة واما من يستحيل عليه الغفلة والسهو فكيف ولان الله تعالى انعم على عباده في ابتدائه من غير
استحقاق للثواب فلا يكون قبيحا سلمنا انه قبيح لكن استحقاق التعظيم قد يحصل بدون التكليف بالافعال
الشاقة اذ ليس الثواب على قدر المشقة وعن هذا كان الذي يدل على ذلك هو ان التلفظ بكلمة
الشهادة اسهل من الاتيان بالصلوة والصوم مع ان التعظيم المستحق عليه بكلمة الشهادة اكثر من تعظيم
المستحق بالصلوة والصوم وكذا التلفظ المستحق بكلمة متضمنة لاتحاد الاعني او لتمهيد قاعدة خير فيها نفع
عام او دفع شر عام مع سهولتها اكثر من التعظيم المستحق بكثير من العبادات الشاقة وعلى هذا يمكن
ان يكون في تفضيل التكليف على العبد غرض بان يقال كون الثواب المستحق بالفعل اليسير اكثر من الثواب
المستحق بالفعل الشاق العسير ينافي قوله عليه السلام افضل العبادات احمزها اي اشقها لان فضيلة
عبادة على اخرى انما هي بكثرة استحقاق الثواب قلنا ما ذكرناه مجمع عليه والحديث محمول على العبادتين
متساويتين في تحصيل المنافع والمصالح ودفع المفاسد سلمنا ان استحقاق التعظيم لا يحصل بدون التكليف
بالافعال الشاقة لكن التكليف كما هو سبب لتعريض المطيعين بالثواب سبب ايضا لتعريض الكافرين
والعاصين بالعذاب ولولا التكليف لكان الناس امة واحدة ولا دليل على ان المطيعين اكثر فيلزم
منه سبب الخير القليل والمساوي لشر كثير وهو غير جائز على قاعدتكم في التحسين والتقبيح قال المصنف
المقصد السابع في بيان اسماء الله تعالى وبه تختم موقف الالهيات وفيه ثلاثة مقاصد المقصد الاول
في حقيقة الاسم والمسمى والتسمية اختار حجة الاسلام والامام الرازي انها امور ثلاثة متغايرة كما ان الحركة
والمحرك والتحريك امور متغايرة وذلك لان الاسم دال والمسمى مدلول والتسمية نسبة بينهما لانه عبارة عن
وضع الاسم للمسمى يقال سميت زيدا اي وضعت لفظة زيد بازائه ومن البين المغايرة بين هذه الامور الثلاثة
وقد يطلق التسمية على ذكر الاسم يقال سمى زيدا اي ذكر اسمه ونادى بأن زيدا انه سمى فهو مغاير بهذا المعنى ايضا لهما وقالت
المعتزلة الاسم عين التسمية وغير المسمى اما انه غير المسمى فلوجوب المغايرة بين الدال والمدلول واما انه عين
التسمية فلانهم نفوا الكلام النفسي ولا كلام عندهم الا ما يجري على اللسان من الاصوات المعتمدة
على المقاطع المخصوصة وعنوا بالتسمية ذكر الاسم وهو اجراء الاصوات المذكورة على اللسان ولا شك
ان الحاصل منه هو نفس الاصوات المقطعة الدالة بالمسمى الى التكلم وليس هذا كالصفة والتوصيف لان
الصفة قائمة بالموصوف والتوصيف وهو ذكر ما يدل على الصفة قائم بالواصف وعلى هذا يكون بناء على ما ذهبوا اليه من ان الاثر غير الاثر الحاصل بالتوليد او الذي يتصور باخيره
عن التأثير ومنها منع التأخير فالمغايرة بينهما انما هو بمجرد الاعتبار لا بحسب الوجود والتحقق وقالت

الاشاعرة الاسم عين المسمى وغير التسمية وقد كثر خبط الاصحاب في تحرير الدعوى الا من عصمه
الله تعالى وقليل ما هم فمنهم من قال المراد بالاسم ا س م وبالمسمى الذات التي يصدق عليها مفهوم اللفظ
واستدل على اتحادهما بقوله تعالى تبارك اسم ربك لان الاستعانة انما هي من ذات الله لانه هو المعين
لا من اسمه وبقوله سبح اسم ربك الاعلى الذي وبقوله تبارك اسم ربك لان المسبح وكذا المتبارك
هو ذات الله تعالى لا اسمه من اللفظ الدال عليه وبقول لبيد الى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك
حولا كاملا فقد اعتذر اذ المقصود ان ثم السلام وهو السلام عليكما لا لفظه وبقول سيبويه
الافعال امثلة من لفظ احداث الاسماء اي من لفظ احداث المسميات لان الحدوث صادر
عن المسمى لا عن الاسم وهذا الاستدلال ضعيف فلاحتمال ان يكون لفظ الاسم فيها مقحما كما في مقام لفظ
الذات والمكان في قولهم لقيته ذات يوم وسقت عنه بمكان الذنب ولاحتمال ان يكون الباء
فيها للملابسة والملابسة انما يكون بالاسم لا بالمسمى وعلى تقدير ان يكون الباء فيها للاستعانة لا ضرورة
في حمل الاسم لان ذكر اسماء الله تعالى سبب لاعانة العبد فيصح الاستعانة بذاته واما قوله سبح اسم ربك الاعلى
فلاحتمال ان يكون المراد منه تنزيه الله تعالى وتقديسه عن جعله اسما لغيره فيكون ذلك نهيا عن تدعو
غير الله باسم من اسمائه كما كان المشركون يسمون الاصنام بالالهة ومسيلمة الكذاب برحمن اليمامة او عن
تفسيرها بما لا يصح ثبوته في حق الله تعالى كما يفسر الاعلى بالعلو مثلا او عن الابتذال والذكر لا على وجه
التعظيم ولاحتمال ان يكون لفظ الاسم فيه مقحما ويكون المراد سبح ربك فاما قوله تبارك اسم ربك فلاحتمال ان
لا يكون الاسم فيه هو المسمى بل يراد منه الاسم لان اسمه تعالى كثير الخير والبركة كما ان ذاته ايضا كثير الخير والبركة واما
قول لبيد فلاحتمال ان يكون لفظ الاسم فيه مقحما على انه لا يصح التعويل في المسائل الكلامية على كلام الشعراء
والادباء وهذا هو الجواب عن قول سيبويه ومنهم من قال المراد بالاسم هو عين لفظ من ا س م
بل المراد منه مدلوله وهو اللفظ الدال بالوضع على معنى فان كل لفظ هو كذلك يسمى لغة اسما لانه سمة على
معناه وان كان الاسم في صنع الادباء اخص من ذلك كلفظة الله تعالى والرحمن وبالمسمى هو الذات
التي يصدق عليها مفهوم الاسم واستدل على ذلك بقوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها انتم
واباؤكم اخبر الله تعالى بانهم عبدوا الاسماء والمعلوم انهم ما عبدوا الا تلك الذوات التي تصدق عليها الاسماء فعلم
ان الاسم هو المسمى وبانه لو كان الاسم غير المسمى فاذا قال القائل محمد رسول الله كان اسم محمد غير محمد ايضا
رسولا واللازم باطل لاستلزامه ان يكون الموصوف بالرسالة غير محمد وهذا الاستدلال ايضا ضعيف
اما الاول فلانا لا نسلم ان المراد بالاسماء في الاية عين المسميات بل ليس المراد بها الا الاسماء وذلك ان المشركين
كانوا يطلقون اسماء على الاصنام ويقصدون بها معنى الالهية وعبدوها لذلك فقال تعالى ردا عليهم ما تعبدون
من دونه الا اسماء سميتموها اي ما تعبدون من دون الله شيئا من الاشياء الا اسماء سميتم بها لان الاصنام
مساوية لسائر الجمادات ولا تصلح للمعبودية ولم يصدق عليها معنى مقتضى الالهية بل الصادق عليها انما هي

اسما، وضعتموها بها انتم واباؤكم وتعبدونها لذلك وانتم بالحقيقة عابدون للاسما، والالفاظ وهذا
كما يقال لمن يفرح بان يوصف بالجود وليس له جود انه لا يفرح الا بالاسم وعن الثاني لا نزاع
في ان اللفظ قد يطلق ويراد به مسماه كما يقال جاء زيد وقد يطلق ويراد به عين اللفظ كما يقال كتبت
زيد قائم وفقه انما النزاع في ان يكون الاسم عين المسمى ومنهم من قال المراد من الاسم اسم وهو الكلمة
اللفظ الدالة على معنى في نفسها غير مقترن باحد الازمنة الثلاثة فان كل لفظة كذلك مسماه بالاسم
ولا شك ان لفظ اسم ايضا كذلك فيكون الاسم ايضا مسمى بالاسم فيلزم ان الاسم عين المسمى وان كان
له اعتباران لانه باعتبار انه فرد داخل تحت مفهوم الكلمة يكون مسمى وباعتبار كونه موضوعا لهذا المفهوم
يكون اسما فلذلك يضاف اسم كل شي الى اسما حتى اسم الاسم وهذا ايضا ضعيف لان المتكلمين بحثهم في
العقايد الدينية لا في تحقيق اصطلاح الادبا، هذا بيان الاقوال الفاسدة في تحرير الدعوى واما ما يصح
ان يقال في تحرير هذه الدعوى بان يقال المراد بالاسم مدلول اللفظ الدال على المعنى بالوضع الذي هو عبارة
عن الكلام اللساني لما عرفت ان كل لفظ كذلك يطلق الاسم عليه لغة والمراد بالمسمى الكلام النفسي الذي
هو مركب من الحروف الغائبة بالنفس على ما ذهب اليه بعض اصحابنا من ان الكلام النفسي من جنس الحروف
والكلام اللساني اسم للكلام النفسي لانه وضع له وجعل علامة دالة عليه ونعني ان المركب من الحروف
المخصوصة عرض واحد كلما يقوم بالنفس وما في اللسان واختلاف المحل لا يوجب اختلاف الحال
بالحقيقة كما في الوصف العام او يقال المراد بالاسم مفهوم الاسم وهو المعنى القائم بالنفس الذي نعبر عنه بالعبارات
المختلفة ويقال له الكلام النفسي عند اكثر المتاخرين فانه لما صح ان يقال له الكلام صح ان يقال له
الاسم ايضا والمراد بالمسمى هو ما وضع اللفظ بازائه ومن البين ان الكلام النفسي بهذا المعنى
عين المسمى ولعل الاصحاب عنوا بقولهم كل اسم عين مسماه احد هذين التوجيهين او يقال
المراد بالاسم ما ذكرناه انفا والمراد بالمسمى ما صدق عليه المفهوم اي ما وضع اللفظ بازائه ولعل هذا
هو مراد الشيخ حيث قال بان الاسم قد يكون عين المسمى كالموجود والذات فانهما عين
الماهية ولفظة الله هو فانهما يدل على الذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره كما في الصفات
الاضافية من الخالق والرازق وغيرهما مما يدل على نسبة ذاته الى الغير وكذا السلبية وقد يكون
لا هو ولا غيره كما في الصفات الحقيقية من القادر والعالم اذا عرفت هذا فاعلم ان لله تعالى اسما
مذكورة في كلامه المجيد فمن قال بقدم كلامه كالاشاعرة والحنابلة يلزمه القول بقدم الاسما ايضا لاستلزام
قدم الكل قدم الجز، الا ان الاشاعرة اثبتوا الكلام النفسي القديم حملوا الاسما ايضا من جنس الكلام النفسي
وقالوا الاسم عين المسمى باحد المعاني التي صححناها وغير التسمية لانها عبارة عن ذكر الاسم وحلوله في اللسان
فتكون حادثة بالضرورة والحادث لا يكون عين القديم فالتسمية بمعنى القراءة والمسمى كذا الاسم بمعنى
المقرو، فكان القراءة عندهم غير المقرو، وهي حادثة والمقرو، قديم كذا التسمية عين الاسم وهي حادثة والمسمى قديم

ومن قال بحدوث كلامه كالمعتزلة والكرامية قالوا بحدوث اسمائه لانها من جنس الكلام الا ان المعتزلة
لما ذهبوا الى انه لا معنى للكلام الا الحروف والاصوات ويكون الاسما، التي هي من جنسها ايضا كذلك ولم يقل
على المسمى اي المعنى النفسي الذي ليس من جنس الحروف والاصوات حملوا الاسم غير المسمى وعين
التسمية بمعنى الاسم والكرامية حذروا اطلاق الكلام على القدرة على التكلم وعلى الحروف والاصوات
فيكون ان يكون بالمعنى الاول غير المسمى وغير التسمية وغير المسمى فظهر ان النزاع في هذه المسألة متفرع عن
النزاع في ثبوت الكلام النفسي قال المقصد اقول المقصد الثاني في تقسيم اسمائه تعالى اعلم ان
ماخذ ام الاسم الذي يطلق على الشي اما ان يكون من الذات بان يكون المسمى به ذات الشي او من جزء
او من صفته او من فعله هذه الاقسام البسيطة وقد يتركب بعض هذه الاقسام مع بعض بها ويرتقي
اقسامه الى ستة وثلاث ويرتقي اقسامه الى اربعة ورباع وهو واحد فالمجموع خمسة عشر قسما فلينظر
ايها يمكن في حق الله تعالى وهو يستوفون اما الماخوذ من الذات فقالوا انه فرع تعقل ذاته تعالى بحقيقة لان المقصود
من وضع الاسم تعريف المسمى للغير فلو امكن للمخلوق معرفة ذاته المخصوصة المانعة من وقوع الشركة فيها من حيث
هي هي على ما عليه كثير من المتكلمين امكن ان يكون لذاته من حيث هي هي اسم اذ الغرض من وضع الاسم تعريفه
للغير ولا يمكن تعريف ذاته من حيث هي هي للمخلوق وفي هذا المذهب نظر لا ما لا نم ان الغرض من وضع
الاسم للشي تعريفه للغير فان كثيرا من الاشيا، قد وضع الشركة اسما من غير ان يعرفوا حقيقته فضلا عن ان
يعرفوها للغير بل الغرض من وضع الاسم تمييز ذلك الشي عما عداه عند ذكر اسمه سوا عرف حقيقته اولا سلمنا ذلك لكن
لا نم انه لا يمكن تعريف ذاته تعالى من حيث هي هي للغير فان الله عالم بذاته المخصوصة ولا يمتنع ان يعرف بعض عباده
بان يخلق في قلبه علما به من حيث هو هو وقد يمكن ايضا ان يحصل العلم للغير بذاته المخصوصة بواسطة تصور
ابحام بعض صفاته وقد مر ذلك في المقصد الثاني من المرصد الخامس من هذا الموقف واما الماخوذ من الجز كالجسم
للانسان فهو في حق الله تعالى ممتنع لا يمكن ان يكون ذاته مركبة وقد بينا في موقف الامور العامة ان الوجوب
الذاتي ينافي التركيب واما الماخوذ من الوصف الخارجي فجائز ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا كالحي
وقد يكون اضافيا كالعلي والعظيم وقد يكون سلبيا كالقدوس اي المسلوب عنه مشابهة كل الممكنات
والسلام اي المسلوب عنه العيوب والغني اي المسلوب عنه الحاجة والواحد اي المسلوب عنه النظير
والاحد اي المسلوب عنه الكثرة في الذات واما الماخوذ من الفعل وهو كل اسم دل على صدور اثر
من الاثار عن قدرة الله تعالى فجائز ايضا كالخالق والرازق هذا بيان اقسامه البسيطة واما بيان ما يمكن
له مما تركب من بعض هذه الاقسام مع بعض فالماخوذ من الذات مع الجز او من الجز مع الصفة
ممتنع في حقه تعالى لاستلزامه التركيب واما الماخوذ من تركب بعض الصفات مع بعض فجائز وهي اربعة
اقسام والمركب من الصفة الحقيقية مع الاضافة كالعالم والقادر والمريد والسميع والبصير والمتكلم
بان العلم صفة قائمة بالذات ولها اضافة الى المعلومات وكذا البواقي والمركب من الصفة الحقيقية

مع السلبية كالقديم الازلي فان معناه انه موجود لا اسبقية عدم بوجوده صفة حقيقية وقولنا
لا اسبقية عدم سلب والمركب من الصفة الاضافية مع السلبية كالاول والاخر فان الاول
هو الذي سبق غيره فكونه سابقا على الغير اضافة وكونه بحيث لا اسبقية غيره سلب و
المركب من الصفة الحقيقية مع الاضافية والسلبية كالملك فانه عبارة عن الموجود الذي يفتقر
اليه غيره وهو يستغني عن غيره فالوجود صفة حقيقية وافتقار غيره اليه اضافية واستغناؤه
عن غيره سلبية وكذا الماخوذ من تركب الصفات مع الافعال جائز وستعلم امثلتها فيما سيتبعه من
المقصد قال المقصد س اقول المقصد الثالث في بيان ان اسماء الله تعالى توقيفية او قياسية و
عدها هو المشهور منها اعلم ان اسماء الله تعالى لا يكاد يتناهى لانه يصح سلب كل واحد منه بالانهاية
او لا يمتنع ان يكون له تعالى بحسب كل واحد من السلوب والاضافات اسم والمسلمون اختلفوا في
في اطلاق اسمائه عليه فذهب الشيخ ومتابعوه الى انها توقيفية فيتوقف اطلاقها على الله تعالى و
وصفه بها على اذن الشارع وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم معنى من غير لائق بكبريائه فان الخطر
فيه عظيم والى هذا اشير بقوله عليه السلام لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك اي
لسان ان يقصر عن الثناء على جلال حضرتك الا بما اثنيت وحسبت من اسمك وصفتك قالوا ولو لم يكن
توقيفية لجاز تسميته عارفا وفقيها ودار يا وفاهما ومتيقنا وعاقلا وفطنا وطبيبا ولبيبا لانها مرادفة للعلم وجاز
وصفه بالعالم والعالم عز علينا توقيفية فما ورد الشرع به يجوز اطلاقه على الله تعالى وكذا ترجمته بلسان اخر بالاجماع
وما لم يرد الشرع به لم يجز اطلاقه عليه وقالت المعتزلة والكرامية انها ليست توقيفية بل اذا دل العقل على
ان معنى اللفظ ثابت في حق الله تعالى جاز اطلاق ذلك اللفظ على الله تعالى سواء ورد به التوقيف او لم يرد انما
وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى ولم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه جاز
اطلاقه عليه من غير توقيف واجاب عن الالفاظ التي ورد النقض بها بانها تدل على ما لا يجوز
ثبوته لله تعالى فلهذا لم يجز اطلاقها على الله تعالى اما المعرفة فلانها علم يسبقها غفلة يقال لمن ادرك شيئا ثم غاب عنه
ونسيه ثم ادركه ثانيا انه عرفه او لانها انما تستعمل فيما يدرك آثاره ولا يدرك ذاته ولهذا يقال فلان يعرف الله تعالى
ولا يكاد يقال فلان يعلم الله ولذلك يسمى الحزين العود ويعرف العود انما الحزين بالاثر واما الفقه فهو العلم بغرض
المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل واما الدراية فلانها مشعرة بتحصيل بضرب من الحيلة يقال دريته وادريته
الى ختله ومنه قول الشاعر وما ذا يدري الشعراء مني وقد جاوزت راس الاربعين ومنه المدرية وهي دابة يستتر
بها الصائد فاذا الفته رماه والمدرى وهو ما يصلح به الماشطة قرون النساء واما الفهم فهو ايضا علم مسبوق
بالجهل واما اليقين فهو علم كان في اول الامر اعتقادا ضعيفا ثم تاكد الاعتقاد وصار على الغاية ضد الانكار والعقل امام
فهو علم مانع عن فعل ما لا ينبغي ماخوذ من عقال الناقة وهذا انما يتحقق في حق من يدعوه الداعي الى
فعل ما لا ينبغي واما الفطنة فعبارة عن سرعة ادراك ما يراد تعريفه على السامع وسرعة الادراك مسبوقة

بالجهل واما الطلب فهو علم ماخوذ من التجارب فيكون مسبوقا بالجهل واختار الامام الغزالي ان
اسماء الله تعالى توقيفية دون صفاته فان ما دل منها تفصيلا فايدل منها على معنى ثابت لله تعالى فان دل على مدح
ولا يوهم اطلاقه عليه نقصا اصلا حالة الافراد والاضافة يجوز اطلاقه عليه في الحالين كالازلي والقديم
وان دل على مدح ولا يوهم نقصا حالة الافراد ويوهمه حالة الاضافة يجوز اطلاقه عليه حالة الافراد ولا يجوز
حالة الاضافة فيقال يا خالق ويا مالك ولا يقال يا خالق القردة ومالك الخنازير وان كان بالعكس من ذلك
يجوز اطلاقه حالة الاضافة ولا يجوز حالة الافراد فلا يجوز ان يقال يا مقيل ويجوز ان يقال يا مقيل العثرات
ويا منزل البركات وما يدل منها على معنى غير ثابت لله تعالى فلا يجوز اطلاقه عليه وان ورد السمع به فيجب
تاويله كلفظ النزول والصورة والمجي واما ما يدل على معنى ثابت له وكيفيته غير ثابتة فاطلاقه موقوف على السمع
فما ورد التوقيف به اطلقناه في حق الله تعالى بعين ذلك اللفظ تعالى كمكر واومكر الله والله يستهزئ
بهم ولا يقال له يا ماكر ويا مستهزئ وتابعه على ذلك الامام الرازي وهذا يستدعي سابقة العلم
بامتياز الاسماء عن الصفات فنقول الاسم يطلق على ثلثة معان احدها كل لفظ يدل على معنى بالوضع وهو
قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها ولهذا قال المفسرون انه يقتضي انه تعالى علمه جميع اللغات سواء كانت من
قبيل ما يسميه النحويون اسماء او من قبيل ما يسمونه فعلا او حرفا وهذا هو المراد في قول الشيخ ان اسماء الله توقيفية
وثانيها اخص من الاول وهو كل كلمة دلت على معنى في نفسها غير مقترن باحد الازمنة الثلثة وعلى هذا جرى
عرف النحاة وثالثها اخص من الاولين وهو كل لفظ دل على ذات معينة غير معين وصف كالسماء والارض
والاجل والجدار والصفة تقابل الاسم بهذا المعنى فهي كل لفظ دل على ذات مبهمة وصفة معينة كالخالق و
الرازق وساير المشتقات فانها لا تدل الا على خصوصية ذات يقوم بها المشتق منه اذا تمهد هذا
فنقول الدليل على ان اسماء الله تعالى توقيفية هو انه لا يجوز لنا ان نسمي الرسول باسم ما سماه الله تعالى
ولا سماه به نفسه ولا سماه به ابواه واذا امتنع ذلك في حق الرسول بل في حق احاد الخلق فهو في حق الله تعالى اولى
بالمنع والدليل على ان صفاته ليست توقيفية مطلقا وهو ما دل منها على معنى ثابت ولم يوهم اطلاقه
نقصا يكون صادقا سالما عن الموانع فيباح اطلاقه بالدليل الذي اباح الصدق مع السلامة عن الوصف
المحرمة قال والذي ورد به اقول روي عن ابي هريرة رضه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال ظ ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها هو الله الذي لا اله الا هو الرحمن الرحيم الحديث بتمامه واعلم
دخل الجنة ظ ان اسماء الله تعالى الذي ورد به التوقيف ليست منحصرة على التسعة والتسعين بل لها اسماء اخر قد ورد
بها القران كالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر الى غير ذلك كالديان والحنان
الحديث ظ والمنان الى غيرها وليس لا يقتضي الحصر فيها بل يدل على شرفها وذلك لان قوله من احصاها دخل الجنة
اما صفة مخصصة او استيناف الجواب من سأل ان ما صدقها وعلى التقديرين يلزم شرفها وتعظيمها وهذا
هو سبب شهرتها من بين الاسماء ومعنى احصاها اما عدها ودعا الرب بها كقوله تعالى واحصى كل شيء عددا و

اطاقتها كما في قوله تعالى علم ان لن تحصوه اي لن تطيقوه وقوله عليه السلام استقيموا ولن تحصوا
اي لن تطيقوا كل الاستقامة والمعنى من اطاق رعاية حرمة هذه الاسماء دخل الجنة ورعاية حرمتها
ان يدعو بها الرب كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك على نحو ما فسر رسول الله صلعم الاحسان به
ولنشرع في تفسير الاسماء التسعة والتسعين وبيان ان مرجع كل منها الى الذات او الذات والصفات
السلبية او الفعل **الله** اتفق العلماء المعتنون بشرح اسماء الله تعالى ان ما سوى هذه اللفظة
من باب الصفات المشتقة واما هذه اللفظة وان اتفقوا على انه اسم خاص بذاته تعالى لا يوصف
بغيره من الاسماء فلا يقال الرحمن الله بل يوصف هو بالغير فيقال الله الرحمن ولاجل انه مختص بذاته
كان قولنا لا اله الا الله صريحا في التوحيد وقال تعالى هل تعلم له سميا اي لم يسم احد غيره باسم الله
الا الله واضاف الله سائر الاسماء فيقال انها اسماء الله تعالى الا انهم اختلفوا في انه علم او صفة فقال اكثر
المحققين انه اسم علم جامد غير مشتق من شيء اصلا وهو قول ابي حنيفة والشافعي والقفال الشاشي
وابي سليمان الخطابي والامام الغزالي ومن الادباء احد قولي الخليل وسيبويه والمعتزلة وقال جمهور المتكلمين
وكثير من الادباء انه من الاسماء المشتقة فمنهم من قال انه باق وصفيته ومنهم من قال انه نقل وجعل علما ثم
اختلفوا في اشتقاقه على اقوال فقيل مشتق من اله الرجل بالفتح الالاهة اي عبد عبادة ومنه قرأ
ابن عباس ويذرك والاهتك بكسر الهمزة اي عبادتك والالهة المعبود لان العرب كانوا يسمون
الاصنام الالهة لانهم كانوا يعبدونها واصله الاه على فعال بمعنى مفعول لانه مالوه اي معبود كالامام بمعنى المؤتم
والكتاب بمعنى المكتوب والحساب بمعنى المحسوب فدخل عليه حرف التعريف فصار الالاه ثم نقلت حركة الهمزة
التي هي الوسط الى ما قبلها وحذفت وادغم اللام في اللام تخفيفا لكثرة استعمالهم هذه اللفظة فصار
الله فمرجعه صفة اضافية وقيل مشتق من الوله وهو الحيرة يقال وله الرجل يوله اذا
تحير واصله ولاه على فعال بمعنى مفعول سمي به لانه تتحير فيه العقول ويدهش الفطن فابدلت الواو همزة
كما في الوانى واسادة ووشاح واشاح ووجوه واجوه فصار الاه ثم ادخل عليه حرف التعريف
كما ذكر في الوجه الاول ومرجعه ايضا صفة اضافية وقيل مشتق من لاه يلوه وفي الصحاح يليه اذا احتجب
وتستر واصله لاه على فعل بتقدير الحذر فادخل فيه حرف التعريف وادغم فصار الله ومعناه المحتجب وهو
كناية عن كمال القدرة ولهذا يصح ان يقال انه تعالى محتجب ولا يصح ان يقال انه تعالى محجوب لان الاحتجاب دليل على
كمال القدرة لانه عبارة عن كونه تعالى قادرا على قهر العقول عن الوصول الى كنه صمديته وقهر الابصار
من الانتهاء الى جلال حضرته واما المحجوب فيدل على العجز لانه هو الذي صار مقهورا بالغير فان اعتبر معناه
الحقيقي يكون مرجعه صفة اضافية وان اعتبر معناه المجازي يكون مرجعه صفة حقيقية مع اضافية وقيل
معناه الذي لا يكون الا ما يريد وقيل معناه الذي لا يصح التكليف الا منه فمرجعه صفة حقيقية مع سلبية
الرحمن الرحيم مشتقان من الرحمة وهي العطف والحنو ومنه الرحم لانعطافها على ما فيها وهي صفة

يستحيل ثبوتها في حق الله تعالى فاستعيرت لما يترتب على هذا الانفعال من الانعام وارادة الخير
الملك اذا عطف على رعيته ورق لهم اراد اصابتهم بمعروف وانعم عليهم فمرجعها صفة الارادة او صفة
الفعل وانما ذكر الاول دون الثاني لان الاول اقرب الى الحقيقة لان الافعال الاختيارية مسبوقة بالارادة وهل
بينهما فرق في المعنى فقال بعضهم لا بل هما اسمان مترادفان وهذا بعيد لان الاصل في اللغة ان يكون الزيادة
في البناء لزيادة المعنى ولان الائمة لا يرادفون بل المعاني والاسامي المترادفة لا تختلف الا ... وقيل
الرحيم ابلغ من الرحمن لان فعيل يكون للصفات الجبلية وهذا ايضا ضعيف لما مر من الوجه الاول
مع انه منتقض بالمريض والسقيم من مرض وسقم وقيل الرحمن ابلغ والمبالغة قد تؤخذ تارة باعتبار
الكمية ولهذا قيل يا رحمن الدنيا والاخرة ورحيم الدنيا ورحمن الدنيا ورحيم الاخرة لان رحمة الدنيا تعم المؤمن
والكافر ورحمة الاخرة تخص المؤمن وتارة باعتبار الكيفية ولهذا قيل يا رحمن الاخرة ورحيم الدنيا لان النعم
الاخروية كلها جسام واما النعم الدنيوية فحقيرة والرحمن من الصفات الغالبة كالصعق لم يستعمل في
غير الله ولهذا قدم على الرحيم وقول اتباع حنيفة لمسيلمة الكذاب رحمن اليمامة تعنت مردود **الملك** مشتق
من الملك بضم الميم وهو عبارة عن التصرف التام فمعناه الذي يعز من يشاء ويذل من يشاء و
يستحيل عليه الاذلال وحاصله راجع الى صفة فعلية وسلبية وقيل هو عبارة عن القدرة على التصرف
فمعناه التام القدرة فمرجعه صفة القدرة وهو ابلغ من المالك لان ما تحت حياطة الملك من حيث انه
ملك اكثر افرادا مما تحت حياطة المالك من حيث انه مالك ولان الملك مشتق من الملك بضم الميم
وهو التصرف المقتضي استغناء المتصرف وافتقار المتصرف فيه والمالك مشتق من الملك بكسر
الميم وهو تعلق الاستيلاء مع تمكن من التصرف في اللغة وبزيادة كونه حقا في الشرع من غير نظر
الى الاستغناء والافتقار **القدوس** مشتق من التقديس وهو الطهارة ولهذا قيل للمسجد الاقصى
بيت المقدس اي المكان الذي يتطهر فيه من الذنوب والجنة حظيرة القدس لطهارتها من
افات الدنيا والقدس للسطل الكبير الذي يتطهر فيه وقالت الملائكة نحن نحمدك ونقدس
لك اي نطهر انفسنا لك ومعنى القدوس البرئ من المعايب والنقايص فمرجعه صفة سلبية
وقال الامام الغزالي لست اقول هو المنزه عن العيوب والنقايص فان ذكر ذلك لا يكاد يقرب من
ترك الادب فليس من الادب ان يقول القائل ملك البلد ليس بحائك ولا حجام بل اقول القدوس
هو المنزه عن وصف من اوصاف الكمال الذي يظنه اكثر الخلق نظرا الى انفسهم وعرفوا اضدادها وتحققوا
الصفات كالعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام والى صفات نقص هي اضدادها
ثم كان غاية جهدهم في الثناء على الله تعالى ان وصفوه بما هو اوصاف كمالهم وان نفوا عنه اوصاف نقصهم
والله تعالى منزه عن اوصاف كمالهم كما هو منزه عن اوصاف نقصهم بل صفاته كاملة لا يشابه صفات
المخلوقين ولا يماثلها وقيل معنى القدوس الذي لا تدركه الاوهام ولا الابصار فيكون سلبية **السلام**

صفته

السلام في الاصل السلامة قال الله تعالى والله يدعو الى دار السلام اى الجنة لان الصاير اليها يسلم
من الموت والآفات ومنه السلام الذي هو التحية والمراد ههنا تسلم ذاته عن العيب وصفاته
عن النقص وافعاله عن الشر فيكون ابلغ من القدوس ومرجعه صفة سلبية وقيل معناه
منه وبه السلامة اى المعطي للسلامة في المبدا والمعاد اما في المبدا فلان الله تعالى جعل الكل
مخلوقاته سليما عن العيوب قال تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وقال تعالى ربنا الذي
اعطى كل شيء خلقه ثم هدى واما في المعاد فلانه جعل الخلق فيه سليما من ظلم قال وما ربك بظلام
للعبيد فيكون صفة فعلية وقيل معناه المسلم اى الذي يسلم على اوليائه يوم القيمة قال تعالى سلام قولا
من رب رحيم فيكون صفة حقيقية كلامية **المؤمن** مشتق من الايمان وهو مشترك بين معنيين احدها
التصديق قال تعالى وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق والثاني ضد الاخافة قال تعالى وآمنهم من خوف
اى اوجد فيهم الامن وقال صاحب الكشاف انه حقيقة في المعنى الثاني فقط واما التصديق فانما
سمي ايمانا لان المتكلم يخاف ان تكذبه السامع فاذا صدقه فقد ازال عنه ذلك الخوف واوجد فيه
الامن فالمؤمن ان اخذ من الايمان بالمعنى الاول كان معناه المصدق لنفسه بالوحدانية اما بالقول
حيث قال شهد الله انه لا اله الا هو فيكون صفة كلامية واما بالفعل لان خلق العالم على وجه النظام
يدل على وحدانيته قال تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقال الشاعر وفي كل شيء له آية تدل على
انه واحد فيكون صفة فعلية والمصدق لرسله فيما اخبروا به في تبليغهم اما بالقول قال تعالى محمد رسول الله فيكون صفة
كلامية واما بخلق المعجز على ايديهم فيكون صفة فعلية فمعنى المؤمن على هذا الوجه المصدق لمعتقدي كلمتي الشهادة و
ان اخذ من الامان بالمعنى الثاني كان معناه الذي يجعل عباده آمنين عن المكروهات يوم الفزع
الاكبر اما ان يخلق لهم الطمانينة فيرجع الى صفة فعلية او بان يخبرهم بالامن من ذلك فيرجع الى صفة كلامية
او الذي يجعل عباده آمنين في الدنيا على ما قال الامام الغزالي فان العبد ضعيف في اصل فطرته وهو عرضة
الآفات المتولدة في باطنه من الجوع والعطش والمحيطة من خارج اوفى كالحرق والغرق والكسر
فانه تعالى الخالق له الاغذية اللذيذة والادوية النافعة والآلات الجالبة للمنافع والاعضاء الدافعة للمكاره
فيكون مؤمنا له في الدنيا عن هذه الآفات **المهيمن** قيل معناه الشاهد ومنه قوله تعالى مصدقا لما بين
يديه من الكتاب ومهيمنا عليه اى شاهدا وهو قول الشاعر ان الكتاب مهيمن والحق اولو الالباب
لكن من الائمة من فسر كونه شاهدا بالعالم فيرجع الى صفة العلم ومنهم من فسره بالقول المصدق فيرجع
الى صفة الكلام وقيل معناه الامين اى الصادق في قوله فيكون صفة كلام ايضا وقال الخليل معناه الرقيب
الحافظ من هيمن فلان لكذا اذا كان رقيبا عليه وقال المبرد معناه الحدب المشفق من هيمن الطاير اذا
طار حول وكره ورفرف عليه وبسط جناحه وبدل فرخه **العزيز** قيل معناه من لا اب له ولا ام وقيل من لا
مثل له واشتقاقه من عز الشيء يعز بكسر العين في المستقبل اذا لم يكن له مثل ونظير ومنه عز الطعام في

سوفه

البلاد اذا تعذر وجوده عند الطلب واذا سمي الشيء الذي يندر وجدان مثله بالعزيز فالشيء الذي
يمتنع عقلا ان يكون له نظير يكون تسميته بالعزيز اولى وقيل من لا يحط منزلته واشتقاقه من عز
الشيء يعز بفتح العين في المستقبل اذا اشتد وقوي ومنه قوله تعالى فعززنا بثالث اى شددنا وقوينا
ومرجعها صفة سلبية وقيل معناه من يعذب من اراد فيكون صفة فعلية وقيل القادر والعزة القدرة
فيكون صفة حقيقية واشتقاقها من عز يعز بضم العين في المستقبل اى غلب يغلب ومنه قوله تعالى وعزني في الخطاب
اى غلبني ومنه المثل من عز بز اى من غلب سلب وقيل معناه ثواب العامل فالعزيز على هذا بمعنى المعز فعيل
بمعنى مفعل كالاليم بمعنى المولم والسميع بمعنى المسمع قال الشاعر امن ريحانة الداعي السميع فيكون صفة
فعلية وقال الامام الغزالي العزيز هو الذي يقل وجوده وتشتد الحاجة اليه ويصعب الوصول اليه
فما لم يجتمع فيه هذه المعاني الثلثة لم يطلق عليه اسم العزيز فكل ما قل وجوده ولا يحتاج اليه لا يسمى عزيزا والذي يسهل
الوصول اليه ولكن لا يوجد مثله ويحتاج اليه جدا لا يسمى عزيزا كالشمس فانه لا مثل لها والانتفاع بها عظيم جدا
لكن يسهل الوصول الى مشاهدتها فلا يسمى عزيزا ثم في كل واحد من هذه المعاني الثلثة كمال ونقصان
فالكمال في قلة الوجود ان يرجع الى واحد اذ لا اقل من الواحد ويكون بحيث يستحيل وجود مثله الا الله تعالى فان
الشمس وان كانت واحدة في الوجود الا انه يمكن وجود مثلها فليست واحدة في الامكان والكمال
في شدة الحاجة اليه ان يحتاج اليه كل شيء في وجوده وبقائه وصفاته وليس ذلك الا الله تعالى والكمال في صعوبة
الوصول اليه ان لا يكون لاحد وصول اليه ويكون قدرته على الكل حاصلة وليس ذلك الا الله تعالى فانه لا سبيل لاحد
من الخلق الى الاحاطة بكنهه ولا الى التمام شكر الائه ونعمائه الى ههنا كلامه وهو حسن جدا **الجبار**
معناه المصلح لامور الخلق من جبرت الكسر اذا اصلحته وجبرت الفقير اذا نعشته وكفيت امره
وجبرت مصيبته بمواساته جابر لكل كسر فيصح وصفه بالجبار وقيل معناه المجبر اى الحامل الخلق على ما يريد
من جبره كرها اى اكرهه على ما لا يريد يقال جبر السلطان يقال جبر السلطان فلانا على الامر واجبره
اذا اكرهه واجبره في هذا المعنى اكثر من جبره والله تعالى هو الذي اجبر الخلق على ما اراد وحملهم عليه ارادوا
او كرهوا لا يجري في سلطانه الا ما يريد ولا يحصل في ملكه الا ما يشاء والجبار بهذين المعنيين مرجعه
الى الصفات الفعلية ومعناه المتبع الذي لا ينال فان العالي الذي لا ينال منه يسمى بالجبار ويقال
نخلة جبارة اذا طالت وعلت وقصرت الايدي من ان ينال اعلاها ويقال ناقة جبار اذا عظمت
وسمنت وفرس جبار اذا كان له هيكل مشرف والله تعالى عن ان يناله الافكار او يحيط به الابصار او
يصل كنه عزته العقول وهو بهذا المعنى من الصفات الاضافية مع السلبية وقيل معناه الذي لا يبالي ما كان
وما لم يكن وقد يعبر عن هذا المعنى بانه هو الذي لا يتمنى ما لا يكون ولا يتلهف على ما لم يكن ومرجعه الى
الصفات السلبية وقال ابن عباس هو العظيم والعظيم الذي انتفت عنه جميع صفات النقص وقيل
معنى العظيم ما انتفت عنه جميع النقص وحصل له جميع صفات الكمال فيرجع ايضا الى الصفات السلبية

و
من علينه
علم

المتكبر قيل معناه ما قيل في معنى العظيم وقال الحليمي هو الملك الذي لا يزول سلطانه مشتق من
الكبرياء والكبرياء في اللغة الملك ومنه قوله تعالى وتكون لكما الكبرياء في الارض اي الملك وقال
الزجاج المتكبر في صفات الله تعالى هو الذي تكبر عن ظلم عباده وقال آخرون المتكبر بمعنى الكبير قال الله تعالى
فلما رأينه اكبرنه اي اعظمنه قال الامام الرازي احسن الناس كلاما في هذا الاسم هو الشيخ الغزالي فقال
المتكبر هو الذي يرى الكل حقيرا بالاضافة الى ذاته ولا يرى العظمة والكبرياء الا لنفسه فينظر الى غيره نظر
الملوك الى العبيد فان كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر صادقا حقا وكان صاحبها متحققا في التكبر
ولا يتصور ذلك على الاطلاق الا على الله تعالى وان كانت تلك الرؤية باطلة كان التكبر باطلا ومذموما فكل
من رأى التفرد بالعظمة والكبرياء لنفسه على الخصوص دون غيره كانت رؤيته كاذبة وباطلة الا الله تعالى لذا
قال عليه السلام حاكيا عن رب العزة جل وعلا الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فمن نازعني واحدا منهما ادخلته النار
الخالق هو المحقق باختراع الاشياء **البارئ** معناه معنى الخالق **المصور** هو المختص بابداع
المركب وكل من تلك صفات الفعل هكذا ذكر الامام الآمدي وقال الامام الغزالي قد يظن ان هذه
الاسماء مترادفة وان الكل يرجع الى الخلق والاختراع ولا ينبغي ان يكون كذلك بل كل ما يخرج من
العدم الى الوجود فيفتقر الى التقدير اولا والى الايجاد على وفق التقدير ثانيا والى التصوير بعد الايجاد
ثالثا مثلا البناء يحتاج الى مقدر يقدر ما لا بد منه من الخشب واللبن ومساحة الارض وعدد الابنية وطولها و
عرضها وهذا يتولاه المهندس فيرسمه ويصوره ثم يحتاج الى بناء يتولى الاعمال التي عندها تحدث اصول
الابنية وهذا يتولاه البناء ثم يحتاج الى من ينقش ظاهره ويزين صورته وهذا يتولاه المزين هذه
هي العادة في التقدير وليس كذلك في افعال الله تعالى بل هو المقدر الموجد والمزين فهو الخالق من
حيث انه مقدر والبارئ من حيث انه يخترع ويوجد والمصور من حيث انه يرتب صور المخترعات
احسن ترتيب ويزينها واعلم ان الخلق يجيء في اللغة لمعنيين احدهما التقدير ومنه قوله تعالى فتبارك
الله احسن الخالقين اذ اثبت الخالقية لغيره اذ التحقيق انه لا موجد الا الله فوجب حمل الخلق في هذه
الآية على التقدير ومنه قوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون اذ
المراد انه تعالى خلقه من تراب ثم اوجده بالامر ونظير هذه الآية قوله تعالى الا له الخلق والامر فالخلق هو
التقدير والامر هو الايجاد ومنه قوله تعالى لعيسى عليه السلام واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والمراد من هذا الخلق
التقدير لا الايجاد ومنه قول الشاعر ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري اي
تقطع ما تقدر وتمضي فيه ومنه سمي الاسكاف خالقا لانه يقدر النعل بقالب مخصوص ومنه سمي الكذب
خلقا لان الكاذب يقدره في نفسه ويصوره وثانيهما الايجاد والاختراع ومنه قوله تعالى انا كل
شيء خلقناه بقدر اذ لو كان الخلق هنا بمعنى التقدير لصار معنى الآية انا كل شيء قدرناه بقدر
فيكون تكرارا بلا فائدة ومنه قوله تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا ولو كان الخلق هنا بمعنى التقدير لزم

تقدم الشيء على نفسه ومنه قوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه سيقت الآية لانكار كون
من سوى الحق موجدا ومخترعا واما البارئ فيحتمل ان يكون مشتقا من البرء وهو الايجاد والابداع
يقال برأ الله الخلق يبرأهم والبرية الخلق فعيلة بمعنى مفعول واصله الهمزة الا انهم اصطلحوا على ترك الهمزة فيه كما في
الذرية اي اوجد من ذرأ وان يكون مشتقا من البري وهو القطع والفصل قال الاخفش بريت
العود وبريته بمعنى قطعته وبريت القلم بغير همزة قطعته واحكمته واما المصور فمأخوذ من الصورة
والاشتقاق لفظ الصورة يحتمل ان يكون من الصور وهو الامالة قال تعالى فصرهن اليك وفي حديث
عكرمة وحملة العرش كلهم صور جمع اصور وهو مائل العنق فالصورة هي الشكل المائل الى الاحوال
المطابقة للمصلحة والمنفعة وان يكون ماخوذا من صار يصير وصورة الشيء على هذا هي منتهاه ومصيره وهو
الحد الذي يكون الشيء معه بالفعل لا محالة كما ان المادة هي الحد الذي يكون الشيء معه بالقوة اذا
ثبت هذا فنقول ان فسر الخالق ههنا بالمقدر حسن انتظام هذه الاسماء الكريمة على الترتيب
الطبيعي والترقي بحسب الوجود لان الله تعالى هو الذي قدر كل شيء في علمه بالمقدار النافع المطابق للمصلحة
فهو الخالق بهذا الاعتبار ثم ابدع تلك الاجسام واخرجها من العدم الى الوجود وفصل بعض الاشخاص عن بعض
فهو البارئ بهذا الاعتبار ثم احدث المزاج والقوى والشكل في تلك الاجسام فهو المصور بهذا الاعتبار
ولئن فسر الخالق بالموجد المخترع ينبغي ان يحمل البارئ على المعنى الثاني اي المفصل والمميز بتحصيل الترتيب
والترقي لا على المعنى الاول اي الموجد اذ الاصل عدم الترادف في الاسماء التسعة والتسعين **الغفار**
مشتق من الغفر وهو الستر ومنه قيل لجنة الراس المغفر وبه سمي الثوب الغفر لانه يستر سداه وقيل
غفرت المتاع في الوعاء هو الستار على عبده ان جعل مقابح بدنه التي تستقبحها الاعين مستورة في باطنه
مغطاة بجمال ظاهره فكم بين باطن العبد وظاهره في النظافة والقذارة والقبح والجمال ومن ستر عليه ان جعل
مستقر خواطره المذمومة وارادته القبيحة باطن قلبه حتى لا يطلع على سره احد ولو انكشف للخلق ما يطوي
عليه من ضميره الغش والخيانة وسوء الظن بالناس لمقتوه ومن ستر عليه سائر عيوبه وستر عليه ان ستر ذنوبه
التي كان يستحق الفضيحة بها على ملأ الخلق ولكونه سترا لبعض الذنوب لبعض عباده في بعض الاوقات لا ينافي
كونه ستارا على هذا يكون من الصفات الفعلية وقال بعضهم معناه الذي يعفو ويصفح عن الذنوب على
سبيل المجاز من حيث المستور والزائل سيان كما في عدم الظهور والمشاركة في الوصف احد اسباب
التجوز والعفو عبارة عن اسقاط العقوبة وتركها فيكون ايضا من صفات الفعل وقال الآمدي معناه
المريد لازالة العقوبة عن مستحقها والعفو عنهم بعد الاستحقاق وهذا المجاز اولى القريب من الحقيقة اذ الافعال
الاختيارية مسبوقة بالارادة فعلى هذا يرجع الى صفة الارادة من الصفات الحقيقية **القهار** مشتق من
القهر وهو الغلبة اي منع الغير من الجري على وفق ارادته قال تعالى واما اليتيم فلا تقهر اي لا تغلبه على
ماله وحقه وهو من صيغ المبالغة ومعناه الغالب الذي لا يغالب فهو صفة فعلية مع سلبية وقيل معناه

القادر على منع غيره ان يفعل ما يريده **الوهاب** الذي عبارة عن التمليك بغير عوض والوهاب مبالغة فيه اي كثير العطا بغير عوض وهو صفة فعلية ولا يصدق في حق الله تعالى لان افعال العباد انما هي لتحصيل الاعواض والاغراض او لدفع رذيلة البخل عن القلب وذلك ايضا عوض **الرزاق** مشتق من الرزق وهو اعطا ما ينتفع به الحيوان مأكول ومشروب وملبوس وغيرها وهو من صفات الفعل ويسمى ذلك الشي الضار رزقا سوا كان حلالا او حراما وقالت المعتزلة شرط الرزق ان لا يكون حراما وقد مر بيان ذلك **الفتاح** الذي يفتح ابواب الخيرات على عباده ويسهل عليهم ما كان صعبا عليهم وييسر ما كان عسيرا عليهم وهذا الفتح قد يكون في امور الدين كالعلم والعمل وقد يكون في امور الدنيا كالغنا والفقير ونصر المظلوم وازالة كربه وقيل معناه خالق الفتح وهو النصر ومنه قوله تعالى ان تستفتحوا فقد جاءكم الفتح اي ان تستنصروا فقد جاءكم النصر وهما راجعان الى الصفات الفعلية وقيل معناه الحاكم من الفتاحة بالضم وهو الحكم ومنه قوله تعالى ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق اي احكم ثم الحكم قد يكون بالاخبار والقول فيكون صفة كلامية وقد يكون بالقضا والقدر فيرجع الى القدرة والارادة وقيل معناه الحاكم بمعنى المانع ومنه حكم اللجام لمنعها من جماح الدابة فيرجع الى الصفة فعلية وكان اشتقاقه من الفتح بمعنى النصر **العليم** بنا مبالغة من العلم ومعناه العالم بجميع المعلومات ظاهرها وباطنها دقيقها وجليلها اولها وآخرها وهو صفة حقيقية **القابض** اي المضيق بالسلب من القبض وهو الاخذ نقيض البسط **الباسط** الموسع بالوسعة والمنح وهما صفتان فعليتان ويعمان جميع الاشيا لكل امر ضيقه فقد نصبه وكل امر وسعه بعد بسطه **الخافض** مشتق من الخفض وهو الحط والوضع ومعناه الذي يدفع البلية ويضعها عن المومنين او يضع الكفار والاشقيا ويحطهم في دركات الجحيم **الرافع** المعلي للناس للمقربين قال تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وهما من صفات الفعل **المعز** المعطي للقوة لمن يشا والعزة في عدم الحاجة وكان هذا المعنى لله تعالى ولهذا قال ان القوة لله جميعا ثم كل من كان اقرب الى حضرته كان حصول هذا المعنى في حقه اكثر ولهذا قال ولله العزة ولرسوله وللمومنين **المذل** الموجب لحط منزلة الاشقيا وهما ايضا صفتان فعليتان **السميع** اي ذو السمع اعلم انا نعرف حقيقة الصوت فاذا سمعناه وجدنا حالة زايدة على ما كان حاصلا قبل العلم وتلك الحالة مزيد انكشاف وظهور ونسميه بالسمع ونسبة هذه الانكشافات الحاصل في حق الله تعالى الى الانكشاف الحاصل في حقنا كنسبة ذاته ووجوده الى ذاتنا ووجودنا **البصير** اي ذو البصر وتحقيق الكلام فيه ذكرنا في السميع **الحكم** قال الزجاج الحكم والحاكم واحد كالوسط والواسط واشتقاقهما من الحكم واصله المنع لانه يمنع الخصين من التعدي ومنه الحكمة فيكون صفة فعلية وقيل هما ماخوذان من الحكمة ومعناهما الذي يصح علمه وقوله وفعله فيكون صفة علمية مع كلامية وفعلية **العدل** مصدر عدل يعدل عدلا فهو

عادل اقيم مقام العادل ومعناه الذي لا يتبع هواه فيميل به عن حقيقة سلبية **اللطيف** قيل معناه خالق اللطف وهو بعباده فلطف بهم من حيث لا يعلمون ويبين مصالحهم من حيث لا يحتسبون ومنه قوله تعالى الله لطيف بعباده يرزق من يشا فيكون صفة فعلية وقيل معناه العالم بدقايق الامور وغوامضها يقال فلان لطيف اليد اذا كان حاذقا في صنعته مهتديا الى ما يشكل على غيره فيرجع الى الصفة العلمية **الخبير** هو العالم بكنه الشي اي المطلع على حقيقته مشتق من الخبرة وهو المراد بقوله تعالى ثم استوى على العرش الرحمن فسئل به خبيرا يقال فلان خبير بهذا الامر وخبرة به وهو اخبر به من فلان اي اعلم الا ان الخبرة في صفة المخلوقين انما تستعمل في العلم الذي يتوصل اليه بالاختبار والامتحان والله تعالى منزه عنه فيرجع الى العلم وقيل معناه المخبر كالسميع بمعنى المسمع فيرجع الى الكلام **الحليم** هو الذي لا يستفزه زلات العصاة فيحمل التبعات عليها قيل وهذا يكون صفة سلبية قال الامام الرازي من لا يعجل بالعقوبة ان كان على عزم ان يعاقب بعد ذلك فهذا يسمى حقودا ولا يوصف الله تعالى به وان كان على عزم ان لا يعاقب البتة فهذا هو العفو او الغفور لا صفة اخرى وهذا ايراد لو كان معنى الحليم هو من لا يعجل بالعقوبة واما اذا كان معناه من لا يستفزه زلات وكان هذا لازم معناه كما ذكره الامام الغزالي والآمدي فلا يرد **العظيم** قد سبق معناه في بيان معنى الجبار اي الذي استغنى عن صفات النقص مطلقا او وحد فيه الصفات جميع صفات الكمال فيكون صفة سلبية فقط او مع صفة ثبوتية سوا كانت حقيقية او فعلية والذي يرتبع مهنا ان الشيين اذا اشتركا في معنى من المعاني ثم كان احدهما زايدا على الاخر في ذلك المعنى يسمى الزايد عظيما والناقص حقيرا سوا كانت تلك الزيادة في المقدار او في ساير المعاني ولذلك يقال لمن كثر علمه انه عظيم في العلم ولمن كثر ملكه وقدرته انه عظيم في الملك ويقال فلان عظيم القوم اي سيدهم وهو معنى قول الله تعالى عن المشركين لولا نزل هذا القران على رجل من القريتين عظيم وقوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني والقران العظيم وما كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ملك الروم من محمد رسول الله الى عظيم الروم واذا ثبت هذا فنقول انه تعالى اعظم وجودا من كل ما يشاركه في الوجود لانه سرمدي الوجود ازلا وابدا وليس غيره كذلك واعظم صفة كل من كل ما يشاركه في صفات الكمال كالعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام الى غير ذلك لان صفاته غير متناهية بخلاف صفات الممكنات فعلم ان كل ما سواه فهو حقير بالنسبة اليه وانه عظيم الى كل ما سواه وجودا وصفة **الغفور** قيل معناه معنى الغفار والحق ان يكون بينهما فرق في المعنى كما ذكرنا في الرحمن الرحيم قال الامام الرازي للعبد العاصي ثلثة اسما احدها الظالم قال تعالى ومنهم ظالم لنفسه وثانيها الظلوم قال تعالى انه كان ظلوما جهولا وثالثها الظلام قال يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم ومن اسرف في المعصية

كان ظلاما وهو نوع في الوجه ملئه اسماء الغافر في مقابلة الظالم والغفور في مقابلة الظلوم والغفار
في مقابلة الظلام فكما ان الظلام ابلغ من الاولين ينبغي ان يكون الغفار ايضا ابلغ من الغافر والغفور
الشكور قيل معناه المجازي على الشكر لكن جزاء الشكور يسمى شكرا لكونه في مقابلته كما سمي
جزاء السيئة قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقيل معناه المثيب على القليل من الطاعة
الكثير من النعمة لانه بالعمل في ايام معدودة يثيب بنعيم الجنة ابدا فالشكور مبالغة في الشكر والشكر
في اللغة هو الزيادة يقال شكرت الارض اذا كثر النبات فيها ودابة شكور اذا اظهرت من السمن
فوق ما يعطى من العلف ومنه شكير فلان وهم عياله الصغار وشكير النخل وهو ما نبت في
اصلها من القضبان من الصغار وناقة شكيرة وشكرى اذا كانت تملا الضرع من اللبن وعلى
المعنيين يرجع حاصله الى صفة فعلية وقيل معناه المثني على المطيع من عباده بقوله الصابرين
والصادقين والقانتين والمنفقين والمستغفرين بالاسحار وبقوله نعم العبد انه اواب الى
الى غير ذلك فيشتق من الشكر بمعنى الثناء يقال شكرت زيدا اي اثنيت عليه وهو ما قال الامام الغزالي
ان كان احد وان شكورا او الذي اعطى فانه احق بان يكون شكورا فيرجع الى الصفة كلامية **العلي**
قيل معناه بمعنى المتكبر فتكون صفة سلبية او مع ثبوتية وقال الامام الغزالي معناه الذي تكون
رتبته فوق جميع المراتب وذلك لان العلي من العلو مأخوذ من العلو المقابل للسفل ثم ان العلو
والسفل قد يحصلان في الدرجات كما يقال العرش اعلى من الكرسي والسماء اعلى من الارض وهي
بالاجسام ولما تقدس الحق عن الجسمية تقدس علوه ان يكون بهذا المعنى وقد يحصلان في الرتب
كما يقال السبب اعلى من المسبب والفاعل من القابل والكامل من الناقص والاعرض مرتبة عليه
شريفة الا والحق سبحانه وتعالى في اعلى الدرجات منها لان الوجود منقسم الى ما هو سبب والى ما هو
مسبب والسبب فوق المسبب بالرتبة العقلية والفوقية المطلقة ليست الا له لانه مسبب الاسباب
وكذلك ينقسم الى واجب الوجود وممكن الوجود والواجب اعلى والله تعالى هو الواجب لذاته فيكون
اعلى من الكل وكذلك ينقسم الى الكامل المطلق والى غيره والكامل المطلق اعلى ونفس الكمال المطلق
لا يسلم له وكذلك التوابع ككمال العلم والقدرة والحيوة وسائر صفات الكمال فيرجع الى صفة صفاته
الكبير قيل معناه ايضا بمعنى المتكبر واحسن الناس تفسيرا لهذا الاسم الامام الغزالي قال الكبير
هو ذو الكبرياء والكبرياء عبارة عن كمال الذات واعني بكمال الذات كمال الوجود وكان هذا انبنيا
على ان الوجود عين الماهية فكمال الوجود يرجع الى شيئين احدهما استمراره ولذلك يقال للانسان
اذا طالت مدة وجوده واستمر بان وجوده طويلا اي كبير السن لا يقال عظيم السن فالكبير يستعمل
فيما لا يستعمل فيه العظيم واذا كان من طال مدة وجوده مع كونه مدة بقائه محدوده كبيرا فالدائم الازلي
الابدي الذي يستحيل عليه العدم احق بان يكون كبيرا والثاني ان وجوده هو الذي يصدر عنه

339 وجود كل موجود وتقرب من قوله ما قال بعضهم من ان الكبرياء عبارة عن استغنائه عما سواه
وافتقار كل شيء مما سواه اليه والفرق بين الكبير والمتكبر ان الكبير من الكبرياء والمتكبر الذي اخذ الكبرياء
لنفسه ويرى كل ما سواه حقيرا بالنسبة الى ذاته **الحفيظ** قيل معناه العليم فيرجع الى صفة
العلم من الحفظ الذي هو ضد السهو والنسيان وانه تعالى يعلم الاشياء جليها وخفيها علما
لا يتبدل بالزوال والسهو والنسيان وقيل هو الذي لا يشغله شيء عن شيء فيرجع الى الصفة سلبية
وقيل هو الذي يحفظ ما يريد ابقاءه فيرجع الى الصفة فعلية من الحفظ المضاد للتضييع وهو حراسة
ذات الشيء وجميع صفاته وكماله عن العدم **المقيت** قيل معناه خالق الاقوات وقيل هو المقتدر
قال الفراء المقيت والمقيت بمعنى واحد ويرجعان الى الصفة فعلية وقيل معناه هو الشهيد وهو العالم
بالغايب والحاضر يقال اقات الشيء اذا شهد عليه وقيل هو المقتدر وقال ابن عباس هو
المقيت هو المقتدر واحتج فيه بقول الشاعر وذي ضغن كففت النفس عنه وكنت على اساءته
مقيتا اي مقتدرا وقال الازهري اخبرني عن مجاهد بلغه اوفى في كتاب نزلت بالغة ورش
ثم يستغشون اليك رؤسهم اي يحركونها ويقولون ثم يسرد بهم من خلفهم اي وكل
هم من ورائهم ويقولون وكان الله على كل شيء مقيتا اي مقتدرا فيرجع حاصله الى الصفة القدرة **الحسيب**
قيل معناه الكافي اي يكفي ما يكفي العباد في مهامهم وهو فعيل بمعنى مفعل كالاليم بمعنى المولم يقال
نزلت بفلان فاكرمني واحسبني اي اعطاني ما كفاني حتى قلت حسبي ومنه قوله تعالى يا ايها
النبي حسبك فتكون صفة فعلية وقيل معناه المحاسب فعيل بمعنى مفاعل كالنديم والجليس بمعنى
المنادم والمجالس ومنه قوله تعالى اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا ومحاسبته تعالى العبد
عبارة عن تذكيرهم واخبارهم بما فعلوا في الدنيا من الحسنات والسيئات وتوبيخ جزاء اعمالهم
من الثواب والعقاب فيرجع الى الصفة الكلام **الجليل** قيل معناه بمعنى المتكبر وقال الامام
الغزالي معناه المتصف بنعوت الجلال والجلال اسم جامع لجميع صفات الكمال من الثبوتية و
السلبية والجليل اسم الكامل في جميع الصفات الثبوتية والسلبية والكبير يرجع الى كمال الذات
والعظيم يرجع الى كمال الذات والصفات جميعا **الكريم** قيل معناه الجواد فيرجع الى الصفة فعلية
ان قيل الجواد هو ذو الجود والى صفة القدرة ان قيل الجواد هو المقتدر على الجود وقيل
هو العلي الرتبة وقد عرفت معنى العلي ومنه يقال كريم المواشي لنفايسها ويسمى العرب كل صفة
محموده كرما قال عليه السلام يوسف اكرم الناس يعني بالنسب ويقال فلان كريم الطرفين يريدون
شرفه بالنسب ويطلق لفظ الكرم على الصورة الحسنة قال تعالى حكاية عن نسوة مصر حاش لله يوسف
ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم وقيل هو الذي يغفر الذنب ويعفو عنها **الرقيب** قيل معناه بمعنى الحفيظ
وقال الامام الغزالي هو اخص من الحفيظ لان الرقيب هو من راعى الشيء حتى لم يغفل عنه ولاحظه

ملاحظة لا رعه دايمة لمراد ما الموعود الممنوع عنه لا العدم عليه فكانه يرجع الى العلم والحفظ ولكن
باعتبار كونه لازما دايما وبالاضافة الى الممنوع عنه محروس عن المتناول المجيب هو الذي يقابل
دعاء الداعين بالاجابة الى سعتهم قال تع ادعوني استجب لكم قال تع امن يجيب المضطر اذا دعاه
وقال تع واذا سالك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان ومنه قوله عليه السلم
لو دعيت الى كراع لاجبت ولو اهدي الى ذراع لقبلت الواسع هو مشتق من السعة و
الواسع المطلق هو الذي وسع وجوده جميع الكائنات ووسع علمه جميع المعلومات فلا يشغله
معلوم عن معلوم ووسعت قدرته جميع المقدورات فلا يشغله شان عن شان ووسع سمعه
جميع المسموعات فلا يشغله دعاء عن دعاء ووسع احسانه جميع الخلائق فلا يمنعه اعانة ملهوف
عن اعانة غيره فيرجع الى صفة اضافية الحكيم قيل معناه العليم من الحكمة وهي معرفة الاشيا على
ما هي عليها في نفس الامر والعمل على وفق الصواب فيرجع الى صفة العلم وقيل المحكم بمعنى مفعل
كالاليم بمعنى المولم ومعنى الاحكام اتقان التدبير وحسن التقدير اذ ليس كل من الخلقة موصوف
هو غاية الشدة كالبقة والنملة وغيرهما الا ان اثار التدبير فيهما واضحات الدلالة فيهما على قدرة
الصانع وعلمه ليست اقل من دلالة السموات والارض والجبال والبحار على قدرة الصانع وعلمه
فيرجع الى الصفة فعلية الودود مشتق من الود وهو المحبة ويجوز ان يكون بمعنى المفعول
كما يقال رجل هيوب بمعنى مهيب وفرس ركوب بمعنى مركوب والحلوب بمعنى المحلوب والله تع
مودود اي محبوب في قلوب اوليائه ويجوز ان يكون بمعنى الفاعل اي الواد والله واد للمومنين
محب ثناؤه عليهم في الدنيا وثوابه لهم في الاخرة قال تع يحبهم ويحبونه فيرجع الى صفة اضافية
او الى صفة الارادة طاعته ومحبة الله تع للعبد عبارة عن ارادة كرامته وقال الامدي
معنى كونه محبا للمومنين ثناؤه عليهم في الدنيا وثوابه في الاخرة فيرجع الى الصفة الكلامية
المجيد قيل معناه الجميل الافعال وقيل معناه الكثير الافضال لان المجد في اصل اللغة عبارة
عن السعة يقال رجل ماجد اذا كان سخيا مفضالا كثير الخير ومنه قول العرب مجدت الابل اذا صادفت
مرعى حسنا ومجدت الابل بالعلف اذا اعلفتها ملأ بطنها وفي المثل في كل شجر نار واستمجد
المرخ والعفار اي استكثرا منها فيكون على التفسيرين صفة فعلية وقال الامام الغزالي
المجيد هو الشريف ذاته الجميل افعاله الجزيل عطاؤه كان شرف الذات اذا قارنه حسن الفعال
سمي مجدا فيرجع الى صفة ذاتية وفعلية وقيل هو الذي لا يشاركه فيما له من اوصاف المدح غيره
صفة سلبية الباعث اي المحيي للخلق يوم القيمة قال تع وان الله يبعث من في القبور وقال
ثم بعثناكم من بعد موتكم وقيل معناه باعث الرسل الى الخلق قال تع ثم بعثنا من بعدهم رسلا
الى قومهم وقال ولقد بعثنا في كل امة رسولا فيكون صفة فعلية الشهيد هو مبالغة من الشاهد

كالعليم من العالم والقدير من القادر ومعناه العالم بالحاضر والغائب قال الامام
الغزالي اذا اعتبر العلم مطلقا فهو العليم واذا اضيف الى الغيب والامور الباطنة فهو الخبير واذا
اضيف الى الامور الحاضرة فهو الشهيد فيكون صفة علمية وقيل معناه الحاضر قال تع فمن
شهد منكم الشهر فليصمه اي من حضر ومن الحضور ان كان بالعلم فهو الوجه الاول وان كان
بالرؤية والابصار كان ذلك وجها ثانيا ويرجع ذلك الى صفة البصر وقيل هو الذي يظهر بقوله
الامر المتنازع فيه بين الخصمين ويظهر صدق المدعي وثبوت حقه على خصمه قال تع وما تكون
في شان وما تتلو منه من قران ولا تعملون من عمل الا كنا عليكم شهودا اذ تفيضون فيه وقيل
هو الذي يظهر توحيده وعدله وصفات جلاله بنصب الدلايل الدالة عليها وبه فسر قوله تع شهد الله
انه لا اله الا هو وقيل انه فعيل بمعنى المفعول اي المشهود له وذلك ان العباد يشهدون له بالوحدانية
الحق قيل معناه العدل يقول العرب طعنة محققة اي لا زيغ فيها ولا عدول فيكون صفة
فعلية وقيل الواجب لذاته من حق الشي يحق بالكسر اذا وجب قال الامدي فعلى هذا صفة سلبية
لان معناه انه لا يفتقر في وجوده الى غيره والبحث فيه محال لانه يتفرع على تفسير الوجوب وقد مر
الكلام فيه وقيل معناه المحق اي الصادق في القول وقيل هو مظهر الحق فيرجع الى الصفة فعلية الوكيل
المتكفل بامور الخلق والوكيل في الناس الذي يتكفل بامور الموكل فيكون صفة فعلية وقيل معناه
الموكول اليه ذلك فعيل بمعنى مفعول فان العباد وكلوا اليه مصالحهم واعتمدوا على احسانه فيكون
صفة اضافية القوي معناه المتمكن من كل امر اراده فيرجع الى صفة القدرة المتين معناه عدم
النهاية في القدرة فيكون صفة سلبية والمتانة في اللغة الصلابة ومنه المتن الذي هو الظهر لان
استمساك اكثر الحيوانات به ويقال كلام متين اذا كان قويا ولا يصح حمل المتن في حق الله تعالى على
الصلابة فحمله على الاول الولي لفظ الولي يطلق في اللغة على المعتق والمعتق وعلى الناصر وعلى الجار
وعلى ابن العم وعلى الحليف وعلى القيم بالامر والمحب والولي في اسماء الله تع يجوز ان يكون بمعنى
المتولي للامر والقائم به ويجوز ان يكون بمعنى الناصر وبه فسر قوله تع نحن اولياؤكم في الحيوة الدنيا وفي
الاخرة ونحن انصاركم واليه الاشارة بقول المص اي الحافظ للولاية اي النصرة ويجوز ان يكون
بمعنى المحب وبه فسر قوله تع والله ولي الذين امنوا اي محبهم الحميد معناه المحمود وقيل بمعنى مفعول
ويقرب منه ما قيل معناه المستحق للحمد والثناء وقيل معناه الحامد فعيل بمعنى فاعل لانه تع
حامد مثن على نفسه ومثن على المومنين المحصي معناه العالم في الاحصاء هو العد لانه
يستلزم العلم وقيل المعين عدد كل شي وقيل معناه القادر ومنه قوله تع علم ان لن تحصوه اي
لن تطيقوه فالاول يرجع الى صفة العلم والثاني الى صفة الكلام والثالث الى صفة القدرة المبدي
المختص بابتدا تفضل النعم فهو صفة فعلية المعيد المختص باعادة الخلق قال الامام الغزالي

الايجاد اذا لم يكن مسبوقا بمثله يسمى ابداء واذا كان مسبوقا بمثله يسمى اعادة. المحيي خالق الحياة
المميت خالق الموت وهما صفتان فعليتان ومدحه بالمميت ليعلم كونه قادرا على التصرف
في الاجسام كيف شاء واراد. الحي من له الحياة وقد مر في بحث صفاته. القيوم قيل معناه الباقي
الدائم وقيل معناه المدبر في العالم فالاول صفة ذاتية والثاني صفة فعلية وقال الامام الغزالي
هو الذي يقوم بنفسه ويقوم غيره وليس ذلك الا الله تعالى لان الممكنات اما مفتقرة الى محل تقوم بها كالاعراض
واما غنية عن المحل كالجواهر وكلاهما مفتقر في قيامه ووجوده ودوام الوجود الى الباري تعالى الذي يقوم كل
شيء. الواجد قيل معناه الغني وهو الذي لا افتقار ومنه قوله عليه السلام لي الواجد ظلم اي
مطل الغني ظلم اي مطل الغني ظلم من وجد فلان وجدا او جدة اذا استغنى قال تعالى فاسكنوهن
من حيث سكنتم من وجدكم فيرجع الى صفة سلبية وقيل العالم من الوجود بمعنى العلم يقال وجدت
زيدا فقيها اي علمت كونه كذلك قال تعالى ووجد الله عنده اي علمه فيكون صفة علمية. الماجد
قيل معناه المرتفع العالي فيكون صفة اضافية وقيل المختص بالولاية والنوالية فيكون صفة
فعلية قال الامام الغزالي الماجد بمعنى المجيد كالعالم بمعنى العليم لكن الفعيل اكثر مبالغة من
الفاعل وهذا هو التحقيق. الاحد ومشتق من الوحدة واصله وحد فقلبت واوه همزة
كما في اسما بمعنى وسما من الوسامة وقد علم تفسيره مما مر في بيان التوحيد وهو الذي يمتنع ان
يوجد ما يشاركه في الماهية وروي بدله في بعض الروايات الواحد لذكر ما قيل في الفرق بينهما قال
الامام الرازي الفرق بينهما من ثلثة اوجه الاول ان الواحد اسم لمبدأ العدد دون الاحد
تقول واحد اثنان ثلثة ولا تقول احد اثنان ثلثة الثاني ان الاحد في النفي اعم منه من الواحد
ولذا يصح ان يقال ما في الدار واحد بل فيها اثنان ولا يصح ان يقال ما في الدار احد بل فيها اثنان
الثالث ان لفظ الواحد في الاثبات والاحد في الاثبات لا يقال الا لله تعالى فيقال رجل واحد ولا يقال رجل احد ولا يوصف
احد مكانه لله تعالى باستئثاره بهذا النعت فالاحد والواحد كالرحمن والرحيم وكما ان الرحمن وصف مختص
بالباري تعالى لا يشاركه فيه غيره والرحيم قد يحصل فيه المشاركة. الصمد قيل معناه السيد وقيل بمعنى
مفعول اي المصمود اليه في الحوائج يقال صمد اليه اذا قصد وسمي مصمودا اذا قصد الناس
في حوائجهم فيكون صفة اضافية وقيل هو الذي لا جوف له اي المصمت ومنه قيل لسداد القارورة
الصماد وقال ابن عباس الدائم بعد زوال الخلق فيكون صفة سلبية وقيل هو الحليم اي من لا يستفزه
ولا يعجله دواعي الغضب فيكون صفة سلبية وهذا لازم للمعنى الثاني وقيل هو العالي في الدرجة فيكون صفة
اضافية وهذا لازم للمعنى الاول وقيل هو الدعي المسؤول في الحوائج فيكون صفة اضافية وهذا ايضا لازم
للمعنى الاول. القادر مشتق من القدرة يقال قدر يقدر وقد ثنوها وقد يجي القادر بمعنى
المقدر للشيء يقال قدرت وقدرته بمعنى واحد قال تعالى فقدرنا فنعم القادرون اي نعم المقدرون وقال تعالى

فظن ان لن نقدر عليه اي بمعنى ان نقدر بالتنكيل اذ لا يجوز على النبي الظن ان يظن
عدم قدرة الله تعالى في حال من الاحوال. المقتدر وزنه مفتعل وهو دال على المبالغة في
القادر لزيادة في لفظه فهما على الاول صفتان حقيقيتان وعلى الثاني فعليتان. المقدم المؤخر
هما صفتان فعليتان معناهما الى يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء اما بالعلية كتقديم حركة اليد
مقدما على حركة الخاتم واما بالذات كتقديم الشرط مقدما على المشروط واما بالزمان كتقديم ما في
نوح مقدما على ما في زمان محمد عليه السلام واما بالمكان كتقديم السماء فوق الارض واما بالشرف كرتبة
محمد عليه السلام اعلى الدرجات قال تعالى ورفعنا لك ذكرك فانه اشرف الانبياء محمد عليه السلام وبعده درجات
ونعقبه درجات اولي العزم من الرسل وبعدهم سائر المرسلين وبعدهم سائر الانبياء وبعدهم الاولياء
قال عليه السلام في حق ابي بكر وعمر رضي الله عنهما هذان سيدا كهول الجنة ما عدا النبيين والمرسلين وكلمة
الله تعالى وارادته بتقديم احد الشيئين على الاخر كان لاجل المزاج المخصوص فخالق ذلك المزاج هو
الذي جعل صاحبه على ذلك الفعل وان كان لا لاجل المزاج فظاهر ان تخصيصه بالتقدم من الله تعالى. الاول
الآخر معناهما الازلي والابدي وانه قبل كل شيء وليس قبله شيء وبعد كل شيء وليس بعده شيء وهما
صفتان سلبيتان. الظاهر اي المعلوم بالادلة القاطعة فيكون صفة اضافية وقيل الغالب
القادر من ظهر فلان اذا قهره فيكون صفة فعلية. الباطن المحتجب عن حواس خلقه بحيث
لا يدركونه فيكون صفة سلبية وقيل العالم بخفايا الامور فيكون صفة حقيقية. الوالي معناه المالك
للاشياء القادر عليها المتولي لها المتصرف وينفذ فيها امره ويجري عليه حكمه فيعود الى صفة نفسية
ومعناه من معنى الاول الا ان الولي ابلغ. المتعالي بمعنى العلي مع نوع من المبالغة وقد مر تفسيره
البر معناه البار اي فاعل البر وهو الاحسان الى الخلق في الدين والدنيا وهو صفة فعلية
التواب معناه انه يرجع بفضله واحسانه على عبيده اذا عادوا عن معاصيهم وتابوا اليه من
التوبة بمعنى العود والرجوع. المنتقم معناه المعاقب لمن عصاه ومعذبه وهو صفة فعلية. العفو
الذي يمحو السيئات ويزيل آثارها من ديوان الكرام الكاتبين ويمحوها عن قلوب العباد لئلا يخجلوا
عند تذكرها من العفو وهو المحو والازالة يقال عفت الاثار اذا اندرست وذهبت اثارها وعفاها
غيرها فيكون صفة فعلية وهو ابلغ من الغفور لان الغفران يشعر بالستر والعفو يشعر بالمحو والمحو
ابلغ من الستر وقيل هو الذي يهب الكثير من عفا المال فلان اذا كثر او الذي يهب الفضل قال تعالى
ماذا ينفقون قل العفو يعني الفضل من اموالهم. الرؤوف معناه المريد للتخفيف عن العبد فيرجع الى
صفة الارادة من الرأفة وهي شدة الرحمة وقال الامام الرازي الفرق بين الرأفة والرحمة
ان الرحمة في الشاهد انما تحصل بسبب ان المرحوم من رافة وصف وحاجة تطلق عند ما تحصل الرحمة
في الفاعل بمعنى الفاعل من شفقته على المرحوم. مالك الملك المتصرف في المخلوقات على حسب

ما يشاء، وبحثنا رفيع الى الصفة فعلية **ذو الجلال والاكرام** قريب من معنى الجليل والكريم وقد
مر بينهما **المقسط** معناه العادل في الحكم يقال اقسط الرجل فهو مقسط اذا عدل في الحكم
قال تعالى واقسطوا ان الله يحب المقسطين والهمزة فيه للسلب لان القسط في اللغة الجور يقال
قسط الرجل فهو قاسط اذا جار قال تعالى واما القاسطون وهو صفة فعلية **الجامع** الذي يجمع
الخصوم يوم القضاء وينصف المظلوم من الظالم قال تعالى هذا يوم الفصل جمعناكم والاولين وهو
صفة فعلية **الغني** الذي لا يفتقر الى شيء في ذاته وصفاته وهو صفة سلبية **المغني** المحسن لاحوال
الخلق والذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وهو صفة فعلية **المانع** الذي يمنع من المنافع قال
الامام الرازي الممكن بالنسبة الى ذاته قدرته على السوية وقدرته صالحة لايجاد جميع الممكنات
فكونه غنيا عبارة عن عدم افتقاره الى الغير وكونه مغنيا عبارة عن ايجاده لما وجد من الممكنات
وكونه مانعا عبارة عن كونه غير موجد للممكنات المعدومة وقيل المغني الذي اعطى كل شيء ما هو
من مصالحه والمانع الذي منعه المفاسد فهو صفة فعلية **الضار النافع** معناهما خالق الضر
والنفع في الدنيا والاخرة لان الخيرات والشرور كلها واقعة بقضائه وقدره وهما صفتان فعليتان
النور هو الظاهر بنفسه المظهر لكل خفي والخفاء ليس الا العدم والظهور ليس الا الوجود والحق
سبحانه موجود لا يقبل العدم فهو نور الانوار اذ وجود جميع الانوار مستفيض منه فمرجعه صفة ذاتية
مع فعلية **الهادي** المختص بخلق الهدى في قلوب المؤمنين وهو الموفق واليه الاشارة بقوله تعالى
والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم فيكون صفة فعلية وقيل معناه
المبين للخلق طريق الحق بكلامه فيكون صفة كلامية وقيل ناصب الدلائل على معرفته فيكون
ايضا صفة فعلية **البديع** فعيل بمعنى مفعل اي مبدع في الخالقية لانه هو الذي فطر الخلق
ابتداء من غير سبق مثال وقيل معناه الذي لا مثل له ولا شبيه يقال هذا شيء بديع اذا كان عديم
المثل والله تعالى اولى الموجودات بهذا الوصف لانه يمتنع ان يكون له مثل ازلا وابدا **الباقي** معناه الذي
لا يتصور عليه العدم من البقاء وهو استمرار الوجود ولكن اذا اضيف في الذهن الى الاستقبال
يسمى باقيا واذا اضيف الى الماضي يسمى قديما وهو صفة سلبية **الوارث** الباقي بعد فناء الخلق
المالك بعد زوال ملك كل مالك سواه واعلم ان مالك جميع الممكنات هو الله سبحانه وتعالى ولكنه تفضل
فجعل بعض الاشياء ملكا لبعض عباده والعباد اذا ماتوا وبقي الخالق سبحانه عادت الاملاك
اليه تعالى واليه الاشارة بقوله لمن الملك اليوم لله الواحد القهار **الرشيد** قيل معناه الموصوف بالعدل
فعيل من الرشد وهو الاستقامة وهو اما بمعنى فاعل اي الذي له الرشد ويرجع حاصله الى
انه ليس في افعاله عبث ولا باطل فيكون صفة فعلية وقيل معناه المرشد الى سبيل الخيرات
فعيل بمعنى مفعل كالبديع بمعنى المبدع والوجيع بمعنى الموجع فيكون ايضا صفة فعلية **الصبور**

تعالى معناه بمعنى الحليم والفرق بينهما ان العصاة لا يامنون العقوبة في صفة الصبور وقد
يامنون في صفة الحليم هذا بيان بعض الاسماء اكتفينا بها على سبيل الايجاز ونسأل
الله ببركتها ان يفتح علينا ابواب الخيرات ويسعدنا بما هو حظ العبد على ما اشار اليه النبي صلعم
تخلقوا باخلاق الله تعالى الا ابد لو اوسع حتى يحصل لكم ما يناسب تلك الاوصاف على قدر الامكان والله
اعلم بالصواب **قال الموقف السادس في السمعيات اقول** لما فرغ من مباحث الالهيات
شرع في الموقف السادس المشتمل على النبوات وما يتفرع عليها من مباحث المعاد واحوال
السعداء والاشقياء ومن مباحث اسباب السعادة والشقاوة اعني الايمان والكفر والفسق
واما مباحث الامامة فليس من العقائد الدينية في شيء وذكره هاهنا للتأسي بالسلف كما سيجيء
وانما سمي ما بحث عنه في هذا الموقف سمعيا لانه بحث عما يتوقف على السمع كمباحث المعاد واحوال
السعداء والاشقياء ومباحث اسباب السعادة والشقاوة او عما يتفرع عليه ثبوت السمع كمباحث
النبوات وفي هذا الموقف اربعة مراصد المشتملة على الابحاث الاربعة التي ذكرناها المرصد
الاول في النبوات وفيه تسعة مقاصد المقصد الاول في بيان معنى النبي والنبوة اعلم
ان النبي في اللغة يجيء بمعنى المرتفع من النبوة وهي الارتفاع يقال تنبأ فلان اذا ارتفع
وعلا وبمعنى الطريق وبمعنى المنبئ اي المخبر فعيل بمعنى مفعل كالبديع والوجيع بمعنى ان
وفي العرف انبي لكونه مرتفع الدرجة او لكونه طريق الهداية الى الله تعالى او لكونه منبئا عن الله تعالى
واختلف في معناه العرفي فقالت اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم من المليين النبي من
قال له الله تعالى من عباده اصطفيتك ارسلتك الى العباد ونحوه من بعثتك او قال لهم بلغهم
عني ونحوه من تنبئهم وامثاله والنبوة عبارة عن هذا القول مع كونه متعلقا بالمخاطب و
لما كان التعلق والمتعلق به غير قديم لا يلزم قدم النبوة وان كان قول الله تعالى قديما
لانها ليست عبارة عن مجرد قوله تعالى بل عنه وعن تعلقه بالمتعلق الحادث والنبوة عندنا
ليست راجعة الى امر ذاتي في النبي ولا الى عرض من اعراضه المكتسبة بل
موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده لانه هو الفاعل المختار يختص بالنبوة من يشاء على ما قال تعالى
والله يختص برحمته من يشاء وقال الله يمن على من يشاء من عباده وقال تعالى الله اعلم حيث يجعل
رسالاته ودلالة هذه الاية على المدعى ليست ظاهرة وقالت الفلاسفة النبي من اختص بخواص ثلث
الاول ان يكون مطلعا على المغيبات لصفاء جوهر نفسه وشدة اتصالها بالمبادي الاول من غير تعليم
وتعلم قالوا ولا يستنكر ذلك لان النفوس الانسانية مجردة ولها نسبة الى العقول المجردة والمبادي
المفارقة لتجردها في ذاتها وان كانت متعلقة بالبدن وتلك النسبة مقتضية لانجذابها الى المبادي
ولان يفيض عليها صور المعقولات من المبادي المنتقشة بصور جميع الكائنات لا امتناع ان يكون لها

كمال منتظر ولا فاضيا دي في جميع الكائنات ويجب ان يرتسم اولا في المبدا الفعال صورة ما
يحدث واذا ثبت ذلك فلا يستبعد ان يحصل للنبي نفس كاملة القوة وافية بالجوانب المتجاذبة
بحيث لا يكون اشتغالها بالبدن مانعا بالاتصال بالمبادي المفارقة ويكون قوة المتخيلة
قوية بحيث تقدر على استخلاص المشترك عن الصور الواردة عليها من الحواس الظاهرة فيتصل
نفسه بالمبادي المفارقة حال اليقظة من غير استعانة بما يدهش الحس ويحير الخيال فيطبع
فيها من المبادي عند ذلك ادراك بعض ما كان او سيكون من المغيبات على وجه كلي ثم
ان المتخيلة التي من شانها المحاكاة تحاكي بما يحاكي صور تلك المغيبات المرتسمة في النفس
بصور جزئية مناسبة لتلك المعاني ثم تنطبع تلك الغيبيات في الحس المشترك فتصير مشاهدة
اذ الاحساس هو حصول الصورة في الحس المشترك سواء وردت من داخل او خارج والذي
يؤيد جواز ان يكون للنبي نفس قوية بهذه المرتبة انا نرى النفوس البشرية متفاوتة في طرفي
الكمال والنقصان حتى ان بعضها يكون ادراكه لشيء في زمان اقل من زمان ادراك البعض
الآخر اياه وينتهي عدد في طرف الكمال الى النفوس القدسية التي يدرك جميع النظريات في اقرب
زمان بالحدس ويتنازل في طرف النقصان الى النفوس البليدة التي لا حدس لها البتة
ولا يكاد ينتفع بفكر ولا والذي يؤيد ان النفس الانسانية عند اتصالها بالمبادي ينطبع فيها
المغيبات انا نرى النفوس التي يقل شواغلها البدنية ينطبع فيها مثل تلك الصور كما في المرتاضين
والنائمين والمرضى فان نفوسهم اذا تخلصت عن تدبير البدن وخلا الحس المشترك عن الصور
الواردة عليه من خارج انجذبت الى المبادي وادركت المغيبات على وجه كلي وتركب المتخيلة
لها صورا جزئية تناسبها وتوردها على الحس المشترك فيصير مشاهدة محسوسة وكما في الضعفاء
الالات التي تستعملها النفس في تدبير البدن ضعفا فطريا فانه يكون استقبال نفوسهم بتدبير ابدانهم
اشتغالا قليلا وبقدر ما ينقص من التفاتها الى جانب البدن يتوفر التفاتهم الى المبادي
واتصالها بها وينطبع فيها صور المغيبات وكما في الممرورين والمصروعين فانه اذا عرض لهم غشي او
صرع ويكل قوتهم المتخيلة لكثرة حركاتهم المضطربة ويفسد حركات قواهم الحسية يشتغل نفوسهم
عن تدبير الابدان وتنجذب الى المبادي المفارقة ويطلع شيئا من الغيب وكما في الكهنة فانهم
يستعينون بامور يحصل منها تحير ودهشة للخيال ومنه كثير من ... تطريب وتدوير
الرؤوس وغيرها من الامور الموحشة للحواس المحلة بها فعند ذلك يستعد نفوسهم لتلقي الامر
الغيبي لضعف العائق حكي انه كان في الترك عند خروجهم وغلبتهم على البلاد ترك ضعيف الادراك
يستعين بحركة سريعة جدا لا تزال يلبث فيها حتى يكاد يتفرغ فيتراآ له امور غيبية مما يتعلق بتدابيرهم
فيخبرهم بما يتراآ له فيأخذون بقوله ويبنون عليه مصالحهم ومثل هذا اتفق للرياضين من اهل الكهانة

كان حسناه ومن هذا القبيل ما يفعله بعض المستنطقين من يستعمل الصغار الصبيان والنساء
ذوات الالات الضعيفة والضعفاء العقول المصدقة لكل ما يحكي لهم من احوال الكهنة وغيرهم باشياء
محيرة للبصر شفافة او براقة ترعش البصر وتدهش الخيال فيتعرض لنفوسهم التفات في تلك التحيرة الى
عالم الغيب وينطبع فيها صور كلية ولما كانت اوهامهم مستعدة الانجذاب الى مطلب معين يلبس
خيالهم تلك الصور الكلية صورا جزئية مناسبة لما ارتسم في خيالهم وينتقل الى الحس المشترك
فيخبرون بالغيب ويظنون انهم يرون صورا لكن لا يعرفه السامعون ويبنون على هذا امرهم
هذا بيان ما قالوه في هذه الخاصة وهو كما ترى ضعيف بل منه اوجه الاول انهم ان ارادوا ان خاصة
النبي الاطلاع على جميع المغيبات فليس ذلك بشرط في كون النبي نبيا بالاتفاق منا ومنهم و
لهذا قال سيد المرسلين صلوات الله عليه ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وان ارادوا
ان خاصيته الاطلاع على بعضها فذلك ليس خاصة للنبي كما اقروا به لكثير من الناس غير الانبياء
لضعف نظري في الالة او مكتسب على ما مر الثاني ان قولهم النفوس مجردة متفاوتة
في الكمال والنقصان ان ارادوا به انها متفاوتة في ذلك بالذات فهو باطل لان النفوس عندهم
متحدة بالنوع لما ثبت لبعضها الذاتي وجب ان يكون ثابتا للكل وان ارادوا به انها متفاوتة
في ذلك لاختلاف الشروط والاسباب المقتضية لعروض ذلك فهو ممنوع لابتنائه على القول
بالموجب الثالث ان قولهم النفوس لتجردها تنجذب الى المبادي وتنتقش فيها صور المغيبات
الى آخره كلام خطابي لا يفيد اليقين الخاصة الثانية للنبي ان يظهر منه افعال خارقة للعادة ولا يستنكر
ايضا لان النفوس البشرية مجردة غير منطبعة في الابدان والابدان خاضعة لها منقادة
لما تريده وهي قد تؤثر في الابدان التصورات والاوهام كما نشاهد تاثيرها في البدن بالاحمرار
والاصفرار والتسخين عند الخجل والوجل والغضب والسقوط من مكان عال شديد الارتفاع
قليل العرض فانه اذا توهم السقوط تزلزل البدن بالتخويف وينفعل من التوهم ويتحرز ساقطا
وان كان يمشي في غير ذلك الموضع العالي يكون في حيز اقل من ذلك عرضا واذا كان كذلك
فلا يستبعد ان يكون نفس النبي قوية متصرفة في هيولى العناصر كلها ويتعاد لها جميع العنصريات
والاجرام او اكثرها وتطيعها طاعة بدنها ونفسه تفرط قوتها كانها نفس مدبرة لكل العالم العنصري
او لبعضه وتؤثر في العالم بالتصورات كما تؤثر في بدنه سيما وجميع العنصريات والاجرام مطيعة
للمبادي وكلما ازدادت النفس في التجرد والنسبة بالمبادي ازدادت لها قوة التاثير
في المواد فيجوز ان يظهر باستدعاء النبي رياح عاصفة وزلازل وحرق وغرق وهلاك امة
بحث دعت عن امر ربها وخراب مدن فاسقة بجورها اهلها الى غير ذلك من معجزات الانبياء
ولو اقترنا بالتمثيل فذلك بعض اهل الخصوص والصفاء على ما هو معلوم في كل عصر من احاد الصلحاء

وهذا ايضا فاسد من وجهين الاول انه مبني على ان النفوس مؤثرة في الاجسام ومغيرة
لها من حال الى حال وقد ابطلنا ذلك وبينا انه لا مؤثر في الحوادث الا الله تعالى وكون التغيرات
العقيبة دائرة مع ارادات النفوس لا يوجب كون النفوس مؤثرة فيها اذ الدوران لا يفيد العلية
الثاني انهم اعترفوا بجواز حصول خوارق العادات لغير النبي فلا تكون خاصة له الثالثة
للنبي ان يرى الملائكة مصورة ويسمع كلامهم وحيا ولا يستنكر ذلك ايضا لان القوتين اعني
الخيالية والحس المشترك يشغل كل واحدة منهما عن الاخرى فهما كالمرآتين المتقابلتين
ينطبع في كل منهما ما ينطبع في الاخرى فاذا تخلصت نفس النبي لقوتها وكمالها الى عالم القدس
ارتسمت فيها صور كلية ثم تنزلها المتخيلة التي من شانها المحاكاة منظرا بهيا والخطاب الى الحس
المشترك فيحس به لان الاحساس على ما عرفت ادراك الصور المرتسمة في الحس المشترك سواء كان
الارتسام فيه من خارج او داخل وربما يصير ذلك ملكة له حتى يحصل بادنى توجه قالوا وقد يحصل
مثال ذلك لمن قلت شواغله البدنية كالنائمين وبعض المجانين والكهنة وهذا ايضا فاسد
لان قولهم ان النبي يرى الملائكة ويسمع الوحي وان كان اطلاقه صحيحا غير ان ذلك تلبيس منهم و
تستر باطلاق عبارة لا يقولون بمعناها لان مقتضى ذلك الملائكة ما يتعلق به الرؤية وكلام
يسمع والنبي الملائكة عندهم الا العقول المجردة عن المواد وعلائقها ونفوس الافلاك وتلك لا يتصور ان
يكون مرئية عندهم لاشتراطهم في الرؤية بكون المرئي في جهة مقابلا للناظر وكونه نيرا او مستنيرا الى غير ذلك
من الشروط المختصة بالاجسام ولا يتصور ايضا ان يكون لها كلام عندهم بل حاصل ذلك عندهم يرجع
الى تخيل صور واصوات لا وجود لها في انفسها كما يتخيله النائم والمجنون كما ذكروه واذا ويلزم من
ذلك عود التكاليف والشرائع ونبوة الانبياء الى خيالات فاسدة لا اصل لها ولو كان
واحد منا آمرا وناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصالح ويلائم العقول لما كان نبيا لموافقته بما اطلق
بما يرجع الى خيال لا اصل له وربما خالف المعقول قال هذا المقصد هذه اشارة الى اثبات
النبوة على مذهب الحكماء قالوا يجب في الطبيعة ان يوجد من يجتمع له الخواص الثلث المذكورة وهي
مبني على قواعد احدها ان النفوس المختلفة لاستعداد الاثني يجتمع فيه هذه الخواص لان النفوس
البشرية مجبولة على ان منهم من يكون في مرتبة لتفاوت الهمم واختلاف الآراء ولا بد الا من
تميز عن بني النوع بامر خارق لا يطلع اليه كل واحد منهم الثانية ان انقيادهم له لعله لاستقرار
الشريعة وتحقق القانون الذي به يتم معاونة بعضهم لبعض فيما يحتاجون اليه وذلك لانهم في
مكالماتهم ومناكحتهم ومعاملاتهم مضطرون الى قانون مطبوع وشرع مرجوع اليه يتعادل له الكل
ويحرص كل على شهوة نفسه اي تتبع شهوته لينبسط الى ما بيد غيره وغضبه يطمع الى ان يتسع الى ما عند الاخر والقوة
الغضبية مستدعية لان يدفعه الغير عما يريد ذلك الغير باخذها عنده والقوة الشهوية مستدعية

لجلب ما عنده من الاعواض الملائمة فيقع التشاجر والتنازع لولا القانون المتبوع وتختل امر المعيشة
وذلك القانون لابد ان يكون ممن له كمال رأي لم يكن لغيره لما يتميز بامر سماوي يحقق به والا لم يخضع له
الكل لان عقولهم متعارضة وهممهم متكافئة ولا ينالون ما حملا ما ينفعهم بحسب النوع اذا استولى عليهم
الشوق الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص الثالثة ان التعاون على كمال الانسان بحسب النوع وذلك
لان الانسان مدني بالطبع لا يستقل بنفسه فيما يحتاج اليه النوع والشخص دون مشاركة من بني نوعه
اما فيما يحتاج اليه في بقية النوع من المناكحات فظاهر واما فيما يحتاج اليه في تنمية الشخص فلانه في
تبقيته يحتاج الى مأكول وملبوس ومسكن مما معدة له كما لسائر الحيوانات فغذوها خاصا وروح بيطا نا
ومن ما يستغني به عن تحصيل ما يتقوى به بل يحتاج في اصلاحها الى صناعات كثيرة يستغرق تعلمها
ومزاولتها العمر فاقتضت الحكمة الالهية ان يتجزء نوع الانسان احزابا مختلفة الهمم ويصرف همة
كل حزب الى تكميل صنعة يستعين كل منهم الاخر فيما يحتاج اليه من صنعة الاخر ويعينه في صنعته التي
يحتاج اليه الاخر وعند تكامل التعاون يتم امر المعيشة اذا تمهد هذا فنقول الانسان لكونه
مدنيا بالطبع يحتاج الى المعاونة من بني نوعه وتلك المعاونة يحتاج الى وضع قانون متبوع تعادل
الكل ووضع هذا القانون المعادلة من بني نوعه يحتاج الى وجود شخص يجتمع فيه الخواص الثلث المذكورة
ن وهو النبي لتضع العقول المتعارضة لوضع الانسان يحتاج الى النبي واذا كان النبي مما يحتاج اليه الانسان
يجب في الطبيعة ان يوجد لان العناية الازلية وهو علم الباري بوجود الممكنات على احسن ترتيب ونظام
اعطت كل حيوان من الالات والاعضاء ما يحتاج اليه في طلب المنافع ودفع المضار وهدته الى
استعماله فيما يصلح سيما نوع الانسان الذي كرم على بني جنسه وسخر له ما عداه فكيف يهمل
ما فيه اعظم مصالحه قال المقصد الثاني اقول المقصد الثاني من مقصد النبوات في تحقيق المعجزة
وبيان ما يتعلق بها اعلم ان المعجزة مأخوذ من العجز وهو الذي لم يخلق القدرة في النفوس
اليه مع كونه قادرا على خلقها عند من يقول بان العجز عدمي كالشيخ وتسميته غيره معجزا وان لم يكن موجبا
للعجز كخلق العجز واحياء الميت وابراء الاكمه انما هو على التجوز وعلى تسمية السبب باسم مسببه من حيث
انه يظهر بعده المعارضة من المبعوث اليه العجز عنه ظهوره والمعجزة في الاصطلاح عبارة عندنا عما قصد به
اظهار صدق من ادعى انه رسول الله تعالى وقيدنا ما تصدق به ليتناول ما يكون سببا لعجز المبعوث اليه
وما لا يكون لان ما يقدر الانسان به المسمى بالمعجزة قد يكون غير مقدور للبشر كخلق الاجسام والالوان
واحياء الموتى وكون ذلك ولا يكون ذلك في الحقيقة معجزا عنه بالنسبة اليهم لانه ليس مقدورا لهم وقد يكون
مقدورا كما يتحدى النبي بانهم لا يتحركون في وقت كذا ولو ارادوا ذلك لما قدروا لها سبيلا فيكون معجزا
عنه بالنسبة اليهم ثم بيان ما يتعلق بها يشتمل على ثلثة ابحاث الاول في شرائطها الثاني في كيفية حصولها
الثالث في وجه دلالتها البحث الاول في بيان شرائطها وهي سبعة الشرط الاول ان يكون من

لان كان العجز من غير الله سبحانه [illegible]

فعل الله او ما يقوم مقامه فعله من الترك وانما قلنا ذلك لانها نازلة منزلة التصديق بالقول
من الله تعالى كما سياتي والتصديق من الله تعالى لا يحصل الا بما هو من قبله وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول
الترك التي يقصد بها تصديق الرسول كما اذا قال النبي معجزتي ان اقوم من مكاني وانتم لا تقدرون على
ان تقوموا من مكانكم لو اردتم او اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون عليه لو اردتم وليس
معنى كون القيام او وضع اليد معجوزا عنه الا ان الله تعالى خلق فيهم العجز عن القيام او وضع اليد فيكون
العجز فعل الله تعالى بل معناه ان الله تعالى لم يخلق القدرة عليهما في المبعوث اليهم هذا على اصل شيخنا
فالعجز عدم خلق القدرة وتركه والترك ليس فعلا عندنا واما من جعل الترك فعلا وجعل العجز وجوديا فحذف
هذا القيد الشرط الثاني ان يكون المعجزة مما يكون خارقا للعادة وانما قلنا ذلك لان ما لا يكون خارقا
للعادة بل هو معتاد الوقوع كطلوع الشمس في كل يوم والقيام والقعود لا يدل على التصديق من الله تعالى
كما لو قال معجزتي ان الشمس تطلع غدا وان اقوم واقعد ضرورة مساواة غيره له حتى المتنبي وشرط قوم عدم
كون المعجزة مما يكون مقدورا للرسول اذ لو كان مقدورا كالصعود في الهواء والمشي على الماء لم يكن نازلا
منزلة التصديق من الله تعالى وهذا ليس بشيء اما اولا فلان المعجزة ليس هو الحركة بالصعود والمشي بل القدرة
على ذلك وقدرته على ذلك غير مقدورة له واما ثانيا فلان الصعود والمشي لما كانت مقدورة له بخلق الله تعالى له
القدرة عليها وغير مقدورة لغيره عادة بعدم خلق الله تعالى له القدرة عليها صح ان يكون معجزة له الشرط
الثالث ان يكون ما يتعذر على المبعوث اليه المعارضة وانما قلنا ذلك لان ذلك حقيقة الاعجاز
فلو لم يكن كذلك لكان النبي مساويا لمن ليس بنبي في ذلك ويخرج المعجز عن كونه نازلا من الله تعالى منزلة التصديق
الشرط الرابع ان يكون ظهوره على يد مدعي النبوة وانما شرطنا ذلك ليعلم انها تصديق له ولا
يرد النبي ما ظهر على يد النبي من خوارق العادات معجزة لنبيه ولا اشتراط التصريح بالتحدي كما ذهب
اليه بعضهم بل يكفي ذلك قرائن الاحوال كما اذا ادعى النبوة فقيل له ان كنت صادقا فاظهر اية على
صدقك فدعا الله لظهورها يكون دليلا على صدقه ويكون ذلك نازلا منزلة التصريح بالتحدي
الشرط الخامس ان يكون ظاهرة على وفق دعوى النبي وانما قلنا ذلك لانها لو ظهرت على خلاف
ما ادعاه لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى فلو عين المعجز وقال معجزتي ان احيي الموتى فيفعل خارقا
اخر لم يدل على صدقه له الشرط السادس ان لا يكون ما ادعاه وظهر على يده مكذبا له وانما اشترط ذلك
لانه لو قال انا رسول الله واية صدقي ان ينطق الله تعالى هذا الضب فلو نطق فقال انه كاذب فيما يدعيه
لم يكن ذلك اية على صدقه بل هو اية على كذبه لان الخارق للعادة هو نفس المكذب وهذا كما
لو قال اية صدقي احياء هذا الميت فاحياه فقال ان هذا المدعي كاذب فان الصحيح فيه انه لا يوجب
ذلك في دلالة الاحياء على صدقه سواء استمر الحي او خر ميتا عقيب التكذيب لان المعجز انما هو
الاحياء وهو غير مكذب له والمكذب انما هو كلام الشخص الذي حصلت فيه الحيوة وصار مختارا لنفي التصديق

والمكذب وهو غير معلوم معجزا اذا لم يتعلق به دعوى وقيل هذا اذا استمر حيوته بعد التكذيب
زمانا واما اذا خر ميتا عقيب الاحياء والتكذيب قال القاضي يبطله تكذيبه دلالة الاحياء على
صدقه لانه كانه احيي للتكذيب والحق انه لا فرق في عدم التكذيب في دلالة الاحياء على صدقه
بين الصورتين لان المعجز الذي تعلق به الدعوة هو الاحياء والتكذيب ليس مما تعلق
دعواه بل هو فعل حصل باختيار من خلق فيه الحيوة ولا يختلف كونه اختياريا باستمرار الحيوة وعدمه
وهل يشترط ان يكون ما ياتي به من المعجز مبتدأ من جهته الظاهر هو لا يشترط ذلك فلو قال
اية صدقي اني اتي بخارق ولا يقدر احد على الاتيان بالخارق واظهر بالخارق واظهر ما ادعى ثبت
المعجزة الشرط السابع ان لا يكون متقدمة على دعواه النبوة بل يكون مقارنة للدعوى او
متاخرة على تفصيل فيما سياتي لانها نازلة منزلة التصديق من الله تعالى والتصديق قبل الدعوى لا يعقل
فلو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه ويطالب به فلو عجز كان كاذبا قطعا ولو قال
اية صدقي ان هذا الصندوق المقفل فيه كذا وكذا وقد علمنا خلقه خلوه مما اخبر مع استمرار الصندوق
من ايدينا في حال غلقه الى حال فتحه لكان ذلك معجزا بتقدير ظهوره كما اخبر وان جاز ان يكون ما
اخبر به مخلوقا لله تعالى قبل التحدي لان الاعجاز ليس في خلقه ووجوده وانما هو في اخباره بالغيب وهو
واقع بعد التحدي على وفق دعواه لا يقال ان من المحتمل ان يكون الرب تعالى قد خلق له العلم بذلك
قبل التحدي مدعي النبوة كاذبا وخبر على ادعائه انه اية صدقه ولا يكون ذلك الاخبار منه معجزة لانه ليس
نازلا منزلة التصديق من الله تعالى لانا نقول هذا الاحتمال مبني على جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب
وسنبطله فان قيل ما ذكرتم من امتناع عدم ظهور المعجزة على الدعوى يفضي الى ابطال كثير مما
نقل من معجزات الانبياء وذلك مثل ما نقل في معجزات عيسى عليه السلام قبل بعثته انه تكلم في المهد صبيا
وتساقط عليه من النخلة اليابسة الرطب جنيا وما نقل في معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم قبل بعثته
من شق بطنه وغسل قلبه روي في حديث المعراج عن مالك بن صعصعة ان نبي الله صلعم حدثهم عن
ليلة اسري به بينما انا نائم في الحطيم وربما قال في الحجر مضطجعا اذ اتاني ات فشق ما بين هذه الى
هذه من ثغرة نحره الى شعرته فاستخرج قلبي ثم اتيت بطست من ذهب مملوا ايمانا وحكمة فغسل قلبي ثم
حشي ثم اعيد ومن اظلال الغمام عليه ومن تسليم الحجر والمدر عليه ما روي جابر بن سمرة قال رسول الله صلعم
اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث اني لاعرفه الان قلنا ما ذكرنا انما
يكون مبطلا لكثير من معجزات الانبياء لو كان خوارق العادات التي صدرت من الانبياء قبل
البعثة معجزات لكنها ليست بمعجزات بل هي نوع من الكرامات ولما كانت الكرامات جائزة على
الاولياء كالمؤمنين والانبياء لا يقصر درجتهم قبل البعثة عن درجة الاولياء كانت جائزة عليهم ايضا
الا انها اذا صدرت عنهم سميت باسم خاص وهو الارهاص من ارهصت الحائط اذا اسسته كانها

تأسيس النبوة هذا وقد قال القاضي ما كان من معجزات عيسى عليه السلام في حال صغره فليست
قبل نبوته بل كان نبيا في صغره إذ يدل عليه قوله تعالى إخبارا عنه إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا
وليس إكمال عقل الصغير وجمع شرائط النبوة فيه مستبعدا بالنسبة إلى القادر المختار وقالت المعتزلة بناء
على عدم جواز الكرامات عندهم إن ما صدر من الأنبياء قبل بعثتهم يكون معجزة لنبي آخر في ذلك العصر
وهذان الجوابان بعيدان أما ما ذكره القاضي فلأن عيسى عليه السلام لو تكامل العقل في الصغر لتكلم
في المهد بغير هذا الكلام لكنه لم يتكلم بعد تكلمه إلى أوانه ولو كان نبيا في صغره لظهر عنه الدعوة حالة
الصغر لكنها لم تظهر إلى أن بلغ أربعين وتكامل فيه شرائطها واحتمال كونه كامل العقل في الصغر ونبيا
ولم يمكن من تبليغ الدعوة مستبعد جدا أيضا وجعلني نبيا لا يفيد الجزم بكونه نبيا حال الصغر لجواز كونه إخبارا
عما تحقق وقوعه فيما يستقبل بلفظ الماضي كما في قول نبينا عليه السلام كنت نبيا وآدم بين الماء و
الطين وأما ما ذكره المعتزلة فلأنه قد يتصور الإرهاص في زمان لا نبي فيه أصلا هذا كله إذا كانت
المعجزة على البعثة وأما إذا تأخرت عنها فإن كان تأخرها بزمان يسير فلا يعتد بمثله فلا خلاف في
دلالتها على صدق المدعي لنزولها منزلة التصديق وإن كان تأخرها بزمان بعيد يعتد به مثل أن يقول
معجزتي أن يحصل كذا بعد يوم أو شهر أو سنة وما زاد ثم يظهر المعجزة الخارقة على وفق ما ادعاه فقد اتفقوا
على ثبوت النبوة عند ظهور المعجزة وعدم ثبوتها بمجرد الدعوى لكن اختلفوا في وجه دلالته على الإعجاز فقال
بعضهم هو إخباره عن الغيب موافقته وعلى هذا لا يكون المعجز متأخرا عن الدعوى بل يكون مقارنا لها فإنهم
تأخر عنها علمنا به ولهذا لم يكلف أحد بتصديقه ومتابعته قبل ظهور الموعود به لأن شرط التكليف
بمتابعته العلم بكون ما أخبر عنه معجزا والعلم منتف قبل وقوع المخبر عنه وقال بعضهم وجه دلالته حصول
مدلوله على وفق الإخبار فيكون المعجز متأخرا عن الدعوى وقال بعضهم هو إخباره عن الغيب عند
حصول مدلوله على وفق الإخبار فيكون المعجز أيضا متأخرا والحق أن المعجز مقارن للدعوى وهو
الإخبار عن الغيب لكن العلم بإعجازه متأخر عنها قال البحث الثاني أقول البحث الثاني في بيان
كيفية حصول المعجزة قد مر في المقصد الأول أن حصول النبوة عندنا غير مشروط بأمر بل هي رحمة من الله يختص
بها من يشاء وعند الحكماء مشروط بخواص توجد في النبي فكذا المعجزة حصولها عندنا غير مشروط بشرط
يوجد في القابل بل هي فعل الفاعل المختار يظهرها على من يريد تصديقه فيما يتعلق به مشيئته من دعوى
نبوة من أرسله إلى الناس وعند الفلاسفة شرط لمناسبته بين نفس من يدعي النبوة وبين المبادي
المفارقة بها ثم قالوا منها إلا أن العالي بحسب من المبادي وينتمي المعجزة إلى ترك وغيره من قول وفعل أما الترك
فمثل أن يمسك النبي عن القوت المرور مدة بعمر معتادة إذ لا يمكن غيره أن يمسك عنه في مثل تلك
المدة وسببه انجذاب نفسه لغاية كمالها وقوتها ومناسبتها بالمبادي إلى العالم القدس فيستتبع
القوى البدنية فتتعطل أفعالها عن أفعالها من زيادة البدن فلم يتحلل منه ما يتحلل من غيره فاستغنى

عن البدل كما ترى مثله في المرض لما اشتغلت قواه الطبيعية بمقاومة المرض وتحليل المواد
الردية عن تحريك المواد المحمودة وتحليلها أن يمسك عن القوت زمانا مديدا ولو أمسك عنه
في صحته بعشر ذلك هلك وعلى هذا السبب نزل قوله عليه السلام لست كأحدكم أبيت
عند ربي يطعمني ويسقيني أي يعطيني قوة الطاعم والشارب وأما القول فكأخباره عن
المغيبات وسببه ما مر في المقصد الثاني من انجذاب نفسه إلى عالم القدس لقوته وتخليته
عن الشواغل البدنية واستفادتها بما فيها من الصور الجزئية الواقعة في عالمنا وانتقال تلك
الصور إلى المتخيلة ومنها إلى الحس المشترك وأما الفعل فبأن يفعل فعلا لا يفعل مثله أمثاله أي
نواهم من شق الجبل ومنع الماء من جريانه وتفجير الماء من أخلال أصابعه إلى غير ذلك وسببه ما مر
من أن نفسه بقوته تتصرف في مادة الكائنات قال البحث الثالث أقول البحث الثالث في وجه دلالة
المعجزة على صدق الرسول ذهب الشيخ والمحققون من أصحابه إلى أن دلالة المعجزة على صدق الرسول
ليست عقلية لأن ما دل عقلا يرتبط بمدلوله لنفسه ولا يجوز تقديره غير دال كما في دلالة الفعل على الفا عل
ودلالة الفعل المحكم على فاعله العالم إلى غير ذلك من الأدلة العقلية ودلالة المعجزة على صدق الرسول
ليست كذلك إذ يجوز خرق العادات بدون إرسال الرسول كما في الكرامات وعند أشراط الساعة
ولا يجوز إظهار المعجزة على يد الكاذب لأن قدرة الله شاملة لجميع الممكنات فلا يقبح منه شيء ولا يجب
ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق الرسول فلو توقف صدق الرسول عليها لكان دورا بل دلالتها على
صدقه عادية لأن الله تعالى أجرى عادته على خلق العلم بصدق النبي عقيب إظهار المعجزة على يده من غير تخلف
وهي نازلة منزلة الدلالة الوضعية وقائمة مقام التصديق بالقول وذلك لأن التصديق كما يعرف بصريح المقال
كالإخبار إنه تعالى بأنكم إذا رأيتم أني أخلق كذا من الخوارق عند دعوى أحد أنه رسول عني يحصل العلم بصدقه
في دعواه وينزل ذلك الخلق من الله تعالى مع المواضعة السابقة منزلة قوله صدق ذلك المدعي للرسالة
يعرف أيضا بقرائن الأحوال فإن من قال لقوم أنا رسول من الله إليكم وآية صدقي أن يشق الله الجبل
ويوقعه على رؤوسكم فإن كذبتموني وقع عليكم وإن صدقتموني انصرف عنكم ثم يشق الله الجبل عند ذلك ورفعه
على رؤوسهم وكلما هموا بتصديقه بعد الجبل عنهم وإذا هموا بتكذيبه قرب منهم اضطر القوم إلى العلم بأنه صادق
وأن ذلك الشق تصديق من الله له في دعواه وإن لم يسبق منه مواضعة في ذلك والعادة
قاضية بامتناع ذلك عند ادعاء الكاذب النبوة وضرب الأصحاب لذلك مثالا فقالوا إذا جلس ملك
عظيم على سرير مملكته في المحفل العظيم فقال واحد من القوم وادعى بمشهد ذلك الجم الغفير أنه
رسول هذا الملك إليهم ثم قال أيها الملك إن كنت صادقا في هذه الدعوى فخالف عادتك
وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ففعل ما أراد أي القوم أن الملك فعل
ذلك الفعل الذي التمسه مدعي الرسالة علم الحاضرون أنه إنما فعل ذلك تصديقا له وأنه نازل من الملك

منزلة التصديق بصريح مقاله لقرينة الحال ولم يشك احد في صدقه واعترض على ذلك بانه قياس
للغائب على الشاهد وهو فاسد لوجود الفارق فان الشاهد انما يفعل لغاية وحاجة وحكمة وغرض
يسوس واما الغائب فانه لا يبالي بالمصالح والمفاسد وفعله لا يعلل بالاغراض واجيب بوجوه بانا
لا نثبت ما ذكرناه بقياس الغائب على الشاهد حتى يرد ما ذكرتم بل ندعي الضرورة العادية في افادة
مثل هذه الحال العلم الضروري بصدق مدعي الرسالة وتصديق الله له وذكر هذا المثال لزيادة التفهيم والتقرير
ثم ان ظهور المعجزة على يد الكاذب ممكن عقلا عند اكثر اصحابنا لكنه مما علم انتفاؤه عادة كسائر
العاديات وقالت المعتزلة بناء على اصلهم في التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية
الاصلح في فعل الله هو يمتنع عليه خلق المعجزة على يد المتنبي لانه يتضمن ايهام صدق المتنبي وهو اضلال
للعباد واضلالهم قبيح والقبيح ممتنع على الله تعالى على ما مر وكذا ما تضمنه وقال الشيخ وجماعة من اصحابه باستحالة
المعجزة على يد الكاذب وكونه غير مقدور من جملة المقدورات لان المعجزة ما يدل على الصدق وكل ما يدل
على شيء لابد له من وجه دلالة وان لم نعلمه بعينه اذ يجب ان يثبت للدليل صفة يستلزم المطلوب لكون بينهما
ارتباط علاقة بسببها ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول اذ يجب ان يثبت للدليل صفة يستلزم
المطلوب والا لم يتميز الدليل من غيره فلو ظهرت المعجزة على يد الكاذب لكان لها وجه دلالة على صدق
الكاذب والا لم تكن المعجزة معجزة هذا خلف وانتفاء الملزوم بانتفاء لازمه لكن وجه دلالتها على صدق الكاذب
مع استلزام كون الكاذب صادقا في كذبه وهو ممتنع لذاته فيكون ظهور المعجزة على يده ايضا محالا و
قال القاضي ظهور المعجزة على يد الكاذب ممكن داخل في جملة المقدورات لكن اظهارها على خلاف
العادة واستلزامها للعلم بصدق من ظهرت المعجزة على يده عادي كسائر العاديات من نحو استلزام
الخبر المتواتر العلم بمخبره واستلزام الاحمرار والاصفرار العلم بحال الخجل والوجل ويجوز في مقدور
الله نوع خرق العادة في هذا الاستلزام بان يوجد المعجزة مع التحدي غير مقترنة بالعلم بصدق من ظهرت
على يده كما يجوز في مقدوراته خرق العادة في اظهار المعجزة والا يجوز اظهار المعجزة على يد الكاذب بشرط
خرق العادة في استلزامها العلم بصدق من ظهرت على يده واما بدون خرق هذه العادة فلا لانه
من العلم بصدق الكاذب فيما هو كاذب فيه وهو محال وبهذا التوجيه ظهر الفرق بين الساحر والمتنبي الذي
لا يأتي بالمعجزة احد ذلك لا دعيا النبوة وبين النبي قال تذنيب اقول لما فرغ من بيان المعجزة وكيفية
حصولها ووجه دلالتها بين المذاهب المختلفة فيها فمن الناس من قال بامتناع المعجزة ومنهم من منع
دلالتها على الصدق ومنهم من منع امكان العلم بها بالتواتر وسيأتي شبههم باجوبتها في المقصد الذي يتلو
هذا المقصد قال المقصد الثالث اقول في بيان امكان البعثة خلافا لمذهب اهل الكفر ان
بعثة الرسول ممكن ان تكون وان لا تكون سواء كان الرسول مبتدأ بالشريعة او مقررا لشرع غيره من غير
زيادة ولا نقصان والدليل عليه ما سنذكره في اثبات نبوة محمد عليه السلام فان الدال على الوقوع دال على

على الامكان وذهبت الفلاسفة الى انها واجبة عقلا لما مر في المقصد الاول من هذا المرصد واما المعتزلة
فمنهم من قال بوجوب البعثة مطلقا ومنهم من فصل وقال اذا علم الله انه اذا بعث رسولا الى امة من
الامم آمنوا به كان الارسال واجبا عقلا لما فيه من الاستصلاح ورعاية الاصلح واجب عليه وان علم
انهم لا يؤمنون به فالارسال اليهم يكون حسنا ولا يكون واجبا وقال ابو هاشم تمتنع البعثة الى الامة عن
تعريف الامور الشرعية التي لا يستقل العقل بها وذهب الجبائي الى جواز البعثة للتذكير بالواجبات
العقلية لا غير وللتقرير لشريعة من تقدم من غير زيادة ولا نقصان وسواء اندرست شريعة المتقدم
ام لا ومن المعتزلة من فصل بين ان يكون شريعة المتقدم مندرسة وغير مندرسة فجوز الاول ومنع الثاني
لكونه عبثا وهذا الكلام بناء على اصلهم من وجوب رعاية الاصلح والاغراض في الافعال وقد بينا
فساد اصلهم على انه لا يضرنا في هذا المقام ثبوت اصلهم لان غرضنا هنا الرد على منكري البعثة
فيكفينا فيه دعوى كون البعثة ممكنة بالامكان العام والمنكرون لها طوائف الاولى من احال وجود
البعثة لذاته الثانية من قال ببطلان وجودها لانها انما تكون لتقرير التكاليف والقول بالتكليف
باطل عندهم واذا كان الاصل باطلا كذا الفرع الثالثة من قال العقول وحدها كافية في معرفة تلك
التكاليف فلم يمكن في بعثة الانبياء فائدة الرابعة من احال البعثة لا لذاتها بل لانها لا تتصور بدون المعجزة
وخرق العادة ممتنع في العقل الخامسة من سلم امكان البعثة والمعجزة ومنع كونها دالة على صدق المدعي
للرسالة فلا يثبت النبوة السادسة من سلم دلالتها على صدق المدعي للرسالة بالنسبة الى من شاهدها
ومنع دلالتها على صدقه بالنسبة الى من لم يشاهدها وقال انما الغاية القصوى بالنسبة اليه ان يخبره
الناس تواترا بانها وقعت في الازمنة الماضية لكن الخبر المتواتر لا يفيد العلم اليقيني وانما القدر الممكن
فيه حصول الظن وهو لا يكفي في المسائل اليقينية السابعة من سلم جميع ذلك ومنع وقوع البعثة وقال
نقل عن المدعين للرسالة احوال لا تليق بالمحققين الاشتغال بها وذلك يوجب الطعن في كونهم رسلا
من عند الله هذا تفصيل مذاهب منكري الرسالة فلنذكر شبههم باجوبتها اما الطائفة الاولى وهم القائلون
بامتناع البعثة فاحتجوا بشبه ثلاثة او حجة الاولى انه لا معنى للنبوة على ما تقرر الا قوله لمن اصطفاه
ارسلتك وبلغ عني ونحو ذلك فلا بد ان يعلم الرسول ان القائل ارسلتك هو الله ولا طريق له الى
العلم به لجواز ان يكون المخاطب له بان الله ارسلك جنيا فانكم اجمعتم على وجوده وتجوزون ان
يتكلم على لسان الانسان ثم ان ما يكلمه وينزل اليه بالوحي اما ان يكون جسمانيا او روحانيا
فان كان الاول وجب كونه مشاهدا واللازم باطل لما روت عائشة رضي الله عنها ان
الحارث بن هشام سأل رسول الله صلعم فقال يا رسول الله كيف يأتيك الوحي فقال عليه السلام
احيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو اشده علي فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال واحيانا
يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعي ما يقول وان كان الثاني فذلك مستحيل لانه من خواص الاجسام

الثالث ان التصديق بالبعثة والرسالة يتوقف على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه وما لا يجوز
وليس العلم بذلك من البديهيات بل من غوامض النظريات ولهذا لو خلي الانسان ونفسه من مبدا
نشوه الى اخر عمره من غير تدقيق نظر واستناد الى الادلة لما وجد من نفسه العلم بذلك اصلا واذا كان
من غوامض النظريات لم يكن تحصيلها للانسان في زمان قصير فعند ارسال الرسول اما ان يجوز للمبعوث
اليه دعوى عدم العلم بصدقه واستمهال النظر في صحتها او لا يجوز له ذلك فان كان الاول يلزم
افحام الانبياء اذ لا شك ان زمان النظر غير متقدر بزمان معين بل يختلف زمانه باختلاف الاشخاص واحوالهم
والسعي في افحامهم فللمكلف ان يتوقف كلما طالبه الرسول بمتابعته انه نظري لم يود الى العلم
بصحته بتوقفه بعد ولا شك انه يبقى المبعوث عبثا وان كان الثاني يلزم التكليف بما لا يطاق وانه
قبيح عقلا وصدور القبيح من الله محال والجواب عن الاول بان الرسول يمكنه العلم بان المرسل هو الله
وان المخاطب له ليس جنيا بان يظهر الله له ايات ومعجزات لا يمكن صدورها من احد
من الخلائق او بان يخلق فيه علما ضروريا بذلك وبهذا اندفع ما ذكره من الوجه الثاني ايضا اذ
يجوز ان يكون النازل بالوحي جسمانيا كما سبق … لان الله تعالى يخلق في
الانسان روية … فان الله على كل شيء قدير والجواب عن الثالث في التقدير والتجويز انا نختار
انه لا يجوز للمكلف الاستمهال للنظر ولا يجب على النبي شرعا امهاله اذ عندنا انه متى ادعى النبوة
والرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر في
المعجزة ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة بالنسبة اليه سواء نظر فيها ام لا لجريان عادة الله تعالى
على ان يخلق العلم بصحة النبوة وما يتوقف هي عليه في المكلف اذا اجال النظر في المعجزة والتفت
الى صحتها عند تمكنه من النظر فلا يلزم التكليف بما لا يطاق واما على مذهب المعتزلة فلا يتمشى اصلهم
في التحسين والتقبيح العقليين وان صرحوا بخلافه ان يقال بعدم جواز الاستمهال للمكلف ولا يجوز
للنبي عقلا امهاله لان فيه تفويت المصلحة للمكلفين المتعلقة بالايمان وتفويت مصلحة المكلفين
المتعلقة بالايمان قبيح عقلا لا يجوز على الشارع ويجب امهال المكلفين مع ظهور صدق الرسول ودعوته
الى ما فيه صلاح للمدعو مع امكان وقوع الهلاك على تقدير التاخير الا ترى لو قال الوالد لولده
ما عرف من شفقته ورأفته عليه ان بين يديك في هذا الطريق سبعا ضاريا او مهلكا اخر فارجع ولا تسلكه
وان كان ذلك في نفسه ممكنا فقال الولد لا امتنع من ذلك ما لم اعرف السبع او المهلك وكان يمكنه الحذر
بالاجتناب عن سلوك الطريق يستقبح في نظر العقلاء ولم يمتنعه فعليه لكان ملوما مذموما عقلا وكان
الوالد في نهيه عن السلوك على الفور منسوبا الى رعاية ما يوجبه كمال الشفقة والحنو فكذا امهالها لكون
استمهال المكلف قبيحا عقلا ويكون عدم امهال النبي مما يوجبه عقلا رعاية مصالح المكلفين ولا يجوز
عقلا قال الثانية اقول الطائفة الثانية من المنكرين للبعثة من قال بمنع البعثة لكونها مستلزمة

للتكليف باتفاق القائلين بالبعثة ولانه ثمرتها وفائدتها والتكليف ممتنع لجهة اوجه الاول انه ثبت
الجبر لان فعل العبد غير موثر عندكم في ايجاد الفعل المكلف به بل فعله واقع بقدرة الله تعالى فالتكليف به
تكليف بفعل الغير وكونه تكليفا بما لا يطاق فيكون ممتنعا ولان فعله اما ان يكون مما علم الله وقوعه او يكون
مما علم لا وقوعه وعلى التقديرين يلزم التكليف بما لا يطاق فيكون ممتنعا الثاني ان التكليف اضرار بالعبد
لما يلزمه من التعب بالفعل والعقاب بالترك والاضرار قبيح والرب منزه عن فعل القبيح الثالث ان التكليف
اما ان يكون لغرض او لا يكون لغرض وكلاهما محال فكذا التكليف اما كونه لا لغرض فلانه حينئذ يكون عبثا
وهو قبيح ممتنع على الله تعالى واما ان كونه لغرض محال فلان ذلك الغرض لا يجوز ان يكون عائدا الى الله تعالى لتنزهه
عن جلب الفوائد ولا الى العبد لانه اما اضراره وهو منتف بالاجماع او نفعه وهو خلاف المعقول لان
حاصله يرجع الى ان الله تعالى يقول للعبد ايها العبد حصل لنفسك المصلحة العاجلة وان لم تحصلها فانا اعذبك
ابدا لا … للعبد ان يقول يا اله العالمين اولم يكن مقصودك من هذا التكليف الا رعاية احوالي ومنافع
… على تركه ما يقتضي رعاية احوالي وكان … ومثاله ان يقول السيد
لعبده اجتهد هذا اليوم في كسب درهم لنفسك … العبد في ذلك فاخذه السيد وعرض اعضاءه
لعارض من النار فيقول العبد ايها السيد اذا كنت امرتني بكسب ذلك الدرهم لصالح نفسي فقطعا
كنت عاريا عن جميع المطالب العائدة اليك فانا ما قصرت الا في تحصيل المنفعة لنفسي وتعذيب الانسان
لاجل تقصيره في تحصيل منافع نفسه قبيح عقلا لان رعاية مصالحه ان كانت واجبة فاهم المهمات ازالة
العقاب عنه وان لم تكن واجبة فكان تكليفه بتحصيل ذلك الدرهم لنفسه غير واجب ثم انه يعارض
تكليف العصاة والكفار فانه لا نفع فيه لهم اصلا فان قيل فيه نفع للمطيعين لانزجارهم عن المعاصي
بسبب عقابهم قلنا حاصل هذا الكلام ترجع الى انه تعالى الحق الضرر باحد العبدين لاجل
حصول نفع العبد الثاني وهو محض الظلم وايضا ليس ايصال الضرر الى احدهما لاجل حصول النفع للثاني
اولى من العكس الرابع ان التكليف بايقاع الفعل اما ان يكون في حال وجود الفعل او بعد وجوده
او قبل وجوده والاول والثاني محال لانه لا فائدة في التكليف بتحصيل الحاصل وكذا الثالث لان الفعل
قبل الفعل محال فالتكليف بايجاده حال عدمه يكون تكليفا بالمحال وهو ممتنع عند القائلين بالتحسين
والتقبيح العقليين وعند من لا يقول بهما وان لم يكن ممتنعا غير واقع بالممتنع لذاته وعلى تقدير وقوعه
ليس كل تكليف كذلك والا لازم … ان كل تكليف كذلك الخامس وهو لبعض الصوفية
من اهل الاباحة ان التكليف بالافعال الشاقة البدنية مما يشغل عن التفكر والنظر في معرفة الله تعالى وما يجب
له من الصفات وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه ولا شك ان اللذة الحاصلة من المعرفة والمصلحة المتوقعة منها
ترتب وتزيد على ما يتوقع من التكليف بالافعال البدنية فكان ممتنعا عقلا والجواب عن الكل اجمالا
انها مبنية على التقبيح العقلي وهو باطل عندنا وعلى تقدير التسليم فجواب الاول ان العبد له قدرة على تعليق قدرته

انما هو وان لم يقدر على ايجاد الفعل على ما مر في مسئلة خلق الاعمال فتكليفه بالفعل تكليف بهذا التعليق
الذي هو مقدور فلا يكون تكليفا بالايطاق وجواب الثاني ان المصالح الدنيوية والاخروية التي تحصل
بواسطة فعل المكلف به تربي وتزيد بكثير على المضرة الحاصلة بواسطة فعله من التعب وترك الخير
الكثير لاجل الشر القليل شر كثير وجواب الثالث انا لا نجوز تكليف العبد لغرض يعود اليه وهو المنافع
الدنيوية والاخروية التي تربي على مضرة التعب من فعله وعقابه ابد الابدين لانه لم يحصل منفعته بل لانه
لم يعقل امر سيده وسوا بانه بالمولى وان كان لم يستجلب في ذلك الامر فائدة لنفسه والجواب
الرابع انا نختار ان التكليف حال وجود الفعل على ما هو مذهبنا قوله هو ممنوع لانه تحصيل الحاصل قلنا
انما يكون محالا لو كان حاصلا بتحصيل سابق وهو ممنوع وانما اذا كان حاصلا بهذا التحصيل فلا واو
نختار ان التكليف قبل وجود الفعل كما هو مذهب المعتزلة قوله التكليف به محال لان الفعل قبل الفعل ممتنع
فيكون التكليف به تكليفا بالممتنع قلنا ليس معنى التكليف بالفعل قبل وجوده انه يحصل وجود الفعل
حال عدمه حتى يلزم منه اجتماع النقيضين بل انه يوقعه ويوجده في الحال حتى يحصل وجود الفعل
في ثاني الحال فلا يلزم الجمع بين وجود الفعل وعدمه كيف وما ذكروه لازم عليهم في احداث الفعل لما هو
جوابهم عن الاحداث فهو جوابنا عن التكليف بالاحداث على ان حصول الفعل حال عدمه انما يكون محالا
بشرط العدم اما حصوله وجود الفعل في زمان عدمه بدله فلا كما تعرفه على ما مر في بحث القدرة من الكتاب
النفسانية وجواب الخامس لا نسلم ان المصلحة المتوقعة من المعرفة تربي على المصلحة الحاصلة من التكاليف
فان الغرض من التكاليف التقرب الى الله وتحصيل مرضاته وكما يحصل التقرب بالمعرفة ربما يحصل ببعض
التكاليف مثل ذلك التقرب سلمنا ذلك لكن انما يكون التكليف بالافعال البدنية ممتنعا عقلا لو لم تكن
المعرفة من احد اغراض التكاليف البدنية ولم تكن سائر التكاليف البدنية وسيلة اليها وهو ممنوع لجواز ان
يكون المعرفة احد اغراض التكاليف البدنية ويكون جميع التكاليف البدنية معينة عليها اما بالذات واما بواسطة
انها وسيلة الى صلاح المعاش الذي هو وسيلة الى صفاء الاوقات عن الشواغل الشهوية والغضبية
المانعة عن التوجه الى جناب الجبروت وسر في شغلها عن التوجه على شغل التكليف ونفعه منه قال
الثالثة اقول الطائفة الثالثة من المنكرين للبعثة من قال العقل كاف في معرفة التكاليف فيكون البعثة
عبثا وهم البراهمة والصابية والتناسخية الا ان البراهمة من اعترف برسالة آدم دون غيره ومنهم من لم يعترف
الا برسالة ابراهيم ومن الصابية من اعترف برسالة شيث وادريس دون غيرهما احتجوا بان كل ما
حسنه العقل فيقبل يفعل وما قبحه يترك وما توقف فيه يستحسن عند الحاجة فيفعل لان الحاجة
ناجزة ويستقبح عند الاستغناء عنه فيترك للاحتياط لانه يحتمل ان يكون قبيحا والجواب ان هذا
مبني على التحسين والتقبيح العقليين وقد ابطلناهما وعلى تقدير تسليم حكم العقل يستقر في البعثة فوائد
بحسبها العقل وذلك لان الافعال قسمان منها ما يستقل العقل بادراك الحسن والقبح فيه وفائدة

البعثة الرسل في هذا النوع تاكيد دليل العقل بدليل النقل واماطة الشبهة بتقرير الحجة وتفصيل ما
حسنه العقل اجمالا كتحسين الصلوة ووظايف العبادات المشتملة على اركان وشرائط
المخصوصة المستلزمة لتعظيم الصانع وذلك التعظيم مما حسنه العقل اجمالا ومنها ما لا يستقل العقل
بادراك الحسن والقبح فيه بل يتوقف على ورود الشرع فان العالمين بحكم العقل لا ينكرون ان
من الافعال ما لا يحكم العقل فيه بحسن ولا قبح كاعادة بعث الاموات واحوال الجنة والنار وكتعيين
الحدود وكحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال ففائدة بعثة الرسل في هذا النوع الارشاد
الى الحكم فيه الذي يتقاصر العقل عن ادراكه اجمالا وتفصيلا او يتوقف الى التجربة الى الممارسة الكثيرة
كمنافع الادوية ومضارها التي لا يحصل العلم بها الا بتجربة متطاولة وكان الصناعات الخفية لا مر انها
التي لا يفي باستخراجها الا اعمار الطويلة وفائدة بعثة الرسل في هذا النوع الارشاد والهداية الالهية
الى تلك المنافع والمضار وتعليم تلك الصناعات لتخفيف المؤنة ولئلا يحتاج الناس الى التجربة
واستخراج الصناعات فيشتغلوا عن مصالح المعاش ومثل النبي في احتياج الناس
اليه كمثل طبيب ابانه وارباب بيته يحصل علم الطب حتى احاط بمسائله نظرية وعملية وصار من التجارب
الصحيحة والمعالجات الصائبة طرفا صالحا فانه في احتياج الناس اليه فانهم وان يكونوا انفتن
مؤنة ما يحتاجون اليه في معالجتهم لا يستغنون عن الطبيب لانه لا يمكن ان يؤمنهم الا بعد دفعة
بل في مدد متطاولة وازمنة متكاثرة فيتعطل الصناعات ويختل نظام المعاش به وعند مسيس حاجتهم
الى العلاج سيما في مرض يفضي تاخير علاجه الى الهلاك لو لم يتبعوا قول الطبيب واشتغلوا بتحصيل ما يحتاجون
اليه في علاجهم يوقعوا في المضار وربما فرط الهلاك واذا استكملوه من الطبيب استغنوا وسلموا
من المضار وخففت المؤنة فكذلك حال النبي يطلع بالوحي ما لا يقدر الناس على معرفته بالعقل ولكن
يستغنون عنه بواسطة العقل ومن فوائد البعثة ما ذكرناه في تقرير مذهب الفلاسفة لاثبات النبوة
من ان الانسان مدني بالطبع فلا بد له من التوطن في محل اجتماع الناس لكن الاجتماع مظنة التنازع
المفضي الى التقاتل فلا بد من واضع يضع قواعد العدل القيم بحفظ النوع والعقول متفاوتة لا تفاخية
الا بمن يمتاز عن سائر بني نوعه فما اشبه بامر سماوي قال الرابعة اقول الطائفة الرابعة من المنكرين
للبعثة منع ثبوتها بدون المعجزة ممتنعة لانها عبارة عن خارق للعادة وخرق العادة محال لانا لو جوزناه
لم يمكننا القطع باستمرار مجاري العادات وجاز ان ينقلب الاحوال ويصح كوز ان ينقلب الجبل ذهبا ابريزا
وماء البحر دما عبيطا وان ينقلب ما في البيت من الاواني والامتعة اناسا علماء فاضلين مدققين
في انواع العلوم وان يكون حصول هذا الشيخ دفعة بالتولد من غير اب وام لا بالتوالد وان يكون
ما ظهر من المعجزة على يد غير من ادعى النبوة بان يعدم الله المدعي ويوجد مثله مقامه فيثبت ان التوالد
يجوز انخراق العادة يستلزم السفسطة فيكون ممتنعا لما فيه من الخبط والاخلال بالقواعد حتى باعلام
النبوة

والجواب لا نم ان خرق العادة ممتنع فان اعظم الخوارق اول خلق السموات والارض وما بينهما
من الحيوانات وانواع النباتات والامطار والسحب وانتشار الكواكب وكون الجبال كالعهن المنفوش
ما نتوارد مع انه جائز واقرب منه مقدور عليه فلا يمكن قادرا على ما سوف ذو ... اولى ... لو جوزنا
خرق العادة لم يمكننا القطع بشيء مما ذكرنا لمنعنا الجزم بعدمه وتوقع شيء على عادة لانتفاء امكانه
وذلك كما في المحسوسات فانا نجزم بان حصول الجسم المعين لا ينافي امكان عدمه بدله مع انا عند
احساسنا بحصول ذلك الجسم بحيزه نقطع بان عدمه ليس واقعا بدله فكما ان الاحساس
طريق الى العلم والقطع بالمحسوسات مع امكان عدمها فكذا العادة طريق الى القطع والعلم بحصول
الامور العادية كما في حجرة الجبل وصفرة الوحل والامور التي ذكرتموها وان امكن عدمها هذا كله على
تقدير تسليم ان المعجزة امر خارق للعادة ولقائل ان يقول لا نم انها كذلك بل هي ما قصد به تصديق
النبي عم امر سيقع في ... ومقاربا لما يكثر وقوعه عادة مستمرة عند تصديق نبي او كرامة ولي وان لم تقع
في غير هذين الحالين ومثل هذا لا يسمى خارقا للعادة بل يسمى عاديا وذلك كما ان القمر يصير
هلالا ويبلغ بدرا ... في راس كل شهر والشمس في راس كل سنة والثوابت في
كل ست وثلثين الف سنة ولا تبلغه في غير ذلك الازمنة مع بلوغها اليه ليس خارقا للعادة
بالاتفاق فكذا فيما نحن فيه قالت الحكماء الطائفة الحكمية من منكري البعثة من قال
سلمنا امكان المعجزة لكن لا نسلم ان ظهور المعجزة على يد مدعي الرسالة يدل على صدقه لاحتمالات
ثمانية وذلك لان الاستدلال بظهور المعجزة على صدق مدعي الرسالة موقوف على مقامات ثلثة
احدها انها فعل الله تعالى وثانيها انه تعالى فعله لاجل التصديق وثالثها ان كل من صدقه تعالى فهو صادق ولا
يخلو شيء من هذه المقامات عن الطعن والاعتراض اما المقام الاول فهو ممنوع لاحتمالين احدهما
احتمال كونها من فعل الرسول لا من فعل الله تعالى لبيانه الى وجوده وذلك لان الناس اختلفوا في حقيقة
الانسان فمنهم من قال انه عبارة عن جوهر مجرد متعلق بهذا البدن وهو الذي يعبر عنه بالنفس
الناطقة ومنهم من قال انه عبارة عن هذه البنية المخصوصة فان كان الحق هو الاول فلم لا يجوز ان
يقال ذلك الشخص اختص بنفس اقوى من سائر النفوس فاقل بها فلا جرم قدر على ما لم يقدر عليه
غيره كما يقول الفلاسفة في اثبات النبوة وان كان الحق الثاني فلم لا يجوز ان يقال ذلك الشخص وقع
لمزاج مخصوص استعد به ان يقدر على ما لا يقدر عليه غيره وذلك لانا نرى الناس مختلفين في
الصفات والاحوال اختلافا عظيما فمنهم من يكون عظيم الرغبة في احوال القوة الشهوية عظيم القوة
في احوال القوة الشهوية والغضبية ومنهم من يكون عظيم الرغبة في احوال الاصل كما بين القوتين عظيم
النفرة عن احوال القوتين الباقيتين على هذا اختلافهم في الامزجة والالات البدنية ...
سلمنا ان ظهور المعجزة على يد شخص ليس لاجل خاصية في مزاجه ولا في نفسه لكن لم لا يجوز ان يكون

350 لاطلاعه على شيء من الخواص الموجبة لذلك فاتخذه معجزة لنفسه ولم يطلع عليه غيره فلذلك عجزوا
عن معارضته وذلك كالخواص التي تترتب على اسباب لها خفية يطلع عليها النادرون وغيره من
احاد الناس فيدعي انه هو الذي يحدث تلك الخواص والسحر عبارة عن ظهورها على ايدي ... وهو
انواع فمنها ما يسمى بالطلسم وهو عبارة عن مزج القوى الفعالة السماوية بالقوى المنفعلة الارضية لاظهار
ما يخالف العادة او لمنع ما يوافق العادة وذلك لان القوى السماوية سبب لحدوث الكائنات
العنصرية والاستعدادات المخصوصة بها تتم استعداد القابل فمن عرف مدبر النوعين وقدر على الجمع بينهما
عرف ظهور اثار مخصوصة لان الفاعل اذا اتصل بالقابل وجب ظهور الاثر ومنها ما يتعلق بخواص
الادوية المعدنية والنباتية والحيوانية وخواص الاحجار المختلفة كحجر الكهربا فانه يجذب التبن وحجر المغناطيس
فانه يجذب الحديد والحجر المسمى بباغض الخل فانه اذا ارسل على اناء فيه خل لم ينزل على عمود بل ينحرف
عنه حتى يسقط خارجا عن الاناء وكالزمرد الخالص فانه يسيل عين الافعى وكالحجر الجالب للمطر وهو
مشهور فيشتبه ... الاول وثانيهما احتمال كونها من فعل الملائكة فلا يدل صدق الرسول لان العلم
بعصمتهم ماخوذ من اقوال الانبياء فيتوقف العلم بصدقهم لا يجزم العقل بان الملك لا يظهر معجزة على يد
المتنبي الذي يغوي الناس او من فعل الجن والشياطين فانها موجودة عندكم ويقدر على افعال
خارقة للعادة كيف وانتم تجوزون كونها تجري من بني ادم مجرى الدم وتتكلم على لسان ... وهذا الباطل
ما مر بعض الشيوخ انه ... او سبب من ... من فعل القوى السماوية فانها عند الاتصالات والاوضاع ع
المعينة التي تحصل لبعض الافلاك مع بعض ومع الارضيات تحدث امورا غريبة فلعل مدعي الرسالة قد احاط
من صناعة النجامة ما لم يحط به غيره وعلم وقوع امر غريب بسبب الاتصالات والاوضاع الفلكية لا يتكرر الا
في مدة متطاولة لا يضبطها التواريخ فاتخذه معجزة لنفسه واما المقام الثاني فهو ممنوع لاحتمالين احدهما
احتمال ان الله تعالى فعل ذلك الامر الخارق كرامة ولي لا لكونه معجزة لمدعي الرسالة فلا يلزم منه تصديقه وثانيهما احتمال
ان لا يقصد الله تعالى بفعله غرضا لا تصديق النبي ولا غيره اذ لا يجب ان يكون فعله بغرض بل تقدم انه لا يجوز
ذلك او يقصد بفعله غرضا اخر لا لتصديق من ظهرت المعجزة على يده وذلك بان يكون الغرض فعلا ابتلاء
لعقول المكلفين وايقاعا لما لم يجوز ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب كما في انزال المتشابهات فانها موهمة بظواهرها
للخطأ والمكلف لا يمكنه الاحتراز عن ذلك الا بتحمل المشقة من النظر والتامل فلا جرم يصير مستحقا للثواب
بسبب ذلك وكذلك ههنا يظهر المعجزة الموهمة لصدق من ظهرت على يده ليحترز المكلف عن اعتقاد
نبوته بعد النظر الدقيق والتامل الكثير فيصير مستحقا للثواب او بان يكون الغرض منه معجزة لنبي اخر موجود في
طرف اخر او ارهاصا لنبي ياتي بعد ذلك كالاحوال التي ظهرت على يد رسول الله صلعم قبل بعثته فكالنور
الذي كان يظهر في جبين ابائه واما المقام الثالث فممنوع لاحتمال واحد وهو ان تصديق الله تعالى للمدعي
الرسالة بالمعجزة انما يدل على صدقه لو امتنع الكذب على الله تعالى ولا يمتنع احتمال كونه كاذبا عندكم وذلك لان مدرك

بالتسلسل وهو باطل عندكم لانكم ابطلتم كون القبح ذاتيا للكذب بل للقبيح مطلقا فلا يمتنع الكذب عقلا على الله تعالى
واما ان يدرك بالسمع ولا سبيل اليه لتوقفه للزوم الدور ثم اما نقول ... صدق النبي وزعم العامة
البلغة ان الاستدلال بتصديق الله على صدق النبي يتوقف على تسليم امتناع الكذب عليه اما بعد
اذا بلغ التحدي بالمعجزة جميع الناس ولم يعارضوه لعجزهم وهو ممنوع لاحتمال ان يبلغه
احدهم احتمال ان يكون في بعض الاقطار من هو قادر على معارضته ولم يبلغه التحدي او
بلغه ولكن ترك المعارضة مواضعة في ترويج امره واعلاء كلمته لينال من دولته حظا ويتوفر له النفقة
منه عطاياه ومنها احتمال ان التحدي بلغ جميع الناس ولكن لم يعارضوه اولا استهانة
به واحتقارا لظنهم ان دعوته مما لا يتم وان امره مما لا يتحقق واما لهيبته وخوفا منه لشدة شوكته و
عظم بأسه او لم يعارضوه لعارض ومانع منع عن المعارضة وهو اشتغالهم بما يحتاجون اليه من توسيع
معيشتهم وتدبير احوالهم عن النبي وما يدعيه ومنها احتمال ان التحدي بلغ جميع الناس وعارضه
واحد منهم ولم يظهر معارضته اما لانه لم يظهرها او اظهرها لكن اخفاها اصحاب النبي عند استيلائهم
وطمسوا اثارها فهذه احتمالات ستة ما لم ينف هذه الاحتمالات لا تتم دلالة المعجزة على
صدق مدعي الرسالة والجواب عن هذه الاحتمالات اما اجمالا فبانا لا ننفي القطع بدلالة
المعجزة على الصدق لما مر في جواب الطائفة الرابعة ان الجزم بعدم وقوع شيء عادة لا ينافي امكان وجوده
كما في المحسوسات وجميع العاديات واما تفصيلا فبان نقول الاحتمال الاول مدفوع لانا بينا في مسئلة
خلق الاعمال انه لا موجد ولا مؤثر الا الله تعالى فلا تكون المعجزة من افعال نفسه ولا من اجرام المخصوصة واما السحر
من الطلسم وخاصية بعض المركبات فان لم يبلغ حد الاعجاز كما في زملة السحر واحياء الموتى وابراء الاكمه
والابرص كما هو مذهب جميع العقلاء فقد يمكن الفرق بينه وبين المعجزة وان بلغ حد الاعجاز فان لم يكن من الساحر
دعوى النبوة والتحدي به فالفرق ايضا ظاهر وان كان مع دعوى النبوة فيه والتحدي به فعندنا انه لا بد من احد
امور اما ان لا يخلقها الله تعالى على يده فانا بينا انه لا خالق الا الله واما ان لا يخلق العلم يقينا عقيب النظر الحادث
من ظهوره على يده فان العلم الحاصل عقيب النظر هو من فعل الله كما بينا واما ان يخلق مثله على يد غيره معارضا
له والا لكان خلقه على يده مع تحديه بالنبوة والاعجاز من غير معارضة بمنزلة التصديق من الله تعالى للكاذب في كذبه وهو
ممتنع لان تصديق الكاذب كذب وهو على الله تعالى ممتنع والاحتمال الثاني وهو احتمال استناد المعجزة الى بعض الملائكة
والشياطين او الى النفوس الفلكية ايضا مدفوع لما بينا انه لا موجد الا الله تعالى والاحتمال الثالث وهو احتمال
كونه كرامة لا معجزة ايضا مدفوع لانه ذهب اكثر المعتزلة الى انكار الكرامة واما القائلون بجوازها كالاستاذ ابي
البلخي وعباد الصيمري من المعتزلة فانهم قد حققوا الجواب فذهب الاستاذ ابو اسحاق الى ان الكرامات الخارقة
على ايدي الاولياء لا تبلغ مبلغ المعجزات الخارقة للعادة فرقا بينها وبين المعجزات وذهب بعضهم الى ان الكرامة
لا تقع على وفق القصد والاختيار بل تقصد الولي اخفاءها لما ... فرقا بينها وبين المعجزات وقال القاضي يجوز وقوعها

مع الاختيار يمكن بشرط ان لا يكون ادعاه لذلك على طريق التعظيم والخيلاء فان ذلك ليس من شعار الاولياء
الصالحين والفرق مع ذلك بين المعجزات والكرامات ان المعجزة مع دعوى النبوة والكرامة مع دعوى الولاية
ولا منافاة وذهب الاكثرون الى امتناع ظهور الكرامات من الولي مع دعوى الولاية منه لتوقف بينها وبين
المعجزات فعلى كل تقدير من التقادير هو مذهب اهل الحق الفرق بين الكرامات والمعجزات واضح والاحتمال
الرابع وهو احتمال ان لا يكون لله تعالى في خلق المعجزة غرض او يكون غرضه غير تصديق مدعي الرسالة
ايضا مدفوع لانا لا نتوقف ان خلقها لغرض التصديق او انتفاء الغرض عنه لانه غير معلل عندنا بالاغراض بل
ان خلقها يدل بالضرورة على تصديق قائم بذاته تعالى وذلك كما في حمرة الخجل وصفرة الوجل فانهما يفيدان
العلم الضروري بحصول الخجالة والوجل مع جواز انهما بدون الخجالة والوجل اما على من اسند الحوادث اولا
الى الله المختار فظاهر واما على مذهب من يسندها الى علل موجبة فلاحتمال حدوث شكل غريب فلكي او
غير ذلك يقتضي تلك الحمرة والصفرة في ذلك الشخص من غير حصول معنى الخجالة والوجل فيه والاحتمال
الخامس وهو احتمال كونه كاذبا في التصديق ايضا هو مدفوع لما بينا امتناع الكذب على الله تعالى في
مسئلة الكلام من موقف الالهيات والاحتمال السادس وهو احتمال عدم بلوغ التحدي من يقدر على المعارضة
وجواز ترك المعارضة لينال الواصل دولته حظا ايضا مدفوع بانه اذا ادعى شخص الرسالة وتحدى بما يعلم
بالضرورة انه من خوارق العادات في كل عصر كاحياء الميت وغيره وعجز من في قطره اي الجانب والاقليم
الذي فيه النبي عن معارضته يحصل العلم الضروري بتصديقه وان كان غيره محتملا عقلا فانا نعلم بالضرورة انه اذا
قال القائل لملك ان كنت رسولا من عندك فقم ثلث مرات وان لم اكن فلا تقم وفعل الملك وعجز الحاضرون
عن الاتيان بمثله كان ذلك تصديقا وان لم يكن ولم يبلغ الخبر ذلك الى غير الحاضرين ويلزم ان يكون رسولا بالنسبة
الى كل من بلغته دعوته ولا يرد على هذا انه لو ادعى الرسالة صانع في قرية وبلغ صنعته وعجز اهلها
عن معارضته ان يكون نبيا لان صنعته البدنية لا تنتهي الى حد الاعجاز ولا القرية منزلة الاقليم والقطر
واما ترك المعارضة لنيل حظ من دولة النبي مع التوقع على المعارضة فسيجيء في الاحتمال السابع وهو احتمال
كون عدم المعارضة للاستهانة والخوف من مدعي الرسالة واشتغالهم بامر صارف عن المعارضة ايضا
مدفوع لانا نعلم بالوجدان ان النفوس مجبولة على المعاداة والمنازعة لكل معارض من مدعي الانفراد والاستبداد
بامر يحط حظه ويحصل بسببه التفوق على ابناء زمانه واستتباعهم والحكم عليهم في دمائهم واموالهم واتباعهم
وان من يقدر على معارضته واخفاء دعوته لا يرضون جميعا عنها بحيث لا يتعدى اي لا يحب احد منهم
لذلك واذا كان ذلك معلوما بالوجدان فيكون الفتح فيه سفسطة واذا ثبت ان دواعي الناس متوفرة على
معارضة من يدعي الانفراد بامر جليل تصرف دواعيهم عن الاتيان بمثل ما اتى به على تقدير كونه مقدورا لهم
دولته حظا او الاستهانة او الخوف منه او الاشتغال بامر معاشهم يكون خارقا للعادة فلا بد ما اتى به من جهة
صرف دواعيهم عن المعارضة مع التحدي على صدقه دلالة واضحة لا شبهة فيها والاحتمال الثامن وهو احتمال عدم

خيال
ن
مذمذم
لينا لوام

ظهور معارضة المعجزة لمانع او اخفاءها لمصلحة ايضا مدفوع لانا كما نعلم وجوب المعارضة لتوفر الدواعي
عليها نعلم ايضا وجوب اظهارها لذلك اذ المقصود لا يتحقق بمجرد المعارضة دون اظهارها وجواز
وجود المانع من الاظهار وان كان قائما بالنظر الى بعض الناس في بعض الاوقات في بعض
الاماكن لا يجري على جواز اخفائه مطلقا بالنسبة الى جميع الخلق وجميع الاوقات والاماكن فلو كانت
المعارضة لاستحال عادة ان لا يطلع مطلقا وان يخفيها طائفة بعد الاظهار مطلقا قال السادسة
اقول الطائفة السادسة من المنكرين للبعثة من قال سلمنا امكان المعجزة وان ظهورها يدل
على صدق من ظهرت على يده لكن لا يمكن العلم بحصولها لمن لم يشاهدها واستدل على ما ذهب
اليه بانه لا طريق الى العلم بها لمن لم يشاهدها الا التواتر والتواتر لا يفيد العلم لوجوه حجة الاول
ان كل واحد من اهل التواتر يجوز الكذب عليه فكذا الكل اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد كما ان كل واحد من الزنجي
مثلا اذا كان اسود وجب ان يكون الكل سوادا. الثاني انا نعلم بالضرورة ان كل طبقة من
مراتب اعداد الرواة حكمها حكم طبقة سبقت منها بواحد واثنين في جواز الكذب فان من جوز
افادة خبر المائة للعلم جوز افادة التسعة او الثمانية والتسعين ايضا وهكذا على التنزل في افادة
خبر المائة للعلم دونها تحكم للفرض طبقة لا تفيد العلم كما يقين سلامة نزيد عليها فردا واحدا فلا تفيد العلم واحدا
بالنقيضا بالبعث لان كلا منهما مساو لما قبلها في عدم افادة. الثالث انه لو كان التواتر
مفيدا للعلم لكان خبر الواحد مفيدا للعلم واللازم منتف فكذا الملزوم اما الملازمة فلان التواتر لا يشترط
مع افادته العلم اجتماع اهله على الاخبار في زمان واحد اتفاقا بل يفيد العلم وان اخبر واحد بعد واحد
على ما يشعر به معنى التواتر لغة فانه فيها عبارة عن مجيء واحد بعد واحد بفترة قال تعالى ثم ارسلنا
رسلنا تترى اي رسولا بعد رسول بفترة. ويراد بالتواتر في المخبرين مجيئهم على غير اتصال
واذا لم يشترطوا اجتماعهم فقد يكون ذلك المجيء الموجود عند حصول العلم خبر واحد فيكون
المفيد للعلم لا مع الغير لانقضاء الغير وح واما انتفاء اللازم فبالاتفاق. الرابع ان التواتر
انما يفيد العلم بشرط العلم باستواء الطرفين والواسطة في التواتر ولا سبيل الى العلم بذلك الشرط فلا
يفيد العلم. الخامس ان التواتر عدد ليس منحصرا في عدد معين اذ كل عدد معين يفرض يمكن ان
تواطئهم على الكذب بل ضابطة افادة العلم عندكم فيكون نفس الخبر المتواتر انه الذي يفيد العلم
فلا يعلم كونه متواترا الا بعد ان يعلم حصول العلم به فاثبات العلم بالخبر المتواتر دور صريح ومصادرة على المطلوب
فكانه يقول هذا الخبر متواتر لانه يفيد العلم ويفيد العلم لانه متواتر وكل متواتر يفيد والجواب
عن الاول انا لا نسلم مساواة حكم الكل لحكم كل واحد لانهما يفترقان في كثير من الاحكام فانه يصدق
على كل واحد انه يشبعه هذا الرغيف ويسعه هذا المكان ولا يصدقان على الكل ويصدق على
الكل انه يقوى على تحريك هذا الحجر العظيم ولا يصدق على كل واحد ذلك واذا كانا يفترقان في كثير

من الاحكام فانه يصدق على كل واحد انه يشبعه هذا الرغيف ويسعه هذا المكان
ولا يصدقان على الكل ويصدق على الكل انه يقوى على تحريك هذا الحجر العظيم ولا يصدق على كل واحد
ذلك واذا كانا يفترقان في كثير من الاحكام فلم لا يجوز ان يفترقا ايضا في الكذب على كل واحد
دون الكل وعن الثاني انا لا نسلم تساوي الطبقات في جواز الكذب فان حصول العلم عند التواتر
عندنا بخلق الله تعالى لا بايجاب التواتر فقد يخلقه عند طبقة ويحصل الجزم بعدم جواز الكذب عليها ولا يخلقه
عند طبقة اخرى تنقص عنها بواحد او اثنين وذلك لانه فاعل مختار عندنا يفعل ما يشاء ولهذا
يحصل العلم بخبر طائفة من اهل التواتر في واقعة معينة ولا يحصل بخبرهم في واقعة اخرى ولا بخبر طائفة
اخرى تساويهم في العدد وقد يحصل بخبرهم بالنسبة الى بعض السامعين دون بعض واما عند الحكماء
فقد يحصل الاستعداد عند طبقة لقبول العلم ولا يحصل عند طبقة اخرى انقص منها ومنها عينه هو الجواب
عن الثالث لان حصول العلم بالصدق لما كان عندنا بخلق الله تعالى فقد يخلقه عقيب انقضاء اخبار
طائفة وحدوث خبر واحد بالاختيار ولا يخلقه عند حدوث خبر واحد على الاطلاق واما عند الحكماء
فلما كان الاخبار معدات للنفس لقبول العلم بالصدق فلم يجز انقضاء البعض عند حصوله اذ ليس من شرط
المعدات ان تجتمع مع المسبب كما ان الحركة تعد الجسم للحصول في المقصد مع ان الحركة لا تجتمع مع الحصول فيه
على انا لو سلمنا ان الموجب للعلم هو التواتر وانه لا يحصل بخلق الله تعالى لا نسلم الملازمة ايضا لجواز ان يكون
خبر الواحد موجبا للعلم عند كونه مسبوقا بامثاله ولا يوجبه عند الانفراد بان يحصل ظن عند الخبر الاول ثم يتقوى
بالثاني والثالث الى ان ينتهي الى الظن لا ظن اقوى منه فيحصل العلم بعد ذلك وعن الرابع انا نجد من انفسنا العلم
الضروري بالبلاد النائية وكلام الخلائق بمجرد تواطؤ الاخبار بها فالتشكيك فيه سفسطة وعن الخامس انا لا نستدل
بالتواتر على ثبوت العلم الحاصل عند الخبر المتواتر حتى يلزم منا الدور الذي ذكرتم بل ندعي ان حصول ذلك
العلم ضروري والعلوم الضرورية لا تحتاج في اثباتها الى دليل والفرق بين ثبوت العلم المستند الى الاولى وبين ثبوته
ضروري ظاهر فلا يلزم من كون الاول مستلزما للدور كون الثاني كذلك قال السابعة اقول الطائفة
السابعة من منكري البعثة من سلم امكان البعثة لكن منع وقوعها مستدلا عليها بانا تتبعنا الشرائع فوجدنا
كل شرع للرسالة قد اباح امورا واوجب امورا يحظرها العقل وحرم امورا يحسنها العقل وكل من حكم بما ينافي
العقل لا يوافق مقتضى الحكمة لا يكون مبعوثا من عند الله اما المقدمة الاولى فلان الانبياء اباحوا ذبح الحيوان
والايلام وتسخيره للاكل وحرموا اكل ميتته وفيه تعذيب الحيوان بلا فائدة وهو خلاف العقل واوجبوا تحمل الجوع والعطش
في ايام الصيام والاعمال الشاقة وحرموا من الملاذ التي بها صلاح البدن مع انه لا منفعة فيها للمعبود وفيها
مضار للعباد فيكون ذلك عبثا مخالفا لحكم العقل وكذلك ميزوا بين المتماثلات في اعمال الحج فاوجبوا زيارة بقاع
مخصوصة والوقوف في بعضها والطواف ببعض والسعي في بعض مع تماثلها وعدم الاولوية وندبوا الى
امور فيها مضاهاة الصبيان والمجانين كالتعري وكشف الراس في الاحرام وكرمي الحصا في الجمار الى غير ذلك

كام

وتقبيل الحجر الاسود مع انه لا مزية له عقلا على باقي الاحجار ولذا قال عمر رضي الله عنه ما انت الا حجر ولولا
اني رايت رسول الله يقبلك ما قبلتك وكل هذا مخالف لمقتضى العقل وحرم في بعض الشرايع النظر الى الحرة
الشوهاء دون الامة وهو على خلاف مقتضى الحكمة لان النظر الى الامة الحسناء مظنة لتحريك الشهوة
والمحل المحرم والى الحرة الشوهاء لا يفضي اليه وحرم اخذ الفضل في الربويات اذا اشتمل في سيرم
احد الطرفين على غير جنسه كبيع مد ومد عجوة بمد عجوة ودرهم وجوز في صيعين كبيع مد عجوة ومد عجوة
بدرهم مع اتحادهما في المصالح والمفاسد وهو خلاف مقتضى العقل واما المقدمة الثانية فلان العقل
ان لم يعتبر لم يثبت النبوة وان اعتبر فيكون ما خالفه باطلا والجواب من وجهين الاول
ان ما ذكرتم مبني على رعاية الحكمة والغرض في احكام الله تعالى وعلى تحسين العقل وتقبيحه عقلا وقد بينا
فساد القاعدتين الثاني ان غاية ما يلزم بعد تسليم القاعدتين عدم وقوفنا على الحكم فيما ذكرتم
ولا يلزم منه عدمها اذ لعل فيه حكما استاثر الله بالعلم بها او لا يطلع عليها الا المستاثر بالحكمة التي لا
يطلع عليها الا هو ولا يلزم من عدم وقوفنا عليها عدمها على انا نقول لا يلزم عدم الوقوف على
الحكمة فيما ذكرتم لان عدم الوقوف على الحكمة في التعبد بما لا يعلم حكمته على التعيين حكمة ايضا وذلك لان
التعبد يتضمن تطويع النفس ومكابرتها في التعبد وزيادة ابتلاء في التعرض للثواب او العقاب
لانها اذا صارت طايعة منقادة في التسليم لما لا تهتدي اليه عقلا وحكمته ما اراد الله تعالى دون الوقوف
على المصلحة والحكمة عبودية ورضى بما يفعل الرب فانقيادها فيما تعلم المصلحة والحكمة فيه يحصل بالطريق الاولى
هذا الحكم غطيته في التعبدات مطلوبة قال المصنف اقول المقصد الرابع في اثبات رسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
من ثبت نبوته وكرم والذي يدل على كونه رسولا من عند الله تعالى مسالك المسلك الاول وهو الذي للحكماء
انه عليه السلام ادعى النبوة وظهر على يده المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا فينتج المطلوب اما المقدمة الاولى
فهي انه ادعى النبوة معلومة بالضرورة المستفادة من التواتر المفيد للقطع لا يشك في ذلك عاقل بصير باحوال
الكون ومن انكر ذلك فقد باهت وسقطت مكالمته واما المقدمة الثانية وهي انه ظهر على يده المعجزة فبيانها
انه ظهر على يده امور تحدى بها ولم يعارض وكل ما تحدى به ولم يعارض كان معجزة وتلك الامور منقسمة الى القران
وغيره ولنفصل الكلام في هذا المقام بنوعين النوع الاول من الكلام في بيان ظهور المعجزة التي هي القران على يده
بيان ذلك ان القران ظهر على يده وتحدى به البلغاء الذين هم الغاية في الفصاحة ولم يعارض وكل
ما كان كذلك كان معجزا فينتج القران معجزا اما ان القران ظهر على يده فبالتواتر واما انه عليه السلام تحدى به فلان
القران منقول بالتواتر وهو مشتمل على ايات كثيرة دالة على التحدي منها قوله تعالى قل لين اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا
بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ومنها قوله تعالى ام يقولون افتريه قل فاتوا بعشر سور
مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين ومنها قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من
مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين فتحدى مرة بالقران ومرة بعشر سور واخرى بسورة وذلك هو النهاية في التحدي

واما انه لم يعارض فلانه لو عورض لتواتر ما عورض به لكثرة الخصوم مع توفر الدواعي على نقله فانهم
كانوا اكثر عددا من حصى البطحاء ورمال الدهناء وكانوا حراصا على ما يكون على اشاعة ما بطل دعواه و
اما ان كل ما كان كذلك فمعجز فلما تقدم في المقصد السابق لبيان حقيقة المعجزة وشرايطها والشبه التي
اوردها منكرو البعثة يمكن ايرادها على هذا المسلك واجوبتها تعرف مما ذكر فلا نطول الكتاب بذكرها
ولنستقر ببيان وجه اعجاز القران وبيان شبه القادحين فيه والتفصي عنها ولنذكرهما في فصلين الفصل الاول
في وجه اعجازه وفيه مذاهب الاول ان وجه اعجازه هو ما اشتمل عليه من النظم الغريب والتركيب العجيب والاسلوب
المخالف لمطالعه ومقاطعه وفواصله لما استنبط العلماء من اساليب كلام العرب منظومها ومنثورها
وهذا مذهب بعض المعتزلة الثاني ان وجه اعجازه هو ما اشتمل عليه من كونه في الدرجة العالية من البلاغة
التي لم يعهد مثلها وتفوق ساير الدرجات ويتقاصر عنها ساير ضروب البلاغات وهذا هو مذهب الجاحظ
من المعتزلة واهل العربية وتحقيق ذلك موقوف على تحقيق معنى البلاغة واشتمال القران على ابلغها اما
البلاغة فاختلف عبارات الادباء في حدها واوفاها بالغرض ما اورده الآمدي من قول بعضهم البلاغة هي
التعبير باللفظ الرايع عن المعنى الصحيح من غير زيادة ولا نقصان في بيان قوله باللفظ الرايع اي المعجب
من راعه اذا اعجبه اشار الى ان الكلام البليغ يجب ان يكون خاليا عن ضعف التاليف كما في ضرب
غلامه زيدا ومن تنافر الكلمات كما في قوله وليس قرب قبر حرب قبر وان يكون كلماته خالية عن تنافر الحروف
كما في قوله مستشزرات في قول امرئ القيس غدايره مستشزرات الى العلا تضل العقاص في مثنى ومرسل وعن
الغرابة كما في قوله وفاحما ومرسنا مسرجا اراد بالمسرج شبه السيف السريجي في الدقة والاستواء او شبه السراج
في البريق وليس بجار على السنة الفصحاء الموثوق بعربيتهم وعن مخالفة القياس اللغوي كما في قوله الحمد لله العلي
الاجلل اذ لو اختل شيء من هذه الامور لم يكن رايعا وبقوله عن المعنى الصحيح اي الى حيث يقتضي
المقام ايراده اشار الى ان الكلام البليغ يجب ان يكون مطابقا لمقتضى الحال اي دالا عليه وقوله من غير زيادة
ولا نقصان في البيان اي في الدلالة على المعنى الصحيح المقصود اشارة الى ان الكلام البليغ يجب ان
يكون خاليا عن التعقيد بان لا يكون ظاهر الدلالة على المعنى المقصود لخلل في التركيب كما في قوله وما مثله في
الناس الا مملكا ابو امه حي ابوه يقاربه اراد وما مثله في الناس حي يقاربه الا مملك ابو امه ابوه او لخلل في ذلك
الممدوح ويجب ان يكون مشتملا على نوع من التشبيه او المجاز على وجه يقتضيه المقام اذا عرفت هذا فاعلم ان
البلاغة لها طرفان اعلى وهو حد الاعجاز وما يقرب منه واسفل وهو ما اذا غير الكلام عنه الى
ما دونه فاتت بلاغته بالكلية والتحق عند البلغاء باصوات الحيوانات وبينهما مراتب كثيرة اختلفوا في
انها متناهية ام لا فقال بعض اصحابنا انها غير متناهية وما من رتبة منها الا وفوقها رتبة في علم الله تعالى الى ما لا
يتناهى وقال القاضي انها متناهية في علم الله تعالى وان لم يحط بها علوم المخلوقين والحق ان الموجود منها
متناهية لان البلاغة عبارة عن مطابقة الفصيح من الالفاظ الصحيح المعاني من غير زيادة ولا نقصان

في اقتنان ولا يخفى ان الالفاظ الفصيحة متناهية وكذا ابنيتها فكانت مراتب البلاغة المترتبة لعلها اعلى
رتبة في البلاغة من الالفاظ الواقعة وسلم جواز ان القران في الدرجة العالية من البلاغة تحتاج الى بيان من
بيان اشتماله على اصل البلاغة وخلوه من الركيك من الالفاظ وبيان كونه في درجة عالية من البلاغة اما الاول
فمتفق عليه وهو معلوم بالضرورة عند من له ادنى تميز ومعرفة بصياغة الكلام ولهذا اذعن لبلاغته الذاك والقاصر
والمنقاد لها المطيع والعاصي حتى قال الوليد بن المغيرة في حقه ان له لحلاوة وان عليه لطلاوة وان اسفله لمغدق
وان اعلاه لمثمر وانه يعلو ولا يعلى وما هو بكلام البشر وقد اخبر الله تعالى عنه في قوله انه فكر وقدر فقتل كيف قدر
ثم قتل كيف قدر الى قوله فقال ان هذا الا سحر يؤثر واما الثاني فيكفي في تحقيقه بيان كونه مشتملا
على البلاغة المجاوزة عن حد البلاغات المعهودة لارباب اللغة نظما ونثرا اذ به تحقق الاعجاز من غير حاجة
بنا الى بيان انه الغاية فيها ولا ابلغ منه ابلغ من بلاغته وبيان ذلك ان من كان عالما باركان البلاغة
وفنونها من جمع المعاني الكثيرة في الالفاظ القليلة مع رقتها وعذوبتها ومن البسط وضروب التاكيد مع المجانبة
عن الحشو والتعقيد عما يخل ومن الفصل عن الكل ووصلها على وجه يليق بالمقام ومن التنبيهات وضرب
الامثال والاستعارة ومن حسن مطالع الكلام ومقاطعه ومفاصله ومن الحذف والاضمار والتقديم والتاخير مع
سلاسة الكلام وعذوبة الالفاظ ورقتها وبعدها عن التعسف الشاذ والشارد الى غير ذلك من انواع البراعة ومن
تصفح القران ونظر في آياته وجدها الالفاظ وجدها مشتملا على جملتها ومحتويا عليها بكل نوع من انواع البلاغة
مورده منها على احسن ما يكون بحيث يفوق فصاحة الفصحاء ويفوت بلاغة البلغاء لا سيما في مطالع السور ومقاطعها
وفواصل الآي ثم ان افصح فصحاء العرب وابلغ بلغاء من اهل الادب من ارباب النظم والنثر والخطب غاية جهدهم
ونهاية وسعهم الاستيفاء نوع واحد ونوعين من انواع البلاغة ولوازم غير ذلك في كلامهم ما دام ادا وكان
فيه مقصرا فلم يورد البليغ في كلامه فنا من فنون البلاغة على وجه يوازي ما اورد في القران او يدانيه الا ترى
الى فصيح قول العرب في انزجار القاتل القتل انفى للقتل والى قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة وما بينهما من
الفرق في الجزالة والبلاغة والتفاوت في الحروف الدالة على المعنى ولم يجمع لاحد من البلغاء في كلامه من انواع
البلاغة ما اجتمع في القران ومن كان اشد تدربا ومعرفة بمذاهب العرب في اللغات وانواع البلاغات
كان اعرف ببلاغة القران واعجازه كما ان من كان معرفته بعلم الطبيعة في زمن ابراهيم وعلم السحر في زمن
موسى والطب في زمن عيسى اشد كان اعرف باعجاز ما جاء به اولئك الانبياء عليهم السلام الثالث ان
وجه الاعجاز انما هو مجموع الامرين وهما النظم الغريب والبلاغة في الدرجة العالية وهذا مذهب القاضي الرابع
ان وجه اعجازه ما يشتمل عليه من الاخبار عن الامور الغيبية كما في قوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين
اخبر عن غلبة الروم الفرس في بضع سنين وهو ما بين الثلث الى التسع وقد وقع على وفق ما اخبر الى غير
ان وجه اعجازه انما هو عدم اختلافه وتناقضه مع طوله وامتداده متمسكين في ذلك بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله
لوجدوا فيه اختلافا كثيرا السادس ان وجه اعجازه الصرفة الى المنع من المعارضة وكانت العرب قادرة على كلام

مثل القران فصرفهم الله تعالى عن معارضته لا بمعنى ان الله تعالى سلب عنهم القدرة على اللفظ بالمبادى
354
القران في الفصاحة فانه لم يعهد هذا احد بل يعني انه تعالى صرف عنهم دواعيهم الى المعارضة مع ان
اسباب توفر الدواعي كانت حاصلة في حقهم من التقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات
والتكليف بالانقياد والخضوع كما قاله النظام من المعتزلة والاستاذ منا او بمعنى ان الله تعالى سلب
عنهم العلوم التي لا بد منها في الاتيان بمثل القران في البلاغة وهذا مذهب المرتضى من الشيعة قال
ان العلوم التي لا بد منها لتمكن الاتيان بكلام مساو للقران في البلاغة او مقارب له كانت حاصلة عند
العرب والعلم بنظم القران كان حاصلا عندهم والمقابلة وان كل من حصل عنده هذان العلمان
يكون متمكنا من الاتيان بمثل القران ثم انهم كانوا كذلك ولولا ذلك فانه تعالى كان ازال عن قلوبهم تلك
العلوم هذا ايان المذاهب التي اوردها المص في هذه المسئلة وفيها مذاهب اخرى غير ما منها ان وجه
الاعجاز فيه موافقته لقضية العقل في بيان غوامض الحقائق ومشكلات الدقائق ومنها انه هو الاتيان
بعين الكلام القديم ومنها انه هو كونه دالا على الكلام القديم قال المصنف الفصل الثاني في
بيان الشبهة التي ذكرها القادحون في اعجاز القران والتفصي عنها قالوا المعجز يجب ان يكون وجه
اعجازه ظاهرا بالنسبة الى كل من يستدل به عليه بحيث لا يحتمل النزاع ولا الشك والقران ليس وجه اعجازه
بينا بدليل اختلافكم فيه على ما سبق فلا يكون القران معجزا ثم قالوا ان كل ما ذكرتم من الوجوه المذكورة للاعجاز
لا يصلح للاعجاز اما القول بان وجه الاعجاز فيه هو النظم المخصوص والوزن الغريب المخالف لاوزان العرب فلا يصح لان العلم
بالنظم المخصوص امر مشترك فيه والمعجز لا يمكن ان يكون كذلك على انه امر سهل سيما بعد سماعه ولانه يلزم
ان يكون الذي تعاطاه مسيلمة من الحماقات شوايبها معارضة له لكونه على نظمه وما روي عنه من حماقاته
قوله الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل واما القول بان وجه الاعجاز فيه
البلاغة فلا يصح ايضا وجوه اربعة الاول انا اذا نظرنا الى ابلغ خطبة لخطباء العرب وابلغ قصيدة للشعراء
لمجرد البلاغة وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص ثم نسبناه الى اقصر سورة من القران التي
يزعمون التحدي بها كقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر ومن مثله كان بينه وبينها في البلاغة ملتبسا على البلغاء ولم
يكن بينا بل ربما كان الراجح في نظر بعضهم والاوضح عنده صحة معارضة السورة به والمعجز لا بد ان يكون التفاوت
بينه وبين غيره في ظهور اعجازه قد انتهى الى حد ينتفي معه الشك والريبة في الاشتباه بين الشيئين الثاني
ان الصحابة اختلفوا في بعض السور والآيات انها من القران حتى قال ابن مسعود بان الفاتحة والمعوذتين
ليست من القران مع انها سور ولو كان بلاغتها بالنسبة الى غيرها متناهية الى حد الاعجاز لعرفوها ولم يختلفوا
فيها الثالث ان الصحابة كانوا عند جمع القران اذا اتى الواحد منهم باية او اية ولم يكن مشهورا لم يضعوها في
المصحف الا ببينة او يمين والعرب ما هو سواه لو كانت بلاغتها متناهية الى حد الاعجاز لعرفوها بذلك
ولم يعتبروا في وضعها في المصحف عدالة الراوي الرابع ان ما نزل كل منها عقيبتي كالهاكم في عصر الى

تحض بنوق اصحابها فلعل محمدا عليه السلام هو الذي انتهت البلاغة اليه في زمانه وكان ابلغ اهل زمانه
بحيث لم يكن في عصره افصح منه وذلك لا يدل على الاعجاز وعلى صدق دعواه للنبوة والايجاز
ان يكون كل صانع عن كل من فاق في صناعته معجزا له وهو ضروري البطلان واما القول بان وجه
الاعجاز فيه من النظم المخصوص والبلاغة وجمهور مذهب القاضي فلا يصح ايضا لانه قد بان ان
كون كل واحد منهما معجزا ليس معجزا الى مثله لا يوجب الاعجاز فيه واما القول بان وجه اعجازه
ما اشتمل عليه من الاخبار بالغيب فلا يصح ايضا لوجوه ثلثة الاول انه لا يمكن جواز الاصابة
في الاخبار عن الغيب مرة او مرتين على سبيل الاتفاق او على ان يكون كراماته للولي من غير اعجاز
وانما يصير معجزا اذا اكثر ذلك الاخبار ومراتبه غير مضبوطة واذا لم يكن مضبوطة فكيف يعلم بلوغ
القرآن في الاخبار عن الامور الغيبية مرتبة الاعجاز الثاني انه يلزم ان يكون اخبار المنجمين و
الكهنة عن الامور الغيبية مع كثرة اصابتها معجزة واللازم باطل بالاتفاق الثالث انه يلزم ان لا يكون
ما خلا عن الاخبار بالغيب من سور القرآن معجزا واما القول بان وجه اعجازه عدم الاختلاف فيه مع
طوله وامتداده فلا يصح ايضا لوجوه الاول ان قوله وما علمناه الشعر وما ينبغي له يقتضي ان لا يكون الشعر
واقعا في القرآن لكنه واقع فيه كثيرا سيما اذا اخرج فيه بادنى تغيير فمن بحر المتقارب ومن يتق الله يجعل
له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب فان وزنه فعولن فعولن فعولن فعل بدون مخرجا ونحوه
املي لهم ان كيدي متين ومن البحر الوافر ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين وهو موزون
بشرط الاشباع في كسرة الميم وفي ويخزهم وفتحة النون في مؤمنين ووزنه مفاعلتن مفاعلتن ومن
بحر الطويل من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وزنه فعولن مفاعيلن ومن البحر المديد
واصنع الفلك باعيننا ووزنه فاعلاتن فاعلن فعلن ومن بحر البسيط ليقضي الله امرا
كان مفعولا ووزنه مفاعلن فاعلن مستفعلن فعلن ومن بحر الكامل قوله والله يهدي من يشاء
الى صراط مستقيم ووزنه مستفعلن مستفعلن مستفعلن ومن بحر الهزج قوله تعالى تالله
لقد آثرك الله علينا مفعول مفاعيلن مفاعيلن فعولن ومن بحر الرجز اني وجدت امرأة تملكهم
واوتيت من كل شيء ولها ودانية عليهم ظلالها وذللت قطوفها تذليلا وهو موزون
باشباع الميم من عليهم ووزنه ومن بحر الرمل قوله وجفان كالجواب وقدور راسيات
ووزنه فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلات ومنه قوله ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك
اذا اوقف على كاف الخطاب من وزرك وظهرك ومن بحر السريع قوله قال فما خطبك يا سامري
ووزنه مستفعلن مفتعلن فاعلن ومن بحر المنسرح قوله انا خلقنا الانسان من نطفة ووزنه مستفعلن
مفعولات مستفعلن ومن بحر الخفيف قوله ارأيت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم
فانه اذا احذف منه اللام من و يسع اليتيم كان موزونا وامثال ذلك كثيرة في القرآن العظ

ان قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين يقتضي اشتمال القرآن على
جميع العلوم ومن المعلوم انه لا يشتمل على كثير من العلوم كاكثر المسائل الاصولية كالجزء الذي لا يتجزى وحقيقة
الحركة والسكون والزمان والمكان الى غير ذلك وعلوم الحساب والهندسة والطب والطبيعي والكثير من
المسائل الفروعية كدقائق الفرائض والوصايا والكيف والقراض والمساقاة والشفعة الثاني ان
قوله لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض
ظهيرا دال على عظم شانه وعلو رتبته عن سمات النقص مع انه غير خال عن النقص لاشتماله على اللحن والتكرار
والسعف والتعريض لايضاح الواضحات اما اللحن فقوله تعالى ان هذان لساحران برفع اسم ان وحقه
ان يكون منصوبا ولذا قال عثمان لما عرض عليه المصحف ان فيه لحنا وان العرب ستقيمه بالسنتهم واما التكرار
من جهة اللفظ فانه كما في سورة الرحمن في قوله فباي آلاء ربكما تكذبان ومن جهة المعنى الذي كما في القصص
المكررة في السور كقصة موسى وعيسى وغيرهما واما التعريض لايضاح الواضحات فكما في قوله فصيام ثلثة ايام
في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فانه ايضاح الواضح لا فائدة فيه واي خلل في الكلام من كونه غير
مفيد الرابع ان قوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا لكن الاختلاف فيه حاصل
كثيرا في لفظه ومعناه اما الاختلاف في لفظه فوقع تارة بتبديل اللفظ كقوله كالصوف المنفوش بدل
كالعهن المنفوش وكقوله فامضوا الى ذكر الله بدل قوله فاسعوا الى ذكر الله وكقوله لكانت كالحجارة او اشد
قسوة بدل فهي كالحجارة وكقوله السارقون والسارقات في السارق والسارقة وتارة في تبديل التركيب كقوله
ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل قوله ضربت عليهم الذلة والمسكنة وكقوله وجاءت سكرة الحق بالموت بدل
قوله وجاءت سكرة الموت بالحق وتارة بزيادة فيه كقوله النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه
امهاتهم وهو اب لهم بزيادة وهو اب لهم وكقوله ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة انثى بزيادة انثى
وكقوله اصبروا وصابروا واربطوا او رابطوا بزيادة اربطوا واما الاختلاف في المعنى فكقوله ربنا باعد
اسفارنا بنصب الباء من ربنا بكسر العين على صيغة الامر وقوله ربنا برفع الباء باعد بفتح العين
على صيغة الماضي وكقوله هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء بالغيبة ورفع الباء من ربك
وقوله هل تستطيع ربك بالخطاب ونصب الباء من ربك والاول استخبار عن الله تعالى والثاني
استخبار عن النبي عليه السلام الخامس انا سلمنا سلامة القرآن عن التناقض والاختلاف لكن ذلك
ليس بمعجز فانه قد يوجد في كثير من الخطب والقصائد مع طولها بحيث لو يتتبعه ابلغ البلغاء لما وجد
فيه سقطة ولما عثر على زلة فضلا عن التناقض والاختلاف ويظهر ذلك اي عدم التناقض والاختلاف
غاية الظهور فيما يكون من تلك الخطب والقصائد على مقدار اقصر سورة من القرآن مقدار التحدي
به واما القول بان وجه الاعجاز فيه الصرفة فلا يصح ايضا لوجوه ثلثة الاول انه لو كان وجه الاعجاز
هو الصرفة لم يكن القرآن معجزا واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلان القرآن ح لم ينته

نا قضا بل انما تنقض على هذا عدم تمكنهم من الاتيان بمثله ولا معنى للمعجز في عرف العلماء الا ان ينقض العادة واما
بطلان اللازم فلان العلماء قبل حدوث القائلين بالصرفة كانوا مجمعين في كون القرآن دليلا على صدق الرسول عليه السلام
وانه معجزة لا يكون سواهما مسبوقين بالاجماع ولا تعتبر بمخالفتهم للاجماع فان قيل قولكم لا معنى للمعجز في
عرف العلماء الا ان ينقض العادة ممنوع بل هو في اصل اللغة عبارة عن جعل غيره عاجزا وفي عرف المتكلمين
عبارة عن الفعل الذي يتعذر الاتيان بمثله ولا شك ان القرآن هو الذي يتعذر عليهم الاتيان بمثله فيكون
المعجز هو القرآن لا غير قلنا الدليل على ان المعجز في القرآن عبارة عما ذكرنا لا عما ذكرتم الاجماع على انه لو
قال مدعي الرسالة آية صدقي اني اقوم ساعة كذا وانتم لا تقدرون عليه كان المعجز هو عدم تمكنهم من القيام وصرفهم
عنه لا قيام المدعي للرسالة الثاني وهو مختص بمذهب المرتضى انهم لو سلبوا العلوم التي لا بد منها في المعارضة
حتى تقصدوا وانقلبوا بالوجدان ان سلبوا ذلك من انفسهم بالضرورة وان تميزوا بين اوقات المنع والتخلية ولو علموا ذلك
لتذاكروا على سبيل التعجب ولو تذاكروا لظهر وانتشر على حد التواتر فلما لم يكن كذلك علم فساد القول بالصرفة ولو
سلبوا العلوم اراد به سلب العلوم التي لا بد منها في المعارضة منها اذ القدرة عليها حاصلة زعما الا القدرة على الاتيان
بما يساوي القرآن في البلاغة فان القائلين بالصرفة لم يقل بهذا القول احد منهم على ما صرح به الامام في
نهاية العقول فان قيل لم لا يجوز انهم علموا افتقارهم عند المعارضة الى العلوم التي لا بد منها في المعارضة لكن لم يذكروا
ذلك فان المانع من ذكر الرسول يتحقق وذلك لانهم كانوا حراصا على ابطال حجته وفي تذاكر ذلك واشاعته
تقرير لحجته والحرص على ابطال امر الرسول مع تقريره وتعليته قلنا [illegible] الرسول بذلك واعترافهم بالعجز انما يكون
مقررا لحجته وموجبا لتصديقهم اياه ويستحيل تواطؤ الخلق العظيم مع اعتقادهم صدق الرسول على تكذيبه بكتمان
اذ هو خلاف العادة او لا يكون كذلك لاعتقادهم استنادهم ذلك الى السحر كما حكى الله تعالى عنهم ان هذا
الا سحر يؤثر فلا يكون ذلك مانعا من اشاعته والتذاكر به الثالث ان وجه الاعجاز لو كان هو الصرفة
لكان مثل القرآن معتادا قبل الصرفة ولو كان مثله معتادا قبل الصرفة لامكن معارضته لان التحدي انما هو
بالاتيان بمثله سواء كان ذلك المثل منشأ قبل التحدي او بعده هذا بيان القدح في وجوه الاعجاز
التي ذكرها المصنف واما بيان القدح فيما لم يذكره من الوجوه فقالوا لا يصح ان يكون وجه الاعجاز في القرآن
موافقته لقضية العقل ودقيق المعاني لان ذلك معتاد في اكثر كلام العقلاء ثم هو منقوض بكلام الرسول الذي
ليس بمعجز عندكم ولا يصح ان يكون وجه الاعجاز هو الاتيان بغير الكلام القديم او بالدال عليه لزوم كون التورية
والانجيل وسائر الكتب السماوية ايضا معجزة واللازم باطل والجواب [illegible] اختلافكم في وجه اعجازه دليل
الخفاء في اعجوبتها اما شبهتهم القادحة في كون القرآن معجزا الاختلاف في كون كل واحد من الامور التي
بيناه لوجه الاعجاز من بطلانه الكلام في كون مجموع هذه الامور وجملتها وجه الاعجاز لا بطلانه اذ يجوز ان يثبت
حكم للمجموع لا يثبت لكل واحد واحد وبالعكس يا ايها انه لا اختلاف هنا ولا خفاء عند نالها القرآن معجز
وانما وقع في كل واحد على التعيين من وجوه اعجازه لاختلاف انظار الناظرين ومبلغ احصائهم

[illegible]

العلم اي لا اختلاف مبلغ علم احصائنا ونقانا وبهم في الاطلاع على جهة اعجازه لكن لا اختلاف فيه ولا خفاء
في كون المجموع وجه الاعجاز وان القرآن لما فيه من النظم الغريب وكونه في الدرجة العالية من البلاغة ومن
اخباره عن الغيب واشتماله على الحكم البالغة والعلوم الدقيقة بطريقها وعقلياتها على ما نوه الفعل وغيرهما
من الامور التي ذكرت لوجه الاعجاز ولا يلزم من كون القرآن لم يظهر كونه معجزا بالنظر الى احدهما بيانا من وجه
الاعجاز ان لا يظهر كونه معجزا بالنظر الى جملة تلك الامور باجمعها او الى جملة منها فكم من بليغ يقتدر على البلاغة
في النظم دون النثر او بالعكس ولا يلزم من قدرته على احدهما وعلى معارضته قدرته على الجميع ولا يلزم ان يثبت
للكل ما ثبت لكل واحد فجوزوا ان يثبت لكل واحد امكان معارضته وعدم اعجازه ولم يثبت لمجموع الوجوه ذلك واما
شبههم القادحة في وجوه اعجازه فجوابها انا نختار ان وجه اعجازه هو البلاغة ولما ذكروه في ابطاله من الوجوه
الاربعة باطل اما الاول فلانا لا نسلم ان الفرق بين اقصر سورة من القرآن وبين ابلغ او فصيح للبلغاء ان بين اصلا
بل هو بين للبلغاء الذين يحدوانه ولذلك لم يقدر واحد منهم لمعارضته وقال الوليد بن المغيرة بعد طول محاولته
المعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم اجده منها
واما عدم تبين الفرق بالنسبة الى من غلطت الغباوة ابصارهم وعميت عن ادراك محاسن الكلام ومقتضيات
البلاغة عيونهم وفي التمييز بين مراتبها متحيرون فلا يضر اذ لا اعتداد بهم وبعدم تمييزهم بين اقصر سورة وبين الخطبة
او القصيدة البليغة في البلاغة لكن ذلك لا يقدح في اعجاز السورة لان التحدي انما هو بمقدار السورة وقد عجز
البلغاء وقد عجز البلغاء عن بيان الكلام في مقدار السورة مشتمل على بلاغتها وقياس اقصر سورة الى اطول خطبة
او قصيدة تعسف عن القصيدة تعسف عن التصنيع [illegible] سلمنا انه قادح في اعجاز السورة
لكن لا يضرنا لانه لا يقدح في كون القرآن بجملته او سورة الطوال معجزا او لا يمكنهم الاتيان بمثل القرآن او سورة طويلة
في البلاغة ولا يلزم من القدرة على البعض القدرة على الكل واما الثاني فلان كون الصحابة مختلفين في بعض القرآن
مرويا بالآحاد ومجموع القرآن مروي بالتواتر والآحاد لا يعارض المتواتر لكون الاول مفيدا للظن والثاني مفيدا للقطع
على ان الصحابة وان اختلفوا في بعض السور والآيات انها من القرآن فلم يختلفوا في انها مما نزل على الرسول عليه السلام
في بلاغتها المعجزة فلا يفسد مطلوبهم فان قيل ما ذكرتم من المنع لا يتجه في البسملة فان الاختلاف في كونها من القرآن قدح حد
التواتر قلنا لا اختلاف بين احد في كونها من القرآن انما الخلاف في كونها آية من كل سورة على ما اختاره الشافعي
في القول الجديد او من الفاتحة وكتبت في اوائل سائر السور للتيمن والتبرك على ما اختاره في القول القديم وفي كونها
آية فذة انزلت للفصل بين السور على ما اختاره ابو حنيفة واما الثالث فلانهم انما طلبوا البينة ممن اتى بآية او آيتين
من القرآن ليتبين وضعها وترتيبها في القرآن لا ليتبين كونها من القرآن لان القرآن كله متواتر عن الرسول المواظبة عليه السلام
على قراءته في صلوته في الجماعة من الصحابة على انه لو كان طلبهم البينة لتبيين كونها من القرآن لا يجديكم نفعا ايضا لانا نقول
الآية التي بها لا يشك في كونها من القرآن منزل على الرسول [illegible] الاعجاز لكن يشك في كونها ملحقة بالقرآن او
منسوخة كما ذكرنا في الوجه الثاني فطلبت البينة لذلك لا لكون جهة الاعجاز والبلاغة خفية واذا اقيم البينة على انها من القرآن

الحقو بها بالقرآن قطعا لان الخبر الواحد قد يفيد العلم اذا كان محفوفا بالقراين وعلى هذا لا يضر ما ذكرتم لان
المدعى انه لا يقدر احد على الاتيان بمثل ما نزل على الرسول ويحصل به البلاغة سواء كان ذلك المنزل متواترا
او آحادا وهذا كله على تقدير تسليم منع الرواية عن الصحابة انى جمعهم القرآن بكليتهم وقال الامام الرازي
منع الرواية مختلفة لانه قد ثبت ان النبي عليه السلام هو الذي تولى جمع القرآن ثم انا سلمنا جميع ما ذكرتم و
غاية ما يلزم منه ان وجه الاعجاز لا يكون في الاية والايتين ولا يلزم منه عدم حصوله في مجموع القرآن او في سورة
طويلة وهذا ايضا مطلوبنا واما الرابع فلان معجز كل نبي يجب ان يكون من جنس ما يتعاطاه اهل زمانه ويبلغ قدره في
الغاية القصوى كي يتفقوا على انه على الحد المعتاد ويعلموا ان ما تحدى به النبي خارج عن الحد المعتاد ولو لم يكن كذلك
لم يعلم تحقق القوم بمعجزة النبي وقالوا لو كنا من اهل تلك الصنعة اي التي المعجزة من جنسها اوكنا متناسبين لاتينا بمثلها
ولعل من كان اهلا او متناسبا فيها يأتي بمثلها ولهذا كانت معجزة موسى عليه السلام العصا واليد لما هو شبيه بالسحر لان
السحر كان غالبا على اهل زمانه وكانوا متناسبين فيه فلما راوا ما اظهره موسى من انقلاب عصاه ثعبانا تلقف
ما يأفكون من سحرهم الى غير ذلك مما نقلوه من الحق الى الباطل علم من كان منهم عظيما في سحره انه خارج
عن السحر فامن به ولو نسبه الى السحر من كان ناقصا لنقص التمييز بين السحر والمعجزة وظن انه ليس السحرة الذين يعلمهم
السحر ولهذا ايضا كانت معجزة عيسى عليه السلام احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص لان قومه متعاطون الطب
وذلك من جنس الطب ثم لما تحقق بما اتى به علم الكاملون في الطب منهم انه ليس في هذا المعتاد من الصناعة بل خارج
من المعتاد وصدقوا نبوته اذا ثبت هذا ولما كان الغرض في زمان الرسول عليه السلام وخصوصا قريشا بلغوا
الغاية في الفصاحة ونهاية في البلاغة وكانوا يتفاخرون بذلك ويسابقون حتى علقوا القصايد السبع بباب الكعبة تحديا
بمعارضتها اتى الرسول من جنس ما يتفاخرون ويبلغوا فيه النهاية باعجز عن مثله جميع البلغاء ودعا على الخطباء فاضطروا
الى العلم بانه خارج عن حد صناعة البلاغة المعتادة للبشر وصدقوا النبي من عند خالق القوى والقدر لكن منهم من اذعن
لذلك واسلم ومنهم من سلم على نزره منه ملتزما للصغار والذل وحكم الاسلام كالمنافقين ومنهم من يستعمل بالمعارضة
الركيكة كترهات مسيلمة كقوله الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب اسل وخرطوم طويل وقوله والزارعات زرعا
فالحاصدات حصدا والطاحنات طحنا مما هو مضحكة للعقلاء ومنزوه للسامعين ومنهم وهم الاكثرون عدلوا عن المعارضة
بالمقاول باللسان الى المقاتلة بالسنان لذا وعنادا وحسدا ولما دار لم يقدر احد منهم على الاتيان بمثله ولا بمثل
سورة منه فعلم منه ان القرآن معجز هذا ام مختار ان وجه اعجازه هو الاخبار عن الغيب وما ذكرتم من الوجوه الثلثة
في بطلانه ممنوع اما الاول فلان ضابط كثرة الاصابة ما نعده في نظر اهل العرب كثيرا ولا يخفى ان ما ورد من اخبار الغيب
في القرآن في نظر العرب كثير الاعتقاد الاصابة فيها بحملتها فيكون معجزا واما الثاني فلان اخبار المنجمين ما كان منها كاذبا
مستظهرا بلا احتجاج به وما كان منها ما تكررت الاصابة فيه وكثرت حتى خرجت عن المعتاد كالحكم بالخسوف والكسوف
وغير ذلك من باب الحساب المعتاد ولا حاجة من تعاطي صناعة التنجيم في كل عصر فكل مصر وليس كذلك ما ذكرنا من اخبار القرآن
عن الغيوب واما اخبار الكهنة عن الغيب فلا يكثر بحيث يخرج عن المعتاد وكذا الثالث فلان عدم كون ما طلاع على الاخبار بالغيب

من القرآن معجزا لا يمنعه كون القرآن في الجملة معجزا وهو ايضا مطلوبنا او نختار ان وجه اعجازه انه موعدم تناقضه
واختلافه مع طوله واستداده وما ذكروه من الوجوه في ابطاله ممنوع اما الاول فلان اكثر ما ذكروه من الابيات ليست
موزونة الا مع تغيير وتكلف من اشباع حركة او حذف او زيادة او نقصان وغير ذلك مما يخرج عن اسلوب القرآن
وبعد تسليم كونها موزونا لا تكون شعرا وما كان منه موزونا على وزن الشعر لا يعد شعرا ايضا لان الشعر ما قصد وزنه وما نحن
بصدده ليس كذلك وما ذكروه من الروية يرد به ما ذكروه ليس كذلك بل من قبيل ما يتفق للبلغاء على الندرة في نثر كلامهم وخطبهم ومن
لا يعرف بالقدرة على وزن الشعر من الكلمات المترتبة من غير قصد كما لو قال السيد لغلامه ادخل السوق واشتر
اللحم واطبخ ومن عرف مذاهب الشعراء واحاط بما عابوه من الادباء لم يسمع على ذلك يكون شعرا ولا على قائله يكون
شاعرا واما الثاني فلان المراد بالكتاب في قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
هو اللوح المحفوظ لان القرآن وهو مشتمل على جميع العلوم او المراد به القرآن لكن العام في الموضعين مخصوص اي المراد من شيء
في الاول ومن رطب ويابس في الثاني ما يحتاج اليه في امر الدين والقرآن وهو مشتمل على جميع العلوم او المراد به القرآن لكن
العام في الموضعين مخصوص اي المراد من شيء في الاول ومن رطب ويابس في الثاني ما يحتاج اليه في امر الدين والقرآن مشتمل على
جميع اصوله واما الثالث فلان وقوع اللحن في القرآن ممنوع في قولهم لا نسلم ان قوله ان هذان لساحران لحن لان اسم ان و
من لحن بلغت لا تم انه لحن فان القراء اختلفوا فيه فقرأ ابو عمرو وغيره ان هذين لساحران ومن شدد ان ونصب
هذين وخالف في ذلك كتابة المصحف وزعم ان ذلك من غلط الكاتب وليس على قياس الخط وقرأ اهل المدينة واهل
العراق ان هذان بتشديد ان ورفع هذان على وفق كتابة المصحف فقيل ان ذلك لغة كنانة وبني الحارث بن كعب وخثعم
وقبائل من اليمن فانهم يجعلون التثنية في الرفع والنصب والجر على نمط واحد فيقولون جاني الزيدان و
رايت الزيدان ومررت بالزيدان وضربته بين اذناه ومنه قول الشاعر ان اباها واباها اباها قد بلغا
في المجد غايتاها وهؤلاء يجعلون اعراب الاسماء الستة بالالف في الاحوال الثلث فيقولون جاني اباه ورايت
اباه ومررت باباه ولهذا قال شاعرهم واباها اباها وقال الفرا هذا الحكم مخصوص بهذان دون التثنية فانهم زادوا
النون في هذا وتركوا الالف بحالها في موضع الرفع والنصب والجر وجعلوه للتثنية كما فعلوا مثل ذلك في الذي فقالوا
الذين للجمع في الاحوال الثلث وذلك لانهما من المبنيات والسابع الكثير فيها عدم التمييز صيغها في الاحوال وقال
بعض النحاة ان ضمير الشان مقدر ههنا والتقدير انه هذان لساحران ويجوز تقدير ضمير الشان كما في قول ابن الام
في بيت حسان الخ واعترض الخطيب اي انه لا يبطل صدرته من الشرطية ويجوز ايضا دخول اللام على
خبر المبتدا كما في قول الراجز معاسه لانت بكر ومنه قول الشاعر خالي لانت ومن جرير خاله ينل العلاء ويكرم الاخوالا
وقول ام الحليس يجوز سهره يرضى من اللحم بعظم الرقبه وقيل ان ان ههنا بمعنى نعم والمعنى نعم هذان لساحران
ومنه قول الشاعر ويقلن شيب قد علاك وقد كبرت فقلت انه اي يجوز دخول اللام على الخبر كما مر فيهما وهو او
مذكورة في التوجيه قولهم بانه قال عثمان ان فيه لحنا فقلنا لم يثبت منع الرواية عنه وبعد صحته محمول على
ما في الكتابة قوله سال السائل ارسلنا ما في ملف لانه فان في التكرار فوائد منها زيادة التقرير والمبالغة ومنها الاطناب

البلاغة واتساع العبارة بالتقدم على ايراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة بالايجاز والاطناب ومن اصناف شعب
البلاغة كما في تكرار القصص الوارد فيه بوجه يسهم رائعا فيه ايضاح الواضح وهو لحن يسلب الايهام انه لكن عن
درء احتمال ودفع خيال ناشئ من اصول القطامي من اللفظ فانه لو اقتصر على قوله فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم
تلك عشرة كاملة لتوهم متوهم ان المراد وتمام سبعة اذا رجعتم واما الرابع فلان ما ذكروا من وقوعه فيه من الاختلاف
اللفظي والمعنوي فما كان منه من الآحاد فلا يكون قرآنا لان القرآن يجب ان يكون متواترا والتواتر الذي ادعي على نقله ما
لا يكون متواترا لا يكون قرآنا وما كان منه متواترا فهو من القرآن على ما قال عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف وكلها
شاف كاف وذلك غير ممتنع ولا مناقض للمراد لا الاختلاف الذي نفي عن القرآن اختلافه في كون بعضه معجزا وكون بعضه
كذلك واما الخامس فلان عدم الاختلاف الذي هو وجه الاعجاز ليس عدم الاختلاف مطلقا بل عدم الاختلاف
المناقض للبلاغة ومتانة اللفظ والنظم الغريب وذلك مختص بالقرآن لا يكاد يتحقق في غيره فان كلام البلغاء ما نظموا
او نظم قصيدة او رتب خطبة ولو كان ابلغ البلغاء لم يخل كلامه من غث وسمين ومخيف ومتين كما هو الحال عادة
ان لبس في كلامهم او عدم اختلاف الكتاب فيما اخرجه من قصص الماضين وسنن الخلفاء الاولين لعدم ثبوتها
وكونها عندهم مع كون الرسول اميا غير دارس للعلوم ولا مطالع للكتب ولكنه لم يوجد في القرآن شيء من
الاختلافات او يحمل القرآن بالوقوف ونسلم ان الاعجاز ليس في النظم فيه على التعيين بل على احد الامرين اما
كون الصرف معجزة او كون القرآن معجزا وعلى التقديرين يحصل المقصود وهو اثبات ان الرسول بالمعجز قال الكلام
تقدم ان معجزة الرسول عليه السلام اما القرآن او غيره وقد انتهى الكلام في اعجاز القرآن وهذا حين ان نشرع
في ساير المعجزات وهي انواع الاول تصرفه في الفلكيات كانشقاق القمر على ما دل عليه قوله تعالى اقتربت الساعة وانشق
القمر وهذا متواتر وقد روى ابن مسعود وغيره من الصحابة وقوعه في زمن الرسول بحيث يكون معجزة الثاني كلام
الجمادات فمن ذلك ما روي عن انس بن مالك رضي انه قال كنا عند رسول الله صلعم فاخذ كفا من حصى فسبحن في
يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن في يد ابي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في ايدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح ومن
ذلك ما روى جعفر بن محمد عن ابيه قال لما مرض رسول الله صلعم اتاه جبريل بطبق فيه رمان وعنب فاكل النبي صلعم منه
فسبح العنب والرمان ومن ذلك ما روي انه قال عليه السلام للعباس يا ابا الفضل الزم منزلك غدا انت وبنوك فان لي
بكم حاجة فجمعهم رسول الله صلعم وقال تقاربوا فزحف بعضهم الى بعض فاشتمل عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بملاءة وقال
هذا عمي وصنو ابي وهؤلاء اهل بيتي فاسترهم من النار كستري اياهم فامنت اسكفة الباب وحيطان البيت وقال
آمين آمين والملاءة بالضم والمد ربطة وجمع الملاء ومن ذلك ما روي ابن عمر رضي الله عنهما انه قال كنا مع النبي في سفر فاقبل
اعرابي فلما دنا منه قال الى اين تريد قال الى اهلي قال هل لك في خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان
محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابي لكن من شاهد على ما تقول قال هذه الشجرة فدعاها رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقبلت
تخد الارض خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها وامن الاعرابي ومن ذلك ما اشتهر من كلام الذراع
المسمومة وهو ما روي عن جابر ان يهودية من اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها الرسول صلعم فاخذ رسول الله صلعم الذراع

فاكل منها واكل رهط من اصحابه فقال رسول الله صلعم ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية فدعاها
فقال سممت هذه الشاة فقالت من اخبرك فقال اخبرتني هذه في يدي الذراع فقالت نعم قلت ان
كان نبيا فلن يضره وان لم يكن نبيا استرحنا منه فعفا عنها رسول الله صلعم ولم يعاقبها هذا حديث حسن
اورده محيي السنة في المصابيح وروي انه عفا عنها في اول الامر ولما مات بشر قتلها بسببه الثالث كلام
الحيوانات العجماوات فمن ذلك ما روي عن ابي هريرة رضي انه قال جاء ذئب الى راعي غنم فاخذ منها شاة فطلبه
الراعي حتى انتزعها منه قال فصعد الذئب على تل فاقعى واستثفر وقال عمدت الى رزق رزقنيه الله انتزعته مني
ثم انتزعته مني فقال الرجل تالله ان رايت كاليوم ذئب يتكلم فقال الذئب اعجب من هذا رجل في النخلات
بين الحرتين يخبركم بما مضى وما هو كائن بعدكم قال فكان الرجل يهوديا فجاء الى النبي صلعم فاخبره واسلم
فصدقه النبي صلعم ثم قال انها امارات بين يدي الساعة قد اوشك الرجل ان يخرج فلا يرجع حتى تحدثه نعلاه
وسوطه بما احدث اهله بعده ومن ذلك ما روت ام سلمة ان النبي صلعم كان يمشي في الصحراء فناداه مناد يا
رسول الله مرتين فالتفت فاذا هو بظبية موثقة مع اعرابي نائم فقالت ادن مني يا رسول الله فقال
ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابي صادني ولي خشفان في الجبل فاطلقني حتى اذهب فارضعهما
وارجع فقال اتفعلين ذلك فقالت ان لم افعل عذبني الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضعت
خشفيها ثم رجعت فاوثقها رسول الله صلعم فانتبه الاعرابي وقال يا رسول الله الك حاجة قال نعم تطلق هذه فاطلقها
فخرجت تعدو وهي تقول اشهد ان لا اله الا الله وانك محمد رسول الله هكذا اورده الآمدي وليس فيه ذكر الضمان
ومن ذلك ما روى عبد الله بن عمر انه قال كنا جلوسا عند رسول الله صلعم اذا جاء اعرابي على ناقة حمراء فاناخ
باب المسجد ودخل وسلم على النبي عليه السلام فقالوا يا رسول الله ان هذه الناقة التي تحت الاعرابي سرقة
فقال اثم بينة فقالوا نعم فقال يا علي خذ حق الله من الاعرابي ان قامت عليه البينة وان لم تقم فرده الى
فاطرق الاعرابي فقال له النبي قم لامر الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة من الباب والذي بعثك بالكرامة يا رسول
البني م
الله ان هذا ما سرقني ولا ملكني احد سواه فقال يا ناقة بالذي انطقك بعذرك ما الذي قلت قال قلت اللهم انك
لست برب استحدثناه ولا معك اله اعانك على ما خلقنا ولا شاركك مع ربوبيتك اسالك ان تصلي على
محمد وان تبرئني براءة الرابع حركة الجمادات فمن ذلك قصة شجرة الوادي على ما سبق في النوع الثاني ومن
ذلك ما روي عن ابن عباس رضي انه قال جاء اعرابي الى النبي عليه السلام فقال بم اعرف انك رسول الله قال
ارايت ان دعوت هذا العذق من هذه النخلة تشهد اني رسول الله قال نعم فدعا العذق فجعل العذق ينزل
من النخلة حتى سقط الى النبي ثم قال ارجع فرجع حتى عاد الى مكانه فاسلم الاعرابي ومن ذلك ما روى جابر انه كان
النبي عليه السلام اذا خطب استند الى جذع النخلة من سواري المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى عليه صاحت
النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت ان تنشق فنزل النبي علم حتى اخذها فضمها اليه فجعلت تئن انين
قال كنت
الصبي الذي يسكت حتى استقرت على ما كانت تسمع من الذكر احسن اسماع الخلق ... من انقطاع النخيل

فمن ذلك ما روي عن انس انه كان النبي عليه السلام عروسا بزينب فعمدت امي ام سليم الى تمر وسمن
واقط فصنعت حيسا فجعلته في تور فقالت يا انس اذهب بهذا الى رسول الله صلعم فقل بعثت بهذا اليك
امي وهي تقرئك السلام وتقول ان هذا لك منا قليل يا رسول الله فقلت فقال ضعه ثم قال اذهب فادع لي فلانا
وفلانا وفلانا رجالا سماهم وادع لي من لقيت فدعوت من سمى ومن لقيت فرجعت فاذا البيت غاص باهله
قيل لانس عددهم كم كانوا قال زهاء ثلثماية فرايت النبي صلعم وضع يده على تلك الحيسة وتكلم بما شاء الله ثم جعل يدعو
عشرة عشرة ياكلون منه ويقول لهم اذكروا اسم الله وليأكل كل رجل مما يليه قال فاكلوا حتى شبعوا فخرجت طايفة
ودخلت طايفة حتى اكلوا كلهم قال لي يا انس ارفع فرفعت فما ادري حين وضعت كان اكثر ام
حين رفعت ومن ذلك ما روي عن ابي العلاء عن سمرة بن جندب قال كنا عند رسول الله نتداول
من قصعة من غدوة حتى الليل يقوم عشرة ويقعد عشرة قلنا فما كانت تمد قال من اي شيء تعجب
ما كانت تمد الا من ههنا واشار بيده الى السماء السادس نبوع الماء من بين اصابعه فمن ذلك ما روي
جابر انه عطش الناس يوم الحديبية ورسول الله صلعم بين يديه ركوة فتوضأ منها ثم اقبل الناس نحوه
فقالوا ليس عندنا ماء نتوضأ به ونشرب الا في ركوتك فوضع النبي عليه السلام يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين
اصابعه كامثال العيون قال فشربنا وتوضأنا فقيل لجابر كم كنتم قال كنا ماية الف لكفانا كنا خمس عشرة ماية
الرابع اخباره بالغيب فمن ذلك ما نطق به القرآن المجيد ومنه ما ورد به الاحاديث فمنها ما روي ابو هريرة
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اسد احد فقال اثبت فانما عليك نبي او صديق او شهيد ومنها اخباره عليه السلام بان زينب اول
من يموت من ازواجه فكان كما اخبر الى غير ذلك ومعجزات الرسول من هذا الجنس كثيرة لا يسعها هذا
الكتاب وكل واحد منها وان كانت من الآحاد الا ان القدر المشترك بينها متواتر وذلك كاف
في الاستدلال لانه يفيد القطع كما في شجاعة علي وسخاوة حاتم قال المسلك الثاني
لاثبات نبوته عليه السلام الاستدلال باحواله واخلاقه واحكامه وسيرته وقد اختاره الجاحظ وارتضاه
الغزالي في كتابه المنقذ من الضلالة اما احواله فلانه عليه السلام كان لم يكذب قط ولو كذب مرة لشهره اعداؤه
ولم يقدم على قبيح اصلا وكان مجاب الدعوة مخبرا عن الغيوب وكان في غاية الفصاحة كاملا وجامع
الكلم وتحمل في اداء الرسالة انواعا من المشاق وصبر عليها ولم يفتر عزمه بسببها ولما ظفر الاعداء ووجد الدولة
العظيمة ونفاذ الامر في الاموال والانفس لم تتغير عما كان عليه وبقي على طريقة رضية من اول عمره الى آخره واليه
الاشارة بقوله تعالى قل لا اسالكم عليه اجرا وما انا من المتكلفين واما اخلاقه عليه السلام كان عظيم الشفقة على
امته حتى قال تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث اسفا
عزيز عليه ما عنتم وكان عظيم السخاوة حتى عاتبه الله تعالى بقوله ولا تبسطها كل البسط وعديم الالتفات الى الدنيا
حتى عليه قريش المال والزوجة والرياسة ليترك دعوى الرسالة فلم يلتفت وكان مع اهل الدنيا في
غاية الترفع ومع اهل الآخرة في غاية التواضع واما احكامه الحكمية فمفصلة في كتب الفقه واما سيرته فلا يعلم

359 كان في غاية الشجاعة مقداما وان عظم الخوف حيث انهزم الابطال منه كما في يوم احد والاحزاب فانه دليل
على قوة قلبه وثقته بوعد الله تعالى حيث قال والله يعصمك من الناس حسبك الله ان لا ينصره فقد
نصره الله ثم ان الاستدلال ليس بكل واحد من هذه الامور لان كون شخص متميزا من ساير افراد الناس
المزيد فضله لا يدل على نبوته كيف وقد نقل عن افاضل الحكماء في الاخلاق امور عجيبة جعلها الناس قدوة لانفسهم
في الدنيا والآخرة مع ما نقل عنهم من العلوم الدقيقة بل بمجموعها فان كل واحد ان لم يدل على النبوة لكن مجموعها مما
يعلم قطعا انه لا يحصل الا للانبياء قال المسلك الثالث لاثبات نبوته عليه السلام اخبار
الانبياء المتقدمين عليهم السلام في كتبهم السماوية عن نبوته فان قيل لكم ان زعمتم انه جاء في الكتب السماوية
صفة رسولنا على سبيل التفصيل بمعنى انه بين انه سيجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية شخص صفته كيت وكيت
فاعلموا انه رسول فهو باطل لانا نجد الكتب السماوية خالية عنه وان زعمتم انه ذكر فيه البعض في الكتب السماوية على
سبيل الاجمال من غير تعيين الزمان والمكان والوصف فبتقدير المسامحة على ذلك لا يدل على نبوة
محمد عليه السلام اذ ربما كان المبشر به انسانا آخر بل لا يدل على النبوة ان لم يكن الوصف معينا للانبياء
لكونه الكاملين مطلقا فيه المعول في اثبات نبوته عليه السلام ظهور المعجزة على يده واما ساير الوجوه لم تفد
القطع بنبوتها على حدة فانما ذكرناه لتقوى به الادلة وتحصل زيادة التكميل والتقريب قال المسلك الرابع
المسلك الرابع لاثبات نبوة سيد المرسلين محمد عليه السلام ما ذكره الامام الرازي في المطالب العالية وكونه
يستدعي تمهيد اصل وهو ان المثبتين للنبوة فريقان احدهما من يقول ان ظهور المعجزات على يده يدل
على صدقه ثم يستدل بقوله على تحقيق الحق وابطال الباطل وعليه عامة ارباب الملل والنحل والمسلكان الاولان
مبتنيان على هذا القول وثانيهما من يقول انا نبين اولا ان الحق والصدق في الاعتقادات ما هو وان
الصواب في الاعمال ما هو ثم انا اذا راينا انسانا كاملا في الاعتقاد الحق والعمل الصالح وراينا بقوله اثر قويا
في صرف الخلق من الباطل الى الحق عرفنا انه نبي صادق واجب الاتباع وهذا المسلك مبني على هذا
القول اذا تمهد هذا فنقول كمال الانسان محصور في امرين احدهما ان تصير قوته النظرية كاملة بحيث تتجلى
فيها صور الاشياء وحقايقها تجليا كاملا مبرا عن الخطا والزلل وثانيهما ان تصير قوته العملية كاملة بحيث تجعل
لصاحبها ملكة يقتدر بها على الاتيان بالاعمال الصالحة وهي التي توجب النفرة عن اللذات البدنية وتوجب الرغبة
في عالم الآخرة وفي الروحانيات والناس على ثلاثة اصناف منهم الناقصون في هاتين القوتين وهم عامة
الخلق وجمهورهم ومنهم الكاملون في هاتين القوتين الا انهم لا يقدرون على علاج الناقصين وهم الاولياء ومنهم
الكاملون فيها القادرون على معالجة الناقصين الذين ينقلهم الشيء وينقل الناقصين من حضيض النقصان
الى اوج الكمال ثم ان نبينا محمدا صلوات الله عليه ادعى كماله في القوة العلمية والعملية وانه بعث بالكتاب
والحكمة ليتمم مكارم الاخلاق بين ظهراني قوم لا كتاب لهم ولا حكمة حين الناس معرضين عن الدين الحق
والمذهب الصدق عبدة الاوثان كانوا مستقلين بعبادة الحجر والخشب واليهود كانوا في دين التشبيه

وصنعة التزوير والترويج الاكاذيب والمجوس كانوا في عبادة الاوثان ونكاح الامهات والبنات والنصارى
كانوا في القول بالاب والابن والصابية كانوا في عبادة الكواكب وادعى انه يكمل جميع الناس في قوتهم العلمية
والعملية ويخرج العالمين من ظلمات الكفر الى نور الايمان ويرشدهم الى الاعمال الصالحة ويسددهم من الضلال كما
قال عليه السلام زويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتي ما زوي لي منها فنقل
جميع ما ادعاه واظهر دينه على الدين كله كما وعده الله تعالى بقوله هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق
ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيدا ولا معنى للنبوة الا هذا فعرفنا انه نبي صادق واجب الاتباع وانه
افضل الانبياء والرسل لان تكميله يشمل جميع العالمين ودعوته الى التوحيد والتنزيه قد وصلت الى اكثر
البلاد المعمورة بخلاف سائر الانبياء فان تاثير دعوة موسى كانت مقصورة على بني اسرائيل فقط ودعوة عيسى
لم يظهر لها تاثير الا في القليل وعلى هذا غير مجال قال الامام الرازي ان اثبات النبوة بهذا الطريق اقوى
واكمل من اثباتها بالمعجزات لان التمسك بطريق المعجزات من باب برهان الان وهو الاستدلال
بالاثر على المؤثر على سبيل الاجمال اذ نعرف بظهور المعجزة على يده ان هناك عناية الله على سبيل الاجمال
من غير ان نعرف كيف ذلك التشريف واما هذا الطريق فهو من باب برهان اللم وهو الاستدلال بالعلة
على المعلول ومعرفة الشيء من جهة علته اكمل واتم من باب الكم لان الامراض الروحانية غالبة
على اكثر النفوس لنقصانهم في قوتهم العلمية والعملية كما بينا فلا بد لهم من طبيب فاذا شاهدنا رجلا
يعالج الامراض الروحانية ويكمل النفوس البشرية بحسب الوسع ويؤثر علاجه ويفيد الصحة بقدر الامكان
علمنا انه طبيب حاذق في هذا الباب وانه نبي صادق ولا حاجة له في صنعته الى ان يكون مستقلا
باستنباط دقائق المنطق والطب والهندسة والحساب ما يعتبره في كونه مستغرقا في معرفة الله تعالى
وهذا المسلك كما ذكره اقرب من مسلك الحكماء لاثبات النبوة الذي ذكرناه في المقصد الاول من
المرصد الاول من هذا الموقف لان حاصله يرجع الى انه يجب في الحكمة وجود النبي لان الناس يحتاجون
في امر معاشهم ومعادهم الى من يعدل بينهم عند الله ويضع قانونا لمصالحهم ويتقادون له لاختصاصه بالنفس
القدسية والتصرف في هيولى العناصر ورؤية الملائكة وكل من كان بهذه الصفات يكون نبيا قال بعض
اعلم اقول المنكر لبعثة محمد عليه السلام نوعان فرقة منكر اصل البعثة وقد مر شبههم باجوبتها وفرقة منكر لبعثته خاصة
وهم النصارى واليهود غير العيسوية منهم اذ العيسوية سلموا البعثة لكن انكروا كونه مبعوثا الى الخلق كافة
وقالوا انه مبعوث الى العرب خاصة اما النصارى فشبههم راجعة الى القدح في معجزته وقد بيناه في بيان اعجازه
ما فيه كفاية واما اليهود فشبهتهم وجهان الاول ان نبينا محمد عليه السلام نسخ دين من قبله واللازم باطل فكذا
الملزوم اما الملازمة فبالاتفاق منكم واما بطلان اللازم فلان النسخ مستلزم للجهل او البداء لان الحكم المنسوخ يجب
اشتماله على مصلحة والا لما شرع ونسخه يفوتها فان لم يكن الله عالما بذلك الفوت لزم الجهل وان
كان عالما به لكنه رأى رعاية تلك المصلحة او لا ثم اهمالها ثانيا بلا سبب لزم البداء وكلاهما محال على الله تعالى لكونهما

من النقايص والجواب عنه اما الاول فهو ان اشتمال الحكم المنسوخ على المصلحة وان رعاية المصالح غير
واجبة عندنا على ما بيناه في الموقف الخامس سلمناه ذلك لكن لا نم لزوم البداء لو كان الله عالما بفوت المصلحة
التي كانت في الحكم المنسوخ وانما يلزم ذلك لو لم يحدث عند النسخ مصلحة اخرى مساوية لها او راجحة عليها
يتضمنها الناسخ او لم يحصل المصلحة المشتمل عليها الحكم المنسوخ من الناسخ ايضا وكلاهما ممنوع اما الاول
فلان المصالح تختلف باختلاف الازمنة كما في المريض فانه يعالج بادوية مختلفة بحسب الازمنة فربما
يحدث عند النسخ مصلحة يتضمنها الناسخ دون المنسوخ واما الثاني فلانه ربما كان المصلحة التي تحصل
في بعض الاوقات في ثبوت حكم تحصل في وقت اخر في ارتفاعه سلمنا جميع ذلك لكن انما يلزم البداء
لو كان الفعل الذي تعلق به الحكم المنسوخ وهو المراد بالمحكوم عليه ههنا عين الفعل الذي تعلق به الحكم
الناسخ وهو ممنوع فان الصلوة التي امر فيها بتحويل الوجه الى بيت المقدس غير الصلوة التي امر فيها بالتحويل
الى الكعبة ثم يلزم ذلك لو كان النسخ قبل الفعل وفيه خلاف الثاني وهو اخص من الوجه الاول ان نبينا
عليه السلام يسلم ان نسخ دين موسى عليه السلام واللازم باطل اما الملازمة فظاهر واما استحالة اللازم
فلان موسى رسول صادق بين ان دينه دائم لانه نقل عنه نقلا متواترا تمسكوا بالسبت ما دامت السموات
والارض ولانه اما ان يكون قد بين دوام دينه او بين عدم دوام دينه او سكت عنهما والاقسام باطلة
ثبت الاول اما الثاني فلانه لو بين ذلك عنه لوجب ان ينقل نقلا متواترا لانه من الامور العظيمة التي يتوفر
الدواعي على نقلها سيما من يدعي نسخ دينه فانه اقوى حجة لهم على دعواهم مع انه لم ينقل شيء من ذلك واما
الثالث فلانه لو كان كذلك لما علم تكليف من بعد موسى لما ثبت في اصول الفقه من ان الامر المطلق لا يفيد
وجوب الفعل الا مرة واحدة ولا يقتضي التكرار واللازم منتف لانهم مكلفون بالتكاليف كانت موجبة
مشروعة على الخلق الى زمان النسخ والجواب منع تواتر ما نقل عنه كيف لو ثبت ذلك لاحتج به
اليهود على نبينا محمد عليه السلام عند دعوى النبوة لانه كان لهم في ذلك اقوى حجة لهم على بطلان دينه
ولو احتجوا به لنقل ذلك الينا نقلا متواترا لتوفر الدواعي على نقله واللازم منتف فكذا الملزوم واختار
القسم الثاني من الترديد وهو بيانه عدم دوام دينه بل يكون دوامه الى ظهور الناسخ قولهم لو ثبت ذلك
لنقل نقلا متواترا قلنا لا نم الملازمة لعدم توفر دواعي السامعين لذلك وهم اليهود على نقله لكونه
حجة عليهم سلمنا توفر الدواعي لكن انما ينقل متواترا لو نقله الاولون في بعض الطبقات فان اليهود
قد هلكوا في زمان بختنصر حتى لم يبق منهم عدد التواتر قال المقصد اقول المقصد الخامس من المرصد
الاول من الموقف السادس شرع في بيان عصمة الانبياء عليهم السلام التي هي من الابواب الثلاث على
وجوب عصمتهم عن الكذب عمدا فيما دلت المعجزة القاطعة على صدقهم فيه وذلك كدعوى الرسالة
وما يبلغونه الى الامة عن الله تعالى اذ لو جاز عليهم التقول في ذلك لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال
وهل يجوز عليهم الغلط في ذلك على سبيل الاخرى والنسيان ام لا فقد اختلف فيه فذهب الاستاذ

ابو اسحق وكثير من الائمة الى امتناعه نظرا الى ان المعجزة دالة على الصدق وملازم الحق في التبليغ
ولو تصور الخلف فيه لكان ذلك نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع وذهب القاضي ابو بكر الى جواز
ذلك تعمدا منه الى ان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه واما ما كان من النسيان و
فلتات اللسان فلا دخل تحت التصديق المقصود بالمعجزة ولا المعجزة دالة على نفيه وعلى هذا فلا يكون
صدور النسيان ناقضة لدلالة المعجزة كيف وقد يستدل على ذلك بما روي عن النبي عم انه جرى على لفظه
في قراءة سورة النجم بعد قوله افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى قوله تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة
ترتجى والاكثر الائمة انكروا ذلك وقالوا انه من روايات الملاحدة وقال بعضهم كان ذلك من تلاوة الشيطان
في اثناء قراءة النبي وقال بعد كان ذلك قرانا نسخ على تقدير الاستفهام والمعنى تلك الغرانيق العلى زعمتم
انها الشفاعة ترتجى واما عصمتهم عن ساير الذنوب التي لا تتعلق بالتبليغ فنفصل القول فيها انها اما كفر
او غيره اما الكفر فاجتمعت الامة على عصمتهم منه من قبل النبوة وبعدها ولم يخالف في ذلك الا الازارقة
من الخوارج فانهم قالوا بجواز بعثة نبي كان كافرا استدلوا بقوله ووجدك ضالا فهدى وما كنت تدري
ما الكتاب ولا الايمان علم الله انه يكفر بعد نبوته وكل من قال بجواز صدور الذنب عن الانبياء وحكم
بان كل ذنب كفر فيلزمه ايضا جواز الكفر على الانبياء وهكذا اورده الآمدي واورده الامام الرازي في
المحصل عن الازارقة الفضيلية وزادت المعتزلة على ذلك في الجواهر والاسعد فانهم جوزوا اظهار الكفر منهم
على سبيل التقية بل اوجبوه عند خوف الهلاك والحق بين بان اظهار الاسلام اذا كان مفضيا الى الهلاك
اظهار ان الكفر في التقية وهو غير جائز وهو باطل لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ لو جاز ذلك لكان
اولى الاوقات به وقت ظهور الدعوة للضعف وكثرة المعاندين فيلزم عدم جواز اظهار الدعوة وايضا ما ذكروه
منقوض بدعوة ابراهيم في زمان نمرود ودعوة موسى في زمان فرعون مع ان الخوف الشديد كان حاصلا لهما
واما غير الكفر فاما ان يكون كبيرة او صغيرة وكل منهما اما ان يكون على سبيل العمد او على سبيل السهو فهذه اربعة انواع
وكل واحد منها اما قبل البعثة او بعدها اما الاربعة التي بعد البعثة فالاول الكباير عمدا وقد اتفق الجمهور على وجوب
عصمتهم عنها ولم يخالف في ذلك غير الحشوية ومن جوز الكفر عليهم فانه اذا جوز عليهم ما دون الكفر اولى الكفر م
بالتجويز ثم اختلف القائلون بوجوب عصمتهم عن الكباير العمدية في ان ذلك مستفاد من العقل او السمع
فذهب القاضي ابو بكر والمحققون من اصحابنا الى ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا دلالة المعجزة عليه
وانما هو مستفاد من السمع ومذهب المعتزلة بناء على اصلهم في التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح
والاصلح الى انه مستفاد من العقل وذلك لان صدور الكباير منهم عمدا مما يوجب سقوط هيبتهم و
انحطاط رتبتهم في اعين الناس وذلك مما يوجب النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه فساد الخلق
في ترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى الحكمة والعقل وهذا ضعيف لانه يقتضي وجوب كون النبي ابدا
موجبا منصورا وكونه بما يحد والثاني الكباير سهوا واتفقوا على جواز صدورها منهم ولم يجوزه الشيعة

الثالث الصغاير عمدا وهي ان كانت من قبيل ما يلحق بالارذال والادناء ويوجب الحكم عليه بالخسة
ودناءة الهمة وسقوط المروءة كسرقة لقمة او حبة والتطفيف بحبة فلم يجوز صدورها عنهم بالاتفاق و
اما ما لا يكون من هذا القبيل فاتفق اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة على جوازه وخالف في ذلك الشيعة و
الجبائي فلم يجوزوه الرابع الصغاير سهوا والصغاير الخسيسة منها لا يجوز صدورها عنهم واما غيرها فلم
فقال الجاحظ يجوز صدورها عنهم بشرط ان لا يواخذوا على ترك التحفظ وينبهوا عليه فينتهوا عنه
في ذلك كثير من متاخري المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر بن مبشر وهو قول اهل السنة هذا حكم الاربعة
بعد البعثة واما حكمها قبل البعثة فقال اكثر الاصحاب وبعض المعتزلة يجوز صدور الكبيرة عنهم عمدا واستند بين
ذلك بافعال اخوة يوسف وبانه لا دلالة للمعجزة على عصمتهم عنه ولا حكم للعقل فيه واذا جاز صدورها عنهم
عمدا قبل البعثة فصدورها عنهم سهوا اجوز واما الاخرون فمنعوا نبوتهم ثم ان المجوزين قالوا انما يجوز
صدور الكبيرة عمدا عنهم على سبيل الندرة بحيث يتوبون عنه ويشتهر حالهم بالصلاح اذ لو اصروا على الكبيرة
بحيث يصيرون مشهورين لم يتفق لعامة المقصود من بعثتهم وقال اكثر المعتزلة بمنع صدور الكبيرة
مطلقا عن النبي عليه السلام قبل البعثة وان تاب عنها لانه يوجب النفرة عن اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة
ومنهم من اوجب ترده عما ينفر الطباع عن اتباعه وان لم يكن ذنبا لكون امهاته عاهرات وآبائه
والى هذا اشار النبي عليه بقوله نقلت من اصلاب الطاهرين الى ارحام الطاهرات وكون آبائه
ودناءتهم وككونه فظا غليظ القلب وما يتعلق بالاكل في الطريق وشبهها واما الصغاير عمدا او سهوا فان كانت
خسيسة كسرقة كسرة بما دون الحبة يجب عصمتهم عنها والا جاز صدورها عنهم وقالت الروافض لا يجوز عليهم
صغيرة ولا كبيرة لا سهوا ولا عمدا قبل البعثة فكيف بعدها والمختار ان الانبياء معصومون في زمان النبوة
عن الكباير مطلقا وعن الصغاير الا بطريق السهو ويدل عليه وجوه الاول انهم لو اتوا بالذنب لحرم
علينا اتباعهم واجب علينا للاجماع ولقوله ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني انهم اذنبوا
لما قبل شهادتهم للاجماع ولقوله ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولانه لا يقبل
شهادته في القليل من متاع الدنيا كيف تقبل شهادته في الدين الباقي الى يوم القيامة الثالث
انهم لو اذنبوا لوجب زجرهم لعموم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولو وجب زجرهم لم يكن ايذاؤهم محرما
اجماعا ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الآية وايضا لو اذنبوا لدخلوا تحت قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله الا لعنة الله على الظالمين وقوله على سبيل الذم واللوم لم تقولون ما لا تفعلون
وكذا قوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لانهم كانوا يامرون بالطاعات وترك المعاصي والتوالي
باطلة بالاجماع الرابع انه لو صدر الذنب عنهم لكانوا اسوا حالا من عصاة الامة اذ النبوة اعظم النعم ومن قابل
اعظم النعم بالمعصية كان مستحقا لاشد العذاب بالعقل والنقل قال الله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد
من النساء من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ولذلك يرجم المحصن ويجلد غيره

وبحيلة العبد بنصف صدالحر واللازم بط بالاجماع الى هنا لوانهم اذنبوا لكانوا ظالمين ولو كانوا ظالمين
لما نالوا عهد الله لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين واذا لم ينالوا عهده لم يكونوا انبيا لان العهد الذي لا ينال
الظالمين ان كان عهد النبوة فظ وان كان عهد الامامة فاولى لان عهد النبوة اعظم من عهد الامامة
فمن لم يستحق الادنى كيف يستحق الاعلى السادس انهم لو اذنبوا لكانوا غير مخلصين لان الذنب انما
هو باغوا الشيطان وهو لا يغوي المخلصين لقوله تعالى حكاية عنه في محل التصديق لاغوينهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين واللازم بط لقوله تعالى في حق ابرهيم واسحق ويعقوب عليهم السلام انا اخلصناهم بخالصة ذكرى
الدار وفي حق يوسف انه من عبادنا المخلصين وانت تعلم ان هذا لا يدل على ان اغوا ابليس ما يحصل
الى غيرهم وما اذنبوا السابع انهم لو اذنبوا لكانوا تابعين للشيطان لما مر في بيان الملازمة السابقة و
اللازم بط لقوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين والفريق من المؤمنين الذين
لم يتبعوا ابليس ان كانوا هم الانبيا فقد ثبت المطلوب وان كانوا غيرهم فالانبيا بالطريق الاولى والا لكانوا
ادنى حالا من عدول الامة او نقول كما قال الامام الرازي لا يجوز ان يكون ذلك الفريق غير الانبيا
والا لكان افضل من الانبيا لقوله ان اكرمكم عند الله اتقيكم لكن الانبيا افضل الناس انهم لو اذنبوا
لكانوا من حزب الشيطان لان الله قسم المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان والمطيع من حزب
الله والعاصي فلو كان المذنب ايضا من حزبه لبطل الانقسام ولو كانوا من حزب الشيطان لكانوا خاسرين
لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون واللازم بط بالاجماع التاسع قوله في سورة الانبيا
في حق ابرهيم والانبيا الذين سبق ذكرهم واسحق ويعقوب عليهم السلام انهم كانوا يسارعون في
الخيرات يدل على انهم لم يذنبوا لان الجمع المحلى بالالف واللام للعموم منها وليفعل كل ما ينبغي ويترك كل ما ينبغي
وكذا قوله تعالى وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار يدل على انهم يفعلوا كل الواجب ويعرضون عن جميع
المنهيات بدليل جواز الاستثنا فلم يصدر ذنب عنهم ويظيره قوله في حق الانبيا ان الله يصطفي
من الملائكة رسلا ومن الناس وقوله ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين هذه
دلايل عصمة الانبيا ذكرها الامام الرازي في الاربعين وغيره من تصانيفه وهي في دلالتها على عصمتهم
انما يرد عن الصغاير عمدا وهي محل النزاع ليست بقوية كما ذكره المص ويظهر ذلك بما ذكرناه في الادلة
المذكورة فلا نطول الكتاب قال واحتج المخالف اقول من ذهب الى جواز صدور الكباير عن الانبيا
بعد البعثة وكذا الصغاير عمدا استدل على ذلك بما قد ثبت في القرآن الاحاديث والاثار من نسبة
الانبيا توهم صدور الكباير والصغاير العمدية عنهم بجواز صدور الذنب عنهم واجيب عنه اجمالا وتفصيلا
اما اجمالا فلانه ان شيئا منها لا يعارض ما ذكرنا من دلايل العصمة لانها اما ان يكون منقولا بالاحاد او بالتواتر
فما كان من تلك النصوص منقولا بالاحاد فمردود اذ نسبة الخطأ الى الرواة اهون من نسبة المعاصي الى الانبيا
وما كان منها متواترا ان امكن صرفه عن ظاهره صرفناه عنه وحملناه على محل اخر لا يلزم منه نسبة المعصية الى

الانبيا وان امكن حمله على ظاهره حملناه على انه كان قبل البعثة او من قبيل ترك الاولى او من الصغاير الصادرة
عنهم للسهو والاشتباه او المنع للمباح فان قلت فما نقول في تحليل الاخير من تسميته تعالى ما صدر عن بعضهم ذنبا
كقوله تعالى حطا بالبيغمبر ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر وترك الاولى وما صدر للسهو الا يسمى ذنبا وكذا اما بيان
استغفار الانبيا عن ذنوبهم واعترافهم بكونهم ظالمين على انفسهم كما في قصة ادم ربنا ظلمنا انفسنا وان
لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين اذ الاستغفار انما يكون عن الذنب وما لا يكون ذنبا لا يكون ظلما
اجيب عنه بانا لا نمنع ان في ذلك لجواز ان يكون تسمية ما صدر عنهم ذنبا والاستغفار عنه والاعتراف
بكونه ظلما لكون ترك الاولى وصدور الصغيرة عنهم سواء من العظايم عندهم لان درجة الانبيا في غاية الشرف
وكل من كان كذلك كان ترك التحفظ منه وترك الاولى من العظايم ويدل عليه ما يروى في الاثر حسنات الابرار
سيئات المقربين او لان المقصد بذلك هضم النفس والتهييج على العبادة على الوجه الابلغ هذا عند من لم يجوز صدور
الصغاير عنهم عمدا واما من جوز ذلك فلم يحتج في الجواب عن كل منها عنها قصة ادم عليه وقد تعلقوا في التمسك
اي تعلقوا من النصوص وسوا الاستدلال كما نهم ملاوا الزامهم بيان حجته اوجه الاول قوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى ابقوله
فغوى والعصيان من الكباير لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وكذا الغواية لانهم اتباع
الشيطان لقوله تعالى ان عبادي ليس عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين الثاني قوله تعالى فتلقى آدم من ربه
كلمات فتاب عليه وقوله ثم اجتباه ربه فتاب عليه والتوبة في الندم على المعصية وسوا صدق عنادا وكذب
نقد اذنب الثالث مخالفة النهي لقوله تعالى الم انهكما عن تلكما الشجرة وقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة وارتكاب المنهي
عنه ذنب الرابع قوله تعالى فتكونا من الظالمين وقوله تعالى ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من
الخاسرين والظلم ذنب والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة نقضه تعالى فازلهما الشيطان فاخرجهما مما كانا فيه
والخروج بسبب الازلال دليل كونه كبيرة والجواب ان ذلك كان قبل النبوة وكيف يصح دعوى كونه
نبيا في الجنة ولانه اذ لو لم يكن في الجنة سوى حوا والملائكة وكان الخطاب لما يدرون واستطاع ادم عليه السلام لو انه
لا تقربا والملائكة رسل الله فلا يحتاجون الى رسول اخر ويدل على انه لم يكن نبيا حينئذ قوله تعالى ثم اجتبيناه ويم لقراخ
رابسن التشيعة والطعن في الانبيا المصطفين الاخيار بنقل هذه التمسكات الظاهرة الارتفاع الالمعية والجهل المركوز
هذا وقد تمسك ثبعي بتغشيها حملت حملا خفيفا فلما اثقلت دعوا الله ربهما لئن اتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين فلما اتاهما
صالحا جعلا له شركا فيما اتاهما فتعالى الله عما يشركون فالنفس الواحدة ادم وزوجها المخلوق منها حوا والضمير في
جعلا له شركا فيما اتاهما تعالى الله عما يشركون يعود اليهما لانه لم يسبق ما يعود اليه ضمير التثنية غيرهما وفي كونه
شركا عائدا الى الله تعالى وقصة ذلك ما روي ان حوا لما ثقلت اي صار ذات ثقل بحملها عند دنو ولادتها عرض
لها ابليس في غير صورته وقال لها يا حوا لعل ما في بطنك بهيمة فقالت ما ادري ثم انصرف عنها فلما ازداد ثقل الولد
بطنها رجع اليها ابليس وقال لها اني خدعتك وقال اني اخاف ان يكون الذي حرمتني به فاني لا استطيع القيام
اذا اثقلت فقال لها ان دعوت الله ان يجعله انسانا مثلك ومثل ادم التسمية يا سمي وكان اسمه الحارث فقالت

نعم ثم انصرف فقالت يا آدم لقد اتاني انت قد زعمت ان الذي في بطني بهيمة واني لا اجد له مخرجا وقد خفت ان
يكون كما ذكر فجعلا يدعوان الله تعالى لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين اي ولدا سويا فجاء ابليس وقال لها
لم لم تسميه باسمي كما وعدتني فقالت وما اسمك قال عبد الحارث فسمته عبد الحارث ورضي بذلك آدم عليه السلام والجواب
على ان اكثر المفسرين على ان الخطاب في قوله خلقكم مع قريش والمراد بالنفس الواحدة قصي وليس المراد
بقوله وجعل منها زوجها انه خلقها منه بل انه تعالى جعلها من جنسها عربية قرشية والمراد بالشرك انهما سميا اولادهما
الاربعة بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والضمير في قوله عما يشركون عائد اليهما والى اعقابهما سلمنا
ان الضمير في جعلا لآدم وحوا ولكن لا يلزم منه شركهما في الآية لجواز ان يكون على حذف المضاف اي جعل اولادهما
بدليل قوله عما يشركون كما ذكر صاحب الكشاف او لجواز ان يكون المراد انهما مالا الى الشيطان في قبول
وسوسته مع عدم مطاوعته فعلا والرجوع عنه الى الله تعالى وذلك ليس بمعصية لعدم دخوله تحت الاختيار او المراد حينئذ
بالشرك هو الطاعة له اي انهما اطاعا ابليس في امره بتسميتهما ولدهما عبد الحارث كما يطيعان الله في اوامره لا الايمان
مطاوعة الشيطان لا يكون الا ذنبا لانه لا يامر بالشر والباطل لانا نقول لا نسلم انه لا يامر بغيرهما بل قد يامر بترك المندوبات
وترك الاولى [illegible] جميع ذلك لكنه لا يضرنا لجواز ان يكون قبل النبوة لا بعدها ومنها قصة ابرهيم عليه السلام وتمسكوا
بها من وجوه الاول قوله تعالى حكاية عن ابرهيم فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب الآفلين عليه السلام
الى قوله فلما راى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر فان كان معتقدا لربوبية الكواكب يلزم الشرك والا يلزم الكذب
والجواب ان هذا انما كان قبل تمام النظر في معرفة الله تعالى وكمال عقله ومن نبوته اخذ ببعض النظر ووصفه على سبيل
العرض يلزم منه [illegible] فيدل على بطلانه ويلزم منه النظر وحاصله انه تعالى ارشد للعباد به لو كانت الكواكب اربابا لكان
لكان الرب متغيرا او انا لا نمكن التغير على الرب فلا تكون تلك الكواكب اربابا الى الثاني قوله تعالى حكاية
عن ابرهيم عليه السلام رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فانه يدل على انه كان
شاكا في قدرة الله تعالى على الاحيا [illegible] دانه غير مطمئن قلبه والجواب اولا انا لا نسلم انه يدل على انه كان
شاكا في قدرته تعالى بل صريح على انه مطمئن القلب بقدرته على الاحيا لان الايمان بها انما هو الاذعان بها
لكن كان ذلك الاطمئنان حاصلا من علم اليقين ويجد الوساوس الوهمية والدغدغة سبيلا على ما روي انه عليه السلام
مر على جيفة في البحر ودواب البر والبحر تاكل منه فاخطر الشيطان بباله استبعاد ذلك جمع هذا
مع تفرق اجزائه وانقسام اعضائه في بطون حيوانات البر والبحر فطلب طمأنينة تحصل من عين اليقين تصير
منها جميع الوساوس الوهمية وتضمحل الدغدغة التخيلية لان عين اليقين فوق علم اليقين وثانيا انه روي
عن جعفر الصادق وكذا عن ابن عباس ان الله تعالى اوحى الى ابرهيم عليه السلام اني اتخذ انسانا خليلا وعلامته
ان احيي الموتى بدعائه فوقع في قلبه انه ذلك الخليل فطلب الاحيا ليطمئن قلبه بانه هو ذلك الخليل وثالثا ان
هذا احتج عليكم ايضا لانه يوهم الكفر وانتم لا تجوزون الكفر على الانبياء فما هو جوابكم عنه فهو جوابنا ومنها
الوجهان انما اظهر ما تمسكوا به في ذنب ابرهيم عليه السلام فلهذا اقتصر المص عليهما وقد تمسكوا بقوله عليه السلام

بقوله تعالى بل فعله كبيرهم حيث اسند كسر الاصنام الى الصنم الكبير وهو كذب والجواب انه اسناد مجازي لان
كان سببا حاملا على كسره وحطه لما بسبب غاية تعظيمهم اياه واعمالهم انه يدفع الشر عنها او قال ذلك
استهزاء بهم وتهكما بهم كما تقول لجيد الخط اذا كتبت حسنا وتدعا له وهو دني الخط انت كتبت هذا او انه
ادخر فيه على قوله كبيرهم وعنى به نفسه لان الانسان اكبر من كل صنم ثم ابتدأ هذا فاسألوهم ومنها قوله فنظر
نظرة في النجوم تعالى اني سقيم والنظر في علم النجوم حرام ولم يكن سقيما وقيل النظر فيها استدلالا
بها على التوحيد وهو غير حرام وقوله اني سقيم اي سقيم القلب من الحزن بسبب عناد القوم وشركهم ومنها قوله
واغفر لابي انه كان من الضالين والاستغفار للكافر حرام بقوله تعالى ما كان للنبي والذين
آمنوا ان يستغفروا للمشركين ولعله لم يحدث بعد ما يمنعه من الاستغفار لابيه اولان استغفاره
مشروط بتوبته وكان يرجو منه الايمان فلما تبين منه اصراره على الكفر تركه لقوله تعالى فلما تبين له انه عدو لله
تبرأ منه وقوله ربنا واجعلنا مسلمين لك وقوله واجنبني وبني ان نعبد الاصنام تطلب الكامل
مع والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين فانه تصريح باثبات الخطيئة ولعلها تحمل على كسر النفس والخضوع
او على ترك الاولى ومنها قصة موسى عليه السلام وتمسكوا بها من وجوه الاول قوله تعالى فوكزه موسى
فقضى عليه لان قتله للقبطي لم يكن مباحا ولا على سبيل الخطا لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب
اني ظلمت نفسي وقوله وانا من الضالين بل كان قتل عمد وعدوان والجواب انه قتل على سبيل
الخطا قبل النبوة وقوله ذلك على سبيل الخضوع وهضم النفس الثاني اذنه للسحرة في اظهار السحر لقوله القوا
ما انتم ملقون والجواب اولا انا لا نسلم انه كان حراما في دينه وثانيا انه علم انهم ملقون لسحرهم سواء اذن
لهم في ذلك ام ابى بدليل قوله ما انتم ملقون وايراده الجملة الاسمية الدالة على الدوام والثبوت وثالثا
انه اراد اظهار معجزته في عصاه وتلقفه لما يأفكون وكان ذلك موقوفا على اذنه لالقائهم سحرهم فكان
اذنه واجبا لانه مقدمة الواجب ورابعا ان المراد القوا ما انتم ملقون ان كنتم محقين كما في قوله تعالى فأتوا بسورة
من مثله ان كنتم صادقين الثالث قوله تعالى حكاية عنه والقى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه
من غير ان يتفحص عن كيفية الواقعة في فعل هرون ان يعبد بنو اسرائيل العجل [illegible] سوء ظنهم لموسى حتى انهم قالوا
لما مات هرون انك قتلته الرابع قال موسى للخضر عليهما السلام لقد جئت شيئا امرا او شيئا نكرا
وان كان فعل الخضر منكرا فذاك والا موسى عليه السلام كان كاذبا والجواب ان فعل الخضر فعله كان بامر الله
ولم يكن منكرا بالحقيقة ولما كان منكرا من حيث الظاهر وعجيبا سماه موسى منكرا لان العجب هو اسمي منكرا ومنها قصة
داود عليه السلام قال تعالى وهل اتاك نبأ الخصم اذ تسوروا المحراب الى قوله وخر راكعا واناب ووجه الاحتجاج انه
يروى ان داود علم دخل يوما محرابه واغلق بابه وجعل يصلي ويقرأ الزبور فجاء الشيطان في صورة حمامة
من ذهب [illegible] ليأخذها لابن صغير له او لتكون معجزة له فطارت فتامل اليها فجعلت تطير الى ان وقعت
في كوة فانتهى الى الكوة فاذا بامرأة جميلة تغتسل فلما رآها نسي صلوته وقراءته وجعل يطيل النظر اليها فرأت

صورته في الماء فتوارت منه بشعرها فزاده ذلك اعجابا بها فسأل عنها فقيل هي امراة اوريا وهو من غزاة البلقاء فكتب الى
صاحب بعث البلقاء ان ابعث اوريا وقدمه على التابوت لا يحل له ان يرجع حتى يفتح الله على يديه او
يستشهد ففتح الله على يديه وسلم فامر برده مرة ثانية وثالثة حتى قتل فتزوج امراته ونظر الى الاطالة
معصية وتبعه الى العدو لتفقدان قتل ويتزوج بامراته معصية ايضا فارسل الله اليه ملكين في صورة المتخاصمين
لينبهاه على معصيته وطلبا ان يدخلا عليه فمنعهما الحرس فتسورا المحراب فلم يشعر الا وهما بين يديه جالسان
ففزع منهم وهو قوله ولقد اتاك نبؤا الخصم اذ تسوروا المحراب الى قوله لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه ثم
لما قضى بينهما نظر احدهما وضحك ثم صعدا الى السماء وشعر بما فعل داود ذنبه فخر ساجدا اربعين يوما لا يرفع رأسه
الا للصلوة مكتوبة ويبكي الى ان نبت العشب من دمعه الى رأسه والجواب ان القصة على هذا الوجه
من معرات الحشوية كيف وما قبل هذه القصة وما بعدها شاهدان دالتان على العصمة اما ما قبلها فقوله تعالى
واذكر عبدنا داود ذا الايد انه اواب والمراد بالايد القوة في الدين فان القوة في الدنيا لا توجب المدح
لحصولها للملوك الكفار والقوة في الدين هو العزم القوي على اداء الواجبات وترك المحرمات والاواب الرجاع
الى الله وكذا قوله انا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والاشراق والطير محشورة كل له اواب وتسخير مثل
الاشياء لا يكون الا للاكرام وكذا قوله وشددنا ملكه واتيناه الحكمة وفصل الخطاب وهو اسم الحكمة تجمع جميع
ما ينبغي علما وعملا واما ما بعدها فقوله تعالى يا داود انا جعلناك خليفة في الارض وهو اعظم المدائح والتوسط اثم
بين المدائح العظيمة لا يليق بكلام اوساط الناس فكيف بكلام رب العالمين ثم المحققون ذكروا في تأويل القصة
ان قوما قصدوا ان يتسوروا المحراب لقصد السوء ويقتلوه فلما رأوه مستيقظا انصرف عليهم ما دبروا فاخترع احدهم
الخصومة المذكورة وحمل الآية على هذا الوجه اولى من حملها على الوجه الذي ذكروه لان المتسورين لو كانوا
ملائكة لكان قولهم بغى بعضنا على بعض ظاهره كذبا واسناد الكذب الى اللصوص اولى منه الى الملائكة فان قيل
هب ان القصة على الوجه المذكور مختلفة لكن في الآية دليل على معصيته من ثلثة اوجه وذلك قوله وظن
داود انما فتناه والفتنة توهم الابتلاء وقوله فاستغفر ربه وانه يوهم صدور الذنب منه وقوله فغفرنا له ذلك
قلت الاول مدفوع لجواز ان يكون معنى فتناه اختبرناه بهم انه اساء الظن بالخصوص مع تذرع بل
نعاجلهم بالعقوبة ام لا فلم يعاقبهم كان ذلك دليلا على كمال حلمه وكذا الثاني اذ الاستغفار ليس بلازم ان
يكون لذنب من المستغفر كما في قوله يا ابانا استغفر لنا وكذا الثالث لجواز ان يكون مغفرته منزلة للشفاعة
وسوء الالف بان ترتب على قوله انا جعلناك خليفة في الارض هذا وما ورد له وجوه اخر مذكورة في
التفاسير ومنها قصة سليمان والتمسك بها من وجوه الاول قوله تعالى اذ عرض عليه بالعشي الصافنات
الجياد الى قوله فطفق مسحا بالسوق والاعناق روي انه عم صلى الاولى ثم جلس على كرسيه لتعرض عليه
حين كان ورثها من ابيه فلم يزل على ذلك حتى غابت الشمس وفاتته صلوة العصر وذلك قوله اذ عرض
عليه بالعشي اي بعد الزوال الشمس الصافنات الجياد اي الخيل لان قوله اني احببت حب الخير عن ذكر ربي معناه

تقدمت عن الصلوة لاجل حب الخيل وتركتها فقال احب الخير اي آثرته والصق بالارض والمراد بالخير الخيل
وقوله توارت بالحجاب اي الشمس لذكر العشي وله بها تعلق وقوله فطفق مسحا معناه جعل يمسح السيف بسوقها
واعناقها يقطعها غضبا عليها لانها شغلته عن الصلوة وترك الصلوة معصية والجواب انه لا دلالة لهذا الكلام على
فوت الصلاة وان رجع ضمير توارت الى الشمس لان المتبادر الى الفهم اي بالغت في محبة الخيل بسبب ذكر ربي
وامره لا عن الهوى كما قيل ثم سبقه عن الغنيمة الى الاجيال ثم امر بردها فجعل يمسح سوقها واعناقها اما للتبرك بها
ورحمة عليها لكونها من اعظم الاعوان في الدنيا واظهارا لانه ان يقسط بمصالح دينه ودنياه بنفسه ولانه كان
اعلم باحوال الخيل من الضعف والسقم وحمل المسح على المسح بالسيف من غير جري ذكر بعيد على ان العرب لا يسمى
الضرب بالسيف مسحا وقال بعضهم مما جوز صدور الكبائر عن الانبياء على سبيل السهو والنسيان ان
تركه للصلوة كان للنسيان وهو ليس بمعصية وكونه صادرا عن الانبياء وهذا اعني اختيار الص... حيث قال
معترضا على ادلة العصمة وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا والصغيرة عمدا
ليست بثابتة هذا اذا كان الضمير في توارت للشمس والاول عوده الى الخيل لانها مذكورة صريحا دون الشمس ولانها كلام
اقرب المذكورين وعوده الى الشمس حمل الكلام على الحمل الثاني قوله تعالى ولقد فتنا سليمان وجه الاحتجاج به
انه روي ان سليمان بلغه خبر صيدون وهي مدينة في بعض الجزائر بها ملك عظيم الشان لا تقوى عليه لتحصنها بالبحر
والعياذ بالله فخرج اليه تحمله الريح حتى اناخ بها بجنوده من الجن والانس فقتل ملكها واصاب ابنته كانت من
احسن الناس وجها فاصطفاها لنفسه واسلمت لجنانه وكانت لا يرقو دمعها حزنا على ابيها فامر سليمان
الشياطين فمثلوا لها على صورة ابيها فكستها مثل كسوته وكانت تغدو اليها وتروح مع ولايدها يسجدون له
كعادتهن في ملكه فسقط الخاتم من يده فصعدان باذن تحاج صورة الصنم والسجود له فاخبر اصف الملعون
فبكى شلا الس فخرج وصعد الى ملاة وفرش الرماد وجلس عليه باكيا انه متضرعا والجواب ان هذه
القصة ليس على ما ذكرتم بل الصحيح ما روي عن النبي عليه السلام وهو انه قال سليمان لاطوفن الليلة على سبعين
امراة كل واحدة تأتي بفارس يجاهد في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فطاف عليهن فلم يحمل الا امراة واحدة جاءت
بشق رجل فجاءت به القابلة والقته على كرسيه بين يديه ولو انه قال ان شاء الله لكان كما قال الا ان ترك الاستثناء
لا للمعصية وقيل ايضا في تفسيره انه امتحنه بمرض وانزل على الكرسي وصار كالجسد بلا روح والقينا على
كرسيه جسدا لحذف الما للمبالغة وقيل ولد له ابن فقالت الشياطين ان عاش لم ننفك من السخرة فسبيلنا ان
نقتله او نخبله فعلم ذلك فامر السحاب ان يحمله وامر الريح ان تحمل اليه غذاءه فما راعه الا ان القي على كرسيه ميتا فتنبه على خطائه
في ان لم يتوكل على الله فاستغفر ربه وتاب اليه الثالث قوله عليه السلام هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي توحكاية عن قوله
وانه حسد والجواب لا نم ان ذلك حسد بل كان طلبه ذلك لاجل المعجزة وذلك لان معجزة كل نبي من جنس
ما يتميز به اهل زمانه فلما كان اهل زمانه بالملك والجاه طلب ملكا زائدا على الملك زيادة خارقة للعادة وبالغا حد
الاعجاز ليكون ذلك دليلا على نبوته وقيل لما صح عن رضه عرف ان ملك الدنيا يصير الى غيره فسأل الله ملكا

لا يشتغل عنه الى غيره وهو ملك الدين وقيل ان من الناس من يزعم ان الاشتغال بالملك التمتع بما اباحه الله
من لذات الدنيا والاشتغال بخدمة المولى بحيث يمكن بنيل الملك العظيم لا يشتغل معه بالطاعة الكاملة ليعلم
ان الاشتغال بملك الدنيا لا يمنع عن خدمة المولى ومنها قصة يونس عليه السلام وذا النون اذ ذهب مغاضبا
فظن ان لن نقدر عليه فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين وجه الاحتجاج
من وجوه الاول ان غضبه اما على الله او على قومه وقد امر بدعائهم الى الايمان والصابرة معهم وعلى كل
تقدير يكون ذنبا الثاني انه ظن ان الله لا يقدر عليه وهو مستلزم لكون الله تعالى غير قادر والثالث بكونه ظالما الرابع
قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت نهى النبي عليه السلام عن ان يكون مثل يونس فيدل على انه مذنب والجواب
عن الاول ليس غضبه كان على قومه لما رأى التمادي في العناد حتى انتهى صبره ولم يطق المصابرة معهم وذلك ان
الله تعالى اوحى اليه انهم لم يؤمنوا بالتقات نزل عليهم العذاب بعد اربعين ليلة فلما بلغ في السليخ ولم يخرج فيهم غضب
عليهم لكونهم مستحقين الغضب بسبب عليهم وعن الثاني ان معنى قوله لن نقدر لن نضيق عليه لانه من القدر كما في
قوله تعالى يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر لا من القدرة وعن الثالث يحتمل ان يكون اعترافه بالظلم لترك الاولى
هضما للنفس وزجرا لها الاترك الواجب او يكون المراد اني من جنس الاناسي الذين يظلمون احيانا انفسهم وسيل
هذا بقوله المضرع استعطافا وعن الرابع ان المراد ولا تكن كصاحب الحوت في قلة الصبر على المحنة لنيل الفضل الاكبر
ومنها قصة نبينا عليه افضل الصلوات واكمل التحيات والتمسك بها من وجوه الاول قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى
والضال عاص والله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين والجواب المعارضة بقوله ما ضل صاحبكم وما غوى
والتوفيق يحمل هذا على الضلال في امر الدنيا قيل انه عليه السلام ضل في بعض شعاب مكة فرده ابو جهل الى عبد المطلب وقيل اضله
حليمة عند باب مكة حين فطمته وجاءت به على عبد المطلب وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به ابو طالب ولعل
ذلك كان صغيرة صدرت عنه قبل البعثة وبعد الابعثة الثاني ان ما روي انه عليه السلام لما رأى اعراض قومه شق
عليه ذلك وتمنى ان يأتيه الله ما يقربه الى قومه فانزل الله سورة والنجم فلما بلغ الى قوله افرأيتم اللات والعزى ومناة
الثالثة الاخرى القى الشيطان على لسانه تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى فلما سمعت قريش فرحوا به وقالوا
اذا التنا احسن ذكرنا فأتاه جبرئيل وقال ما ذا تلوت على الناس عليم الله عليك فحزن لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا
عظيما فانزل الله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان
والمعنى ان الاخبار عن اللات والعزى بانهن من الغرانيق وان شفاعتهن ترتجى تعظيم لهن وانه كذب اذ لا يتوقع الامداد
والجواب ان الامنية هي ما يتمنى القراءة قال تعالى لا يعلمون الكتاب الا اماني اذ لا يتوقعونه الا التلاوة وقال حسان تمنى
كتاب الله اول ليله واخره لاقى حمام المقادر اراد التلاوة كتاب الله وما رواه اخوي تمنى الطلب ونحكم فان فسر بالمعنى الاول كان
معنى الآية ان الشيطان القى في قراءته في اثناء قراءة الرسول وقطعه له قوله كيف ولو قدر ان الرسول كان قائلا لذلك كان ...
وهو الجزم على الانبياء اجماعا وان فسر بالمعنى الثاني كان معناه انه كلما تمنى النبي امرا وسوس الشيطان ودعا الى ما
ينبغي لم يهد به الله الى ترك الالتفات الى وسوسته واما الرواية المذكورة فمن مفتريات الملاحدة وقيل انه كان قرأ ... نا

اعترافه م

والمراد بالغرانيق الملائكة فنسخ تلاوته لانه توهم المشركين ان المراد بها آلهتهم وقال مجاهد انه كان قرآنا والمراد
بالغرانيق الاصنام وانه على تقدير الاستفهام بمعنى الانكار والمعنى تلك الغرانيق العلى مع علمكم انها السفاعة ترتجى
الثالث قوله تعالى واذ تقول للذي انعم الله عليه وانعمت عليه امسك عليك زوجك واتق الله وتخفي في نفسك ما الله
مبديه وتخشى الناس والله احق ان تخشاه روي ان رسول الله صلعم دخل يوما في بيت زيد بن حارثة فابصر زينب
بنت جحش وهي في نكاح زيد بن حارثة فوقعت في نفسه واحبها فقال سبحان مقلب القلوب وخرج عنهم فلما
سمعت زينب التسبيح ذكرته لزيد فطلق والقى الله في قلبه كراهة صحبتها والرغبة عنها لرسول الله فقال لرسول الله اني
اريد ان افارق صاحبتي فقال مالك ارابك منها شيء فقال لا والله ما رأيت منها الا خيرا ولكنها تعظم علي لشرفها
وتؤذيني وكانت بنت عمة رسول الله وهو يقول له تعالى امسك عليك زوجك واتق الله وقد كان يجب على زوج
رغبة النبي ... رسول الله تطليقها فكان تقصيرا في تبليغ الوحي الى زيد وقال امسك عليك زوجك هذا من
طعن المشركين فيه والجواب ان رواية محبته عليه ورغبته من باب الآحاد ولا يلتفت اليها ذا النبي الرغبة
في امراة الغير ويعاتب بها فيجب تنزيه منصب رسول الله صلعم في امثال هذه وحمل هذه الرواية على انها غير صحيحة
لان رسول الحماسة الا عين ولو قدر رغبته بها لميل القلب وان لم يكن معصية لانه غير مقدور وفيه ابتلاء للزوج بتكليفه
النزول عن اهل ابتلاء الرسول بالمبالغة في حفظ النظر فانه ان لم يجز خان في الوحي وان اجرى عرض للطعن وسوء
مقالة الناس فيه وهذا ما لو كلفه احاد الناس لما تخرج في الطريق اعينهم فكيف يظن بمن هو رسول الله تركه كحفظ
النظر المودي الى الابتلاء بما الكون في قصة زيد ما يروى ان الله تعالى اراد نسخ تحريم ازواج الادعياء اوحى الى النبي ان
زيد يطلق زوجته فاذا طلقها تزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها علم عليه السلام انه لو طلقها الزمه التزوج بها فطعن فيه المنافقون
فخاف ملامتهم وقال امسك عليك زوجك بعادته الله تعالى على اظهار طلاق ما في باطنه وقال وتخفي الناس
والله احق ان تخشاه او ما يروى ان زينب كانت طمعت في ان تزوجها رسول الله صلعم فلما خطبها لزيد شق عليها
وعلى والدها حتى نزل قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا الآية فانقادوا فلما دخل عليها زيد ترفعت
عليه فشكاها الى النبي صلعم فقال له امسك عليك زوجك واخفى في نفسه ان طلقها ليلا يستحق الحال على زيد
ولا يقول المنافقون انه قال ذلك لسوء طمعه فيها وبالجملة فنسبة الرغبة الى زينب ولم يود رغبتها الى النبي وهي الاملاك
المذكورين اولى من نسبتها الى الرسول ورغبته مودية اليها الرابع قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى
يثخن في الارض تريدون عرض الحياة الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما
اخذتم من الله عذاب عظيم روي انه اتي يوم بدر رسول الله صلعم بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل ابن ابي طالب
فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى بها اصحابك
وقال عمر كذبوك واخرجوك من بلدك فاضرب اعناقهم وقال سعد بن معاذ الاثخان في القتل احب الي فرضي
رسول الله صلعم بالفداء وقال لاصحابه انتم اليوم عالة فلا يفلتن احد منهم الا بفداء او ضرب عنق فنزلت الآية فدخل
عمر على رسول الله فاذا هو وابو بكر يبكيان فقال يا رسول الله اخبرني فان وجدت بكاء بكيت وان لم اجد

علیٰ

بكا. ما كنت تقال لكل احمالك في اخذهم الفدا، ولقد عرض عليهم عذابهم ادنى من هذه الشجرة لشجرة قريبة
منه ولو نزل عذاب من السماء لما نجا منه غير عمر وسعد بن معاذ والجواب انه عتاب على ترك الاولى
اذا كان الاولى ان ذلك الا ان اكثره القتل لان الفدا، وليس عتابا على ارتكاب المحرم اذ التحريم انما هو
مستفاد من هذه الاية واما قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فمعناه لولا سبق تحليل
الغنائم لكم لمسكم قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم وروى ان رسول الله صلعم بعد رجوعه من الطائف
استنفر الى تبوك وكان ذلك في وقت عسرة وقحط وقيظ مع بعد الشقة وكثرة العدو فاستاذن طائفة
منهم في التخلف واعتلوا بالعلل فسمح رسول الله صلعم معاذيرهم واذن لهم في التخلف فنزل عفا الله عنك لم اذنت
لهم انكارا لاذنه وعتابا وتوبيخا له وقوله عفا الله عنك لم اذنت لهم كناية عن المعصية لان العفو اذن
والجواب انه ليس المراد ظاهر الاية اذ التوبيخ والعتاب بعد العفو لا يمكن بل المراد التلطف في
الخطاب وعتاب على ترك الاولى والافضل فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية من باب [illegible] السادس
قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك والوزر هو الذنب قال تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى
كان رسول الله صلعم من ذنوبه ليغفر الله لك ذنوبه والجواب انه لعل ذلك الوزر كان صغيرة اقترفها قبل
النبوة ونحن لا ننكر ذلك او كان عبارة عن ترك الاولى فان حسنات الابرار سيئات المقربين او لعل الوزر
بمعنى الثقل لا بمعنى الذنب قال تعالى حتى تضع الحرب اوزارها اى اثقالها والمراد الغم الشديد بسبب اصرار قومه على
الشرك واستضعافهم اصحابه فلما اعلى الله كلمته وشد ازره وضع عنه وزره والمتتبع [illegible]
السابع قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر صريح في ان النبي عليه السلام كان له ذنب والاول صريح في انه كان
قبل النبوة وبعدها ايضا والجواب انه لعل ذلك الذنب كان صغيرة صدرت عنه قبل النبوة وقوله ما تقدم
من ذنبك وما تاخر ليس بصريح في انه كان قبل النبوة احدهما وبعدها الاخرى او لعل الذنب ههنا عبارة عن ترك الاولى
لا بمعنى ما هو في نفسه محظور ولعل الوصف بحسب علو شانه ما لا يليق بمنصبه وان لم يكن تركه محرما يصح ان يقال انه
مسيء ومذنب بالنظر الى حق نفسك وليس ذلك من النتائج التي تمتنع على الاولياء فعلها او لعل المراد ذنب امتك
وانما جاز اضافة ذنوب امته اليه لانه كبير امته وزعيمها ويصح ان يقال لمن اذنب قومه اذ اجتنب بعض [illegible] فعلت
كذا وان لم يكن الفاعل على حقيقة فالمعنى ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك واستغفر لاجل ذنب امتك ويشهد في
الجواب ان الذنب في الاية مصدر مضاف الى المفعول اى ذنب امتك اليك واعترض عليه بان اضافة
المصدر الى المفعول انما يصح في المصادر المتعدية كالضرب ونحوه واما ما لا يكون متعديا كالذنب فلا
الى المفعول وكانهم تساهلوا في العبارة وارادوا بالمفعول ما له ادنى تعلق وملابسة بالذنب فان الذنب الصادر عن
القوم بالنسبة الى الرسول يصح اضافته الى الرسول لجواز الاضافة بادنى ملابسة بين المضاف والمضاف اليه بلا ريب
ما ذكره الثامن قوله تعالى عبس وتولى ان جاءه الاعمى وروى ان ابن ام مكتوم اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم
[illegible] ويدعوهم الى الاسلام رجاء ان يسلم باسلامهم غيرهم فقال يا رسول الله اقرئني وعلمني مما علمك الله

وهو لا يعلم تشاغله بالقوم فكره رسول الله قطعه لكلامه وعبس واعرض عنه فنزلت السورة توبيخا له وانكارا
عليه ابلغ الانكار من حيث انه بنى الكلام على الغيبة ثم التفت الى الخطاب كالفعل من يشكو جفائه [illegible] الى غيره
وبعد حكاية فانه بنى الكلام اولا على الغيبة ثم [illegible] في الشكاية واجبه مواجهة عليه ومن حيث نزل العلم [illegible]
ذكر الوصف وهو الاعمى الموجب لزيادة الشفقة والترحم والانكار البليغ على انه كان ذنبا منه والجواب
لا نم ذلك بل يجوز ان يكون تركا لما هو اولى واحرى بخلقه العظيم وانما ابلغ الانكار عليه لان الفقراء لكونهم [illegible] عليهم
عظايم للوصول [illegible] التاسع قوله تعالى ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة
والعشي يريدون وجهه ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء النهي عن طردهم يدل على انه كان
واقعا منه والا كان تحصيلا للحاصل وطردهم بسبب الظلم لقوله فتطردهم فتكون من الظالمين والجواب ان
النهي لا يدل على سبق وقوع الفعل المنهي عنه لجواز ان يكون المراد منه التثبت ولزوم تحصيل الحاصل ممنوع لجواز
ان يكون المطلوب حصوله في الزمان الاتي والاستمرار العاشر قوله تعالى يا ايها النبي اتق الله وقوله يا ايها الرسول
بلغ ما انزل اليك والامر بالشيء يقتضي سبق عدم وقوع المامور به طلبا للحاصل ولا يمكن ان يترك التقوى وترك
التبليغ معصية والجواب ما مر انفا لجواز ان يكون المطلوب من الامر التثبت كقوله اهدنا الصراط المستقيم على
ان معناه ثبتنا ولا يلزم تحصيل الحاصل لان الاستمرار او كونه في الزمان المستقبل ليس حاصلا في زمان الامر
ويحتمل ان يكون الامر والنهي من اقوى اسباب العصمة فلا يكون محلين بها الحادي عشر قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك
والجواب ان الشرطية لا تستدعي وقوع الطرفين او المراد الشرك الخفي وهو الالتفات الى غير الله فيكون عبارة
عن ترك الاولى او المراد بالخطاب غيره على سبيل التعريض ويدل عليه قول ابن عباس نزل القرآن على اياك
اعني فاسمعي يا جارة [illegible] على التعريض الثاني عشر قوله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسأل الذين يقرؤون
الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين ووصف رسول الله بالشك في الوحي وامره
بالسؤال عن اهل الكتاب [illegible] بالشك [illegible] وامره بالرجوع الى اهل الكتاب واخبارهم على ذلك
السبب يحصل له زيادة طمانينة بعلامات نبوته لان نعته عليه السلام كان مذكورا في التوراة والانجيل او لمعرفة كيفية
بعث سائر الانبياء فيعرف انه افضل من المعجزات مثل ما اوتوا واعلم ان جميع ما ذكرناه في بيان عصمة الانبياء عن الكباير
سهوا وعن الصغاير عمدا او الشبهة الواردة عليه ودفعها منقول من كلام الامام الرازي [illegible] على ان صدور الكباير
عن الانبياء سهوا ونسيانا وعن الصغاير عمدا [illegible] على نفيها على ما نصه النص عليه عند [illegible] الناقلين لصدورها
عن الانبياء بقوله وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا والصغيرة عمدا ليست بالقوية و
لان القاطع على اثباتها ايضا والادلة التي ذكرها في المتون تدل [illegible] الجواب عنها والاحتمال القائم في كل من
الطرفين اذ لا يلزم من فرض وقوعه محال كما يدعيه الشيعة واما ظهور المعجزة على يد النبي فانما يدل على صدقه في كونه مبعوثا
من عند الله ولا يدل على عدم جواز صدور المعاصي فلنفوض ذلك الى اهل الامكان والاقتران ان الاحتراز [illegible] بنسبة
المعاصي اليهم وكف اللسان عن ذلك نفعنا الله بشفاعتهم يوم الدين في العقد السادس اقول العقد السادس

في بيان حقيقة العصمة والامام الرازي بين حقيقة العصمة قبل الشروع في بيان عصمة الانبيا بنا على ذات العلما
من سيم تحرير المباحث والعصمة عندنا بنا على كون اعمال العباد مخلوقة لله تعالى ان لا يخلق الله تعالى ذنبا وعند
الحكما بنا على القول بالموجب واختلاف الاستعدادات في القوابل ملكة مانعة من الفجور وانما تحصل هذه الملكة
عند تحقق علمه امور احدها العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات لكون داعيا للنفس الى الطاعات
وصارفا عن المعاصي وثانيها تاكيد ذلك العلم بتتابع الوحي والبيان من الله تعالى بالاوامر والنواهي الداعية
الى الدخول عن ذلك وثالثها انه متى صدر عنه امر من باب ترك الاولى والنسيان او صدور الصغاير عنه
يكون صدورها عنهم لم يترك سدى بل يعاتب ويذم عليه ويضيق الامر فيه عليه فاذا اجتمعت هذه الامور كان
المتحقق معصوما لان الكيفيات النفسانية تكون احوالا اولا ثم تصير ملكا بالتدريج باستعداد الملكة اذا
يضاف اليها العلم التام بما في الطاعة من السعادة وفي المعصية من الشقاوة صار ذلك العلم معينا لحصول
حصول الملكة ثم تتابع الوحي يصير متمما لذلك ثم خوف المواخذة على القدر القليل يكون موكدا لذلك الاحتراز
فيحصل من هذه الامور تاكيد حقيقة العصمة وقال قوم العصمة خاصية في نفس الشخص او بدنه يمتنع بسببها صدور
الذنب منه والمعصوم عندهم هو الذي لا يمكنه الاتيان بالمعاصي وهذا المذهب كانه مبني على ما بين الاشخاص
بحسب البدن او النفس حقيقة ورد هذا المذهب بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كان الامر كذلك لما استحق
المعصوم على عصمته مدحا ولما كان مكلفا بترك الذنوب ومثابا به واللازم باطل بالاجماع واما النقل فلقوله تعالى قل انما انا
بشر مثلكم يوحى الي فانه يدل على مماثلة النبي المعصوم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية من الخواص والامتياز انما هو
بمجرد الوحي اليه لا غير وكذا قوله تعالى لولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم وقوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء

قال المقصد السابع **اقول** المقصد السابع من المقاصد في عصمة الملائكة وقد اختلف المتكلمون في ذلك نفيا واثباتا
فتمسك كل واحد من الطرفين بحجج والمص ذكر ما هو الاشهر منها ونبه على ما فيها اما القائلون بنفي العصمة فقد احتجوا بحجج
الحجة الاولى قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء
ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون فيه دليل على عصيانهم من اربعة اوجه الاول انهم اغتابوا
بني آدم بذكر مثالبهم ونسبوهم الى الفساد وسفك الدماء والغيبة ذنب لقوله تعالى ولا يغتب بعضكم بعضا نهي عن الغيبة
وهو ظاهر في التحريم وشبهه ذلك باكل لحم الميت وهو حرام قطعا الثاني انهم نسبوا انفسهم الى التسبيح
والتقديس بعد الطعن في بني آدم على طريق التزكية والفخر وذلك منهم لانفسهم وقد نهى الله تعالى عنها بقوله
فلا تزكوا انفسكم وعجب منهم بانفسهم والعجب من الذنوب المهلكة الثالث انهم قالوا ما قالوه في بني آدم رجما
بالظن لانه لا يليق بانه توقع ارادة الله تعالى بني آدم اطلاع اعدائهم على عيوبهم واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله
تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم الرابع انهم اعترضوا على الله تعالى فيما يفعله واتكروا فعله وذلك من اعظم الذنوب الكبيرة
الحجة الثانية ان ابليس كان من الملائكة وهو قد عصى ربه لعنه الله بترك امر الله بالسجود لآدم حتى صار من الكافرين بعض الملائكة قد عصى
اما الصغرى فلانه استثنى من الملائكة في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فدل ذلك على انه من جملتهم ولانه لو لم

يكن من الملائكة لم يكن الامر بالسجود في قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا متناولا له واذا لم يكن ذلك الامر متناولا له لم
يستحق ترك السجود واللازم باطل بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك واما الكبرى فلقوله تعالى الا ابليس ابى واستكبر
وكان من الكافرين وقال الجواب عن الوجه الرابع من الحجة قولهم استفسار
عن الحكمة في خلق بني آدم لا اعتراض على الله تعالى في خلقهم وعن الوجه الاول منها بانا لا نسلم ان قولهم غيبة فان الغيبة ذكر
اظهار مثالب الغائب وذلك انما يتصور اذا كان المخاطب غير عالم بها وذلك في حق الله تعالى ممتنع وعن الوجه
الثاني منها بانا لا نسلم ان قولهم تزكية وعجب لاحتمال انه مثل ما مر وعن الوجه الثالث منها ان قولهم رجم بالظن لجواز علمهم
بذلك بتعليم الله تعالى او بتلقيهم من اللوح المحفوظ وعن الحجة الثانية بمنع كبراها اذ ابليس كان من الجن من الملائكة لانه
مخلوق من النار لقوله خلقتني من نار والملائكة مخلوقة من نور لقوله عليه السلام خلقت الملائكة من نور واستثناؤه
من الملائكة وتناول الامر بالسجود اياه لتغليب الملائكة عليه لاختلاطه بهم مدة فان قيل كونه من الجن لا ينافي
كونه من الملائكة وقد ذكر بعض العلماء ان الجن منها طائفة كانوا سكان الارض ولسوا من جنس الملائكة الذين هم خزان
الجنان قلنا هو خلاف الظاهر لان ابليس له ذرية لقوله تعالى افتتخذونه وذريته اولياء ولا ذرية للملائكة لانها انما تحصل
من اجتماع الذكر والانثى ولا انثى في الملائكة لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا ولا يمكن ان يحصل
من غير اجتماعهما لانه خلاف الظاهر مع ان ذكر الجن في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه في قوله كان من الجن
ففسق عن امر ربه ينافي كونه من الملائكة لان طبيعة الملائكة لا تقتضي المعصية واما القائلون بعصمة الملائكة فاحتجوا بآيات
دالة على عصمتهم منها قوله تعالى في صفتهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وهذا صريح في عدم صدور
الذنب منهم ومنها قوله تعالى في صفتهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون ومن هذا صفته لا يتصور صدور الذنب
منه لان حال صدور الذنب يستدعي الفتور في التسبيح وهو خلاف مدلول الآية ومنها قوله تعالى في صفتهم يخافون ربهم
من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وانه يعم الملائكة ويعم كل المامورات وترك المنهيات لان ترك المنهي عنه مامور به والجواب
عن الوجه الاستدلال بالآيات انه لا يتم لو ثبت عمومها بالنسبة الى اشخاصهم والى الازمان والى جميع المعاصي ولا قاطع
فيه والظن الحاصل منها لا يفيد القطع كيف والعموم في الآية الثانية مخصوص بقوله تعالى اتجعل فيها من يفسد فيها الآية فان
مثل هذا القول ليس بتسبيح في حال ذكره لا يكون مسبحا وحال صدور الذنب انما يستدعي الفتور في التسبيح على
تقدير كون الذنب مضادا للتسبيح ولا يلزم من امتناع بعض الذنوب امتناع كلها **قال** المقصد الثامن **اقول**
المقصد الثامن فيما يليه في التفضيل بين الانبياء والملائكة عليهم السلام اما علوية او سفلية اما السفلية فلا نزاع في ان الانبيا
افضل منهم واما العلوية فذهب اكثر اصحابنا والشيعة واكثر اهل الملل الى ان الانبياء افضل من الملائكة وذهب الفلاسفة
والمعتزلة والقاضي ابو بكر وابو عبد الله الحليمي من اصحابنا الى ان الملائكة السماوية افضل من الانبيا احتج اصحابنا بوجوه
اربعة الاول ان آدم افضل من الملائكة السماوية واذا كان هو افضل منهم كان جميع الانبياء افضل منهم لعدم القائل
بالفصل بيان كونه افضل منهم انهم امروا بالسجود له لقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وقوله للملائكة اني خالق بشرا
من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين والسجود اعظم انواع الخدمة والدلالة على ان السجود له

فيتبادر منه الى الفهم ان آدم عم افضل الملائكة اذ امر الافضل بخدمة المفضول والتذلل بين يديه خلاف الحكمة والجواب ان
ذلك على تقدير ان لا يكون الامر بالسجود لشي لا يدل على تفضيل المسجود له لان السجود يقع على انحاء شتى اذ قد
يكون لتعظيمه وتفضيله وقد يكون لمجرد التواضع له وهو لا يدل على ان المتواضع اخس رتبة من ذلك الشي وقد يكون
لاجل ان ذلك الشي قبلة للسجود وجهة السجود لا يلزم ان يكون افضل من الساجد الا ترى وقد يكون لاجل ان الكون
على ان يكون السجود بامام السلام ورتبة المسلم لا يلزم ان يكون انقص من رتبة المسلم عليه وقد يكون لاجل ان الله
تعالى امر الساجدين امتحانه بالسجود لذلك الشي ليتبين المطيع من العاصي من غير ارادة تعظيم المسجود له وتفضيله لانا
نقول قول ابليس ارايتك هذا الذي كرمت علي يدل على انه لم يوجد هناك سوى الامر بالسجود وانا خير منه خلقتني
من نار وخلقته من طين يدل على ان الامر بالسجود انما كان بطريق التفضيل له على الملائكة فيندفع الاحتمالات فان قيل
لا نم ان جميع الملائكة كانوا مامورين بالسجود فان قوله تعالى في سورة الاعراف ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن لآدم م
عبادته ويسبحونه وله يسجدون يدل على ان الملائكة المقربين لم يسجدوا الا لله تعالى لان تقديم الجار والمجرور على الفعل
دليل الحصر فيكون المعنى لا يسجدون الا له اجيب بان التقديم للحصر ليس كليا اذ قد يكون التقديم لمجرد الاهتمام ولرعاية الفواصل
والثاني ان آدم عليه السلام كان اعلم من الملائكة لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الى قوله فلما انباهم
باسمائهم والاعلم افضل لقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فينتج ان آدم افضل فيكون باقي الانبياء
افضل لعدم القائل بالفصل الثالث ان عبادة البشر اشق لانه مبتلى بالعوائق الشهوية والغضبية ووساوس الشيطان
والحاجات الشاغلة للاوقات والاشق افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها وقوله اجرك على قدر
نصبك ولانه ادخل في الاخلاص الرابع ان الملائكة لهم عقل بلا شهوة والبهائم لها شهوة بلا عقل والانسان ركب
تركيبا بين الملكية والبهيمية لان له كليهما فبعقله اخذ حظا من الملكية وبشهوته اخذ حظا من البهيمية ثم ان من غلب من الانسان
شهوته على عقله يكون شرا من البهائم لقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل وهذا يقتضي ان من غلب عقله على شهوته
يكون خيرا من الملائكة قياسا لاحد الحالين على الاخر واستدل القائلون بان الملائكة افضل من الانبياء بادلة عقلية
ونقلية اما العقلية فستة الاول ان الملائكة جواهر روحانية مجردة وجميع كمالاتها حاضرة بالفعل والنفوس البشرية ما لم
تكمل لانها مستعدة لتحصيلها حاصلة بالفعل ودائما بالفعل التام اكمل من غيره الثاني ان الملائكة روحانية متعلقة بالهياكل العلوية
الممتنعة بطبيعتها عن الكون والفساد والمكوكبة بكواكب مدبرات لما في عالم الكون والفساد والنفوس الانسانية
متعلقة بالاجسام السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة الارواح كنسبة الهياكل فلما كانت الهياكل السماوية اشرف
كانت الارواح السماوية اشرف الثالث ان الملائكة روحانية محضة مطهرة عن الشهوة والغضب ومنبعي المنافيات
للاخلاق الذميمة والنفوس منغمسة في الكدورات البدنية والعلائق الجسمانية والمطهر افضل الرابع ان الروحانيات
نورانية لطيفة وخيرات محضة لتجردها عن المواد والجسمانيات ظلمانية لتركبها من المادة والصورة والمادة منبع
الشر والنوراني افضل من الظلماني الخامس ان الروحانيات لها قوة قوية على تصريف الاجسام كالزلازل
والسحب من غير ان يعرض لها فتور وكلال نسبة بخلاف الجسمانيات والقوي اشرف السادس ان الروحانيات

اعلم لاحاطتها بالامور الغائبة عنا واطلاعها على ما سيكون من الاحوال الحادثة علينا ولان علومهم كلية لكونها
مبرأة عن القوى الجسمانية وفعلية وفطرية امنة من الغلط والجسمانيات لا علم لها بالامور الغائبة ولا بما سيكون
في المستقبل وعلومها انما يحصل من الاحساس بالامور الجزئية واكثرها انفعالية وكسبية متعرضة للغلط والجواب
ان جميع ذلك مبني على الاصول الفاسدة للفلاسفة وقد ابطلناها واما النقلية فستة الاول قوله تعالى
قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك ان اتبع الا ما يوحى الي ذكر ذلك في
معرض التواضع وسلب التعظيم ونفي الرفعة اي لا ادعي لنفسي مرتبة هي ارفع من مرتبة البشر وهي الالهية والملكية
بل ادعي لنفسي ما ثبت لكثير من افراد البشر وهو النبوة والجواب انه لا دلالة فيه على تفضيل الملك
وذلك لان النبي عم لما خوف كفار قريش بالعقاب كذبوا بالقرآن في قوله تعالى قبيل هذه الاية والذين كذبوا
بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون سأل كفار قريش تعجيل العذاب استهزاء به وتكذيبا له فانزل الله تعالى قل لا اقول
لكم عندي خزائن الله اي مفاتيح نزول العذاب بكم ولا اعلم الغيب اي متى ينزل عليكم العذاب ولا اقول لكم اني ملك اي
ممن يقدر على اناطة العذاب بكم وينزله عليكم من الملائكة كما نقل بمن قبلكم على ما روي ان جبريل عليه السلام
قلب بطرف جناحه المؤتفكات وهي بلاد لوط وذلك يدل على ان الملك اقدر واقوى ولا يدل على كونه افضل
الثاني قوله تعالى حكاية عن قول ابليس لآدم وحواء ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين فهم منه انهما انما امتنعا
من الاكل من الشجرة لئلا يكون دونهما منحطة من درجة الملائكة وحرصهما على الاكل انهما يستفيدا درجة الملكية التي هي اشرف والجواب
انه لا يدل على ان الملك افضل لان ذلك انه قد ذكر اهل التفسير ان آدم وحواء رأيا الملائكة على صورة احسن من صورهما وخلق
اعظم من خلقهما فقال لهم ابليس ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وتمنيا حصول
مثل خلق الملائكة لهما باكل الشجرة وخيل اليهما ان ذلك سوى الكمال والفضيلة وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين وذلك يدل
على ان صورة الملائكة اعظم من صورة البشر لا على التفضيل الثالث قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله احسن دم
ولا الملائكة المقربون اردف بالمسيح وثنى بالملائكة المقربين وذلك يدل على ان الملائكة افضل من المسيح كما يقال ان فلانا
لا يستنكف الوزير عن خدمته ولا السلطان فانه لا يقدر على هذا الا من يعلوه في الرتبة ولو عكس لم يستقم
عرفا ولا عادة والجواب ان هذه الاية ليس من تفضيل الملائكة في شي لانه مسوق للرد على النصارى في دعويهم الا لوهية
وذلك لانهم لما راوا من المسيح احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وحصوله من غير اب استعظموا امره وادعوا الالوهية
واخرجوه من ان يكون عبد الله تعالى فقال تعالى لن يستنكف المسيح بهذا القدر من القوة ولا كونه من غير اب ان يكون عبد الله
ولا الملائكة المقربون مع انهم اقوى وقد حصلوا الا من اب ولا ام فهم اعجب من عيسى في المعنيين الذين اوجبا للمسيح
الاجلال مع انهم لا يستنكفون عن عبادته الرابع قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وصفهم بانهم عنده
وليس المراد به القرب المكاني اذ لا مكان له فتعين ان يكون العندية بمعنى قرب الشرف والفضيلة والمنزلة في الرتبة وايضا
جعل عدم استكبارهم عن عبادته دليلا على امتناع استكبار البشر عن عبادته بطريق الاولى وذلك يستلزم سموهم
وعلو رتبتهم بالنسبة الى البشر اذ لو كانوا مساوين لهم او انقص منهم لما حسن هذا الاستدلال والجواب

انه لا يدل على التفضيل بل غايته الدلالة على التفضيل ثم انه معارض بقوله تعالى في حق البشر في مقعد صدق عند مليك
مقتدر وبقوله عليه السلام حكاية عن ربه انا عند المنكسرة قلوبهم بل هذا اقوى لانه يدل على ان الرب تعالى عند
المنكسرة قلوبهم وما ذكروه لا يدل على ان الملائكة عند الله تعالى ولا يخفى ان من يكون الرب تعالى عنده افضل ممن يكون
عند الرب واما الاستدلال فلا نسلم انه بازدياد الثواب ليتم مطلوبكم بل يجوز ان يكون بكونهم اقوى واقدر الرابع
ان الملائكة معلم الانبياء لقوله تعالى علمه شديد القوى اي علم محمدا جبريل ولقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك والعلم
افضل من المتعلم والجواب منع الصغرى فان الملائكة يبلغون العلم الى الانبياء والمعلم هو الله تعالى والمبلغ لا يلزم
ان يكون افضل من المبلغ اليه فان السلطان وزيره واصحابه احاد الناس الى وزيره وبعض اركان دولته
يعلمه بامرها السادس الملائكة رسل الى الانبياء قال تعالى ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده والرسول افضل
الى المرسل من المرسل اليه كما ان النبي افضل من امته فيكون الملائكة اقرب الى الله تعالى فيكون افضل من الانبياء
والجواب ان النبي مرسل الى جمع عظيم فلهذا كان يجب ان يكون اعظم منهم كما انه اذا ارسل الملك شخصا الى
جمع عظيم كان ذلك الشخص اعظم منهم واما الملك فانه مرسل الى شخص واحد فلا يجب كونه اعظم والا لوجب ان يكون
واحد من احاد الناس اذا ارسله ملك الى ملك اخر افضل من الملك المرسل اليه السابع انه اطرد تقديم ذكر الملائكة
على ذكر الانبياء قال تعالى امن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله وقال شهد الله انه لا اله
الا هو والملائكة واولو العلم وقال الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس والتقديم في الذكر ظاهرا دليل التقديم
بالشرف وحسن عرفا ولهذا قال عمر للشاعر القائل عميرة ودع ان تجهزت غاديا كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا
لو قدمت الاسلام لاعطيتك ولما كتب كتاب الصلح بين رسول الله صلعم والمشركين وقع النزاع في تقديم الاسم واذا
كان حسنا عرفا كان حسنا عند الله لقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن فتقديم الاسم الى التقديم
في الذكر دليل التقدم بالشرف وتقديم الملائكة على الرسل في قوله وملائكته ورسله يحمل وجها اخر وهو ان تقديم الملائكة
لفضيلة الايمان بهم لا لفضيلتهم وذلك لان الله ورد في معرض الثناء على المؤمنين بالايمان ولا يخفى ان الايمان
بما هو اخفى يكون افضل لكونه ادل على طواعية المؤمنين وانقياده ووجود الملائكة اخفى من وجود الرسل فيكون الايمان
بهم افضل **قال** المقصد التاسع **اقول** المقصد التاسع في كرامات الاولياء وانها جائزة عندنا لكونها مستندة
الى الله تعالى على اصلنا وقدرته تعالى تشمل جميع الممكنات وواقعة خلافا للاستاذ ابي اسحق وابي عبد الله الحليمي منا وللمعتزلة غير
ابي الحسين البصري ولم يجوز الخوارق لنا اما جوازها فظاهر اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال فيكون ممكنا واما وقوعها
فلوجوه الاول قصة مريم من حملها بلا ذكر ووجود الرزق عندها بلا سبب ظاهر وتساقط الرطب من النخلة اليابسة
بهزها على ما قال وهزي اليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا فان هذه الامور من خوارق العادات وانما ليست
معجزة فيكون كرامة الاولياء فان قيل يجوز ان يكون معجزة لزكريا او ارهاصا لعيسى قلنا ان هذه الخوارق كرامة
تطيبا لحالها يدل على ان المقصود اكرام مريم ولانها لم تكن مقارنة للدعوى والتحدي الثاني قصة اصف من
احضار عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن معجزة لسليمان لان المعجزة يجب ان يكون ظهورها على

يد مدعي النبوة ليعلم به تصديقها ولانه لم يتحد به ولم يكن مقارنا للدعوى الثالث قصة اصحاب الكهف من
انقياد الله تعالى اياهم طعامهم سنين وارزاقهم بما احياهم من غير اذى ولم يكونوا انبياء احتج من لم يجوز خوارق العادات
من المنكرين للكرامات بان في الخوارق اعلاما بالبعثة ولو جاز ان يجوز خرق العادة سقط بكونها لا يرتفع الا بان
عن الاولياء لجاز ان يكون من ظهر المعجزة على يديه غير مدعي النبوة بان يعدم ولو وجد مثله والجواب
ما ذكر من ان الاحتمال لا ينافي الجزم بعدمه لعلم عادي كما في المحسوسات واحتج من جوز الخوارق وانكر الكرامات
بانا لو جوزنا الكرامة لم يبق للخوارق دلالة على النبوة لعدم تميزها من الكرامة وانسد باب اثبات النبوة والجواب
ان اشتراك المعجزة والكرامة في كونهما من الخوارق لا يوجب عدم تميزهما لجواز ان يتميزا بالتحدي ودعوى النبوة والتحدي
في المعجزة وعدمهما في الكرامة فيتميزان بذلك **قال** المرصد الثاني **اقول** المرصد الثاني من السمعيات في المعاد وفيه
اثنا عشر مقصدا المقصد الاول في اعادة المعدوم اثبتت الفلاسفة والتناسخية وبعض الكرامية وابو الحسين
البصري ومحمود الخوارزمي على امتناعها واتفق اصحابنا ومشايخ المعتزلة على جوازها لكن عند المعتزلة المعدوم شيء
فاذا عدم الشيء بقيت ذاته المخصوصة فالممكن اعادتها وعندنا لم يبق تلك الذات ومع ذلك يمكن اعادته
بعينه والدليل على جواز اعادة المعدوم انه لو امتنع ذلك لكان امتناعه اما لذاته او لماهيته او لشيء من لوازمهما
او لشيء من عوارضها لا سبيل الى الاولين لاستلزامهما امتناع وجوده ابتداء ايضا لان مقتضى الذات ولازمها لا يختلف
بحسب الازمنة واللازم باطل لتحقق وجوده ابتداء فتعين الثالث وح يكون وجوده الثاني ممكنا بالنظر الى ذاته وهو
المطلوب واعترض على هذا صاحب اللباب بان العود لكونه عبارة عن الوجود بعد الانعدام اخص من الوجود المطلق
ولا يلزم من تحقق العام تحقق الخاص ولا من انتفاء الخاص انتفاء العام فجاز ان يمتنع العود لذات المعدوم او
للازم ذاته ولا يمتنع وجوده مطلقا واجيب عنه بانه لا يجوز ان يكون الوجود المعاد ممتنعا والوجود المبتدا ممكنا لان
الوجود المبتدا والوجود المعاد لا اختلاف بينهما في الصفات النفسية والذاتية بل الاختلاف بينهما انما هو بالاضافة والنسبة
وكذا الايجاد الثاني والايجاد الاول والنشأة الاولى والنشأة الاخرى لا يختلفان بالصفات النفسية بل انما يختلفان بالصفات
الاضافية فاذا استلزم الوجودان وكذا الايجادان امكانا او وجوبا او امتناعا لان الاختلاف بالاضافات لا يصلح لان يوجب
الاختلاف في الماهيتين حينئذ والمتحدان في الماهية يجب تلازمهما في الامكان والوجوب والامتناع ثم ان الاجماع
منعقد على امكان الوجود المبتدا والنشأة الاولى فيكون وجود المعاد والنشأة الاخرى ايضا ممكنين وهو المطلوب
على انا نقول لو جاز ان يكون الوجود ممكنا للشيء ابتداء وممتنعا له اعادة لكون الوجود المعاد اخص من مطلق
الوجود والوجود في الزمان الثاني مغايرا للوجود في الزمان الاول لجاز ان يكون الشيء ممكنا او ممتنعا في الزمان
الاول وواجبا في الزمان الثاني لعين ما ذكر وهو ضروري البطلان ويستلزم لا غناء الحوادث عن المحدث لجواز
صيرورتها واجبة حينئذ وينسد باب اثبات الصانع هذا تقرير الوجهين ان الوجود المعاد مساو للوجود المبتدا
في الامكان وهذا القدر يكفينا في هذا المقام لدفع منعهم ويمكن ان يقال الوجود المعاد اولى بالحصول من الوجود
المبتدا لان الموجود الذي انعدم اكتسب بحصول الوجود له ملكة الاتصاف بالوجود ويشبه ان يكون هذا هو المراد

بتوليته وسواسون عليه ولدى الملا الاعلى واشار بقوله ولدى الملا الاعلى الى ان الاستوية انما هو بالقياس الى القدرة
الحادثة اذ القدرة القديمة بالنسبة الى المقدورات لا تختلف والقايلون بامتناع اعادة المعدوم احتجوا بانه
الى دعوى الضرورة وهو انا نعلم بالضرورة ان تخلل العدم بين الشي ونفسه محال فلو اعيد المعدوم لم يكن المعدوم لم يكن
الوجود المعاد عين الوجود الاول بالضرورة اسمى انه بل يكون غيره فلا يكون المعاد هو المبتدا بعينه وهو المطلوب والجواب
ان دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموع ومع ان تخلل العدم بين الوجود المبتدا والمعاد كتخلل الوجود بين العدم
السابق واللاحق وهو جايز بالاتفاق فاسموا لم لم تجوزوا بيانهما والتجاوا الى الاستدلال واستدلوا
بثلثة اوجه الاول انه لو جاز اعادة المعدوم لوجب ان يعاد بجميع عوارضه والا لم يكن المعاد هو بل كان شخصا
اخر فردا اخر من نوعه ومن جملة عوارضه الوقت الذي حدث فيه اولا فلو اعيد المعدوم يلزم ان يعاد في وقته
الاول واللازم باطل لاستلزامه ان يكون الشي مبتدا من حيث انه معاد لان كل ما وقع في وقته الاول فهو مبتدا وفيه
اجتماع المتقابلين في ذات شخص واحد في زمان واحد من جهة واحدة وقد تقرر هذا الوجه بعبارة اخرى هي انه لو صح
اعاده المعدوم لصح اعادة كل معدوم واللازم التمايز بين المعادات ومح واذا صح اعادة كل معدوم صح اعادته مع
الوقت الذي حدث فيه الشي ابتدا فيكون بين المبتدا والمعاد من حيث انه مبتدا والجواب منع
الملازمة فان الواجب تحقق اعادة العوارض المشخصة ليكون المعاد هو المبتدا بعينه والوقت ليس من العوارض المشخصة
لان الزمان متغير متجدد وليس كل شخص متجددا ضرورة ان زيدا الموجود في هذه الساعة هو الموجود قبلها بحسب الامر
الخارجي وان كان بحسب الامر الاعتباري غيره لان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه
في زمان اخر والتغاير بين الاشخاص يجب ان يكون بحسب الخارج لا بحسب الذهن فقط ولكل ان يرد هذا البحث
لان ابن سينا مع بعض تلامذته وكان مصرا على ان الموجود مع قيد كونه في زمان ما مغاير له مع قيد كونه في زمان
اخر فقال ابن سينا ان كان الامر على ما زعمت فلا يلزمني الجواب لان غيري من كان يباحثك وانت غير من يباحثني
فبهت التلميذ ورجع الى الحق معترفا بعدم التغاير في الواقع وبحسب الخارج سلمنا ان الوقت من العوارض المشخصة
وانه معاد مع وقته الاول لكن لم قلتم ان الواقع في وقته الاول يكون مبتدا وانما يكون كذلك لو لم يكن الوقت ايضا
معادا معه او بدونه كما قال الامام الرازي في الاربعين الواقع في وقته الاول انما يكون مبتدا لو لم يكن مسبوقا كذلك
اخر اما اذا كان مسبوقا فيكون معادا لا مبتدا الثاني انه لو جاز اعادة المعدوم لم يتميز المبتدا عن المعاد واللازم
بط وكذا الملزوم اما الملازمة فلانا نفرض جوهرا معادا بعينه وجوهرا اخر مثله يحدثه الله تعالى ابتدا لان الله تعالى قادر على ايجاد
مثله ابتدا ولا يكون نسبة كل واحد من الجوهرين الى ذلك المعدوم سواء لكونهما مثلين فلم يكن احدهما بالمبتدائية
والاخر بالمعادية اولى من العكس مع انك تقضي بان لا تميز الشي عن غيره واما بطلان اللازم فلضرورة احكام الاعينية بدون
الامتياز والجواب انه ان اردت مماثلة الجوهر المبتدا للمعاد مماثلتهما من كل وجه حتى الهوية والتشخص فلا نم الملازمة
اذ يمكن احداث جوهر مماثل للمعاد هو بهذا المعنى فان الاعينية للامتياز بالهوية سوا كان الاثنان مبتدائين او
معادين او احدهما مبتدا والاخر معادا من غير اختصاص بالمبتدا والمعاد وان اردت بها مماثلتهما في الماهية

لاستوا
عاد

اي اتحادهما في الماهية الكلية واختلافهما بالهوية سلمنا الملازمة لكن بطلان اللازم ممنوع لحصول التمايز بينهما
بالهوية الثالث انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه لكان التميز واقعا فيما صدق عليه المعدوم حال العدم واللازم
بط اما الملازمة فلان الحكم بان المعاد هو الاول واقع بعينه حال العدم ليحصل الحكم بانه عين الاول اذ لو لم يكن
متميزا فيه لجاز ان يكون الموجود في الزمان الثاني امرا ابتداييا مشاركا للموجود في الزمان الاول في الماهية والتشخص
لانه قادر على ايجاده فعله اختراعا كما يقدر على ايجاده اعادة واما بطلان اللازم فلان ما صدق عليه المعدوم حال العدم
نفي محض لا يصح الاشارة اليه فكيف تميز عن غيره والجواب على اصل المعتزلة منع بطلان اللازم اذ المعدوم حالة
العدم ليس عندهم نفيا محضا بل هو ثابت والجواب في الخارج فيجوز ان يتصف بالتميز وعلى اصلنا منع الملازمة
فان التميز فيه انما يحصل فيما يصدق عليه المعدوم حالة الاعادة واما التميز حالة العدم فلا نم جواز اعادة المعدوم بعينه
بل التميز فيه وهي لا حقيقة له **قال** المقصد الثاني **اقول** الشروع في المقصد الثاني يستدعي بيان مذاهب
الناس في المعاد فنقول في المعاد مذاهب منهم من قال المعاد ليس الا البدن وهو قول من نفى النفس الناطقة و
قال الانسان عبارة عن الهيكل المخصوص وهم اكثر المتكلمين ومنهم من قال المعاد ليس الا النفس الناطقة المجردة و
كيفية معاد لها حسي وهذا قول اكثر الفلاسفة الالهيين ومنهم من اثبت المعاد للنفس والبدن جميعا وقال
الانسان بالحقيقة عبارة عن النفس الناطقة المجردة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن
يجري مجرى الالة وهي باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلايق خلق لكل واحد من هذه الارواح بدنا وردها اليه
وهذا مذهب كثير من علماء الاسلام مثل الشيخ الحليمي والامام الغزالي وابي القاسم الراغب والقاضي ابي
زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وابن الهيصم من الكرامية وجمهور الاحبارية من متاخري الامامية وكثير من الصوفية
والتناسخية من الحكماء الا ان بين قول اهل الاسلام والتناسخية فرقا من وجهين احدهما ان المسلمين يثبتون الدار
الاخرة والجنة والنار ويقولون ان الله تعالى يرد الارواح الى الابدان لا في هذا العالم بل في الدار الاخرة ويثبتونها ادعيا
في الجنة او النار والتناسخية ينكرونها ويقولون انه تعالى يردها الى الابدان في هذه الدار وثانيهما ان المسلمين يقولون حدوث
هذه الارواح والتناسخية يقولون بقدمها ولا يلزم على مذهب التناسخية انكار النعيم والجنة وانكار كون الواجب فاعلا مختارا
ولا يلزم على مذهب المسلمين ابطال ما علم من قواعد الشرع ولا القدح في شي مما يتعلق بتحرير ارتكان مما اخبر به الانبيا
صلوات الله عليهم وسلامه ولا تسليفين حسبهم بالانكار مثلا الا ما غلب على الطباع العامية من هذا المذهب جادة عنه
التناسخية اليه كان باطلا وكذا اذ ليس كذلكم لاهل الذهاب الى هذا الاصل الاحوال ابطال ما عدى من قواعد الشرع
ومنهم من قال من يكون نفسه غير كاملة بل جاهلة خالية عن الاخلاق الفاضلة كالاطفال والجهال لا يكون لهم معاد جسماني
ولا روحاني وهو قول اسطيوس ومنهم من توقف في الكل وهو قول جالينوس عند الموت والمعدوم لا يمكن اعادته
وان كان جوهرا باقيا بعد فنا البدن كان المعاد ممكنا اذا تقرر هذا فنقول اجمع المليون عن اخرهم على حشر
الاجساد اي جواز المعاد الجسماني ووقوعه وانكرهما الفلاسفة لنا على الجواز ان اجزاء البدن بعد فساد البدن كانت
الفاسد ممكنا فاليجمع على ما كانت على الابتدا والتاليف المخصوص الذي كان في الزمان الاول فاذا امكن جواز اعادة

عنه
ان م
النفس
فيهما
الاسلامي

المعلوم واذا ثبت صحة القابلية والفاعلية في ذلك وجب القول بصحة حشر الاجساد ولما علم الوقوع
ان الانبياء اخبروا عنه وعن وقوعه وكل ما اخبر الصادق عنه وكان ممكنا فهو حق وجب القطع بوقوع حشر الاجساد
احتج المنكرون لحشر الاجساد بوجوه منها عدم امكان اعادة المعدوم وجوابه قد مر ومنها انه لو اكل انسان انسانا
اخر وصار اجزاء المأكول اجزاء للآكل فلو اعاد الله تعالى ذينك الانسانين فاما ان يعيد تلك الاجزاء في كلا البدنين وهو محال
واما ان يعيد في احد البدنين فان ذلك البدن بدن الآكل لم يكن معادا اصلا بجميع الاجزاء بل ببعضها فلا يكون معادا
بعينه ولما كان اللازم على التقديرين عدم اعادة احد بجميع الاجزاء وبعينه الذي المطلوب ذكره فلم يتحقق والجواب
ان لكل انسان اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى اخر الحياة وهي بالنسبة الى الاجزاء الاصلية التي لانسان اخر فضلة
لانا نعلم ان كل انسان باق من اول عمره الى اخره واجزاء الغذاء يتوارد عليه ويزول والواجب علينا عند تلك الاعادة
اعادة تلك الاجزاء الاصلية لا جميع الاجزاء واجزاء الانسان المأكول فضلة في الانسان الآكل فلا يجب اعادتها في بدن
بل تعاد في المأكول لانها اجزاء اصلية فيه ومنها انه لو حشر الاجساد لم يخل حشرها من ان يكون لغرض او لا لغرض
وكلاهما باطل اما الثاني فلانه يكون عبثا وهو قبيح على الحكيم الغني وجوابه اما الاول فلان ذلك الغرض اما عائد الى الله تعالى
وهو محال لانه غني بالذات منزه عن الاعراض واما عائد الى العبد وهو اما الايلام او الالتذاذ وكلاهما منتفيان اما الايلام
فبالاجماع ولانه لا يصح ان يكون مقصود الحكيم لقبحه وعدم ملائمته للحكمة والعناية واما الالتذاذ فلان اللذة في هذا العالم ليست
بالحسية وكل ما يحصل لنا في هذا العالم انما هو دفع الم او انتقال من الم الى اخر اضعف من الالم الاول يشهد له الاستقراء
واما اللذة الحقيقية هي اللذة الروحانية واذا كان كذلك كان حشر الاجساد لغوا لغرض عبثا فان قيل لم لا يجوز ان يكون
على عدم حصول هذا الغرض اذ دفع الالم لا يكون الا بعد الالم والمعدوم لا الم له فلا يتصور هذا الاحوال يكون عوضا
للحكيم فان من اخذ مرض عينه ليجد لذة الصحة وجوعه وعطشه ليجد لذة الشبع والري عد سفيها والجواب
مختار ان الحشر لغرض قوله يلزم العبث وهو قبيح قلنا قد مر جوابه في المقصد الثاني من المرصد السادس من الموقف
الخامس في الالهيات وبعد تسليم ذلك نختار انه لغرض عائد الى العبد لانه حصر الغرض في الايلام والالتذاذ ولعل فيه
غرضا اخر لا نعلمه والاستقراء التام ممنوع سلمنا الحصر لكن لا نم ان اللذة دفع الالم على ما في الباب انه يحصل اللذة
عند دفع الالم واما ان حقيقة اللذة ليست الا دفع الالم فغير معلوم والدوران وجود الامر عند ذلك لجواز ان يكون حقيقة
اللذة امرا اخر غير دفع الالم ويكون اعم منه يحصل معه تارة ودونه اخرى سلمنا ذلك في اللذات الدنيوية لكن لا نم ان
اللذات الاخروية كذلك ولم لا يجوز ان يكون اللذات الاخروية مشابهة للذات الدنيوية في الصورة ومخالفة لها
في الحقيقة فيكون حقيقة اللذة الدنيوية دفع الالم وحقيقة اللذة الاخروية امرا اخر ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها
حتى يدرك حقيقتها بهما قال تذنيب اقول اعلم ان القائلين بالمعاد الجسماني ذهب بعضهم الى ان الله تعالى يعدم الاجزاء
ثم يعيدها وبعضهم الى انه تعالى يفرق اجزاءهم ثم انه تعالى يجمعها ويرد الحياة اليها وتوقف الامام فيه وهذا سواء
استدل القائلون باعدام الاجزاء بايات منها قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فانه يدل على ان الاشياء تهلك والا
والهلاك هو الفناء بمعنى جميع الممكنات والجواب لا نم ان الهلاك هو الفناء بل الهلاك الخروج عن حد الانتفاع

وهو تفرق الاجزاء ورد واليه تلبيف الذي به ينتفع الاجزاء الا فناؤها لخروج الشيء عن صفاته المطلوبة منه يكون هلاكا
لذلك لا الانعدام اجزائه بالكلية سلمنا ان الهلاك هو الفناء لكن الهالك في الاية لا يمكن اجراؤه على الحقيقة لامتناع
ان يكون كل شيء هالكا في الحال وانه بط بالاتفاق فيجب صرفه الى المجاز وليس حمله على الفاني في الحال اولى من حمله
على القابل للفناء في ذاته فلم يعلم المراد به الاول ومنها قوله تعالى هو الاول والاخر وانما يكون اخر الاشياء لو كان موجودا بعد
وجودها وذلك اعدام جميع الاشياء الممكنة والجواب انه لا يلزم من هذا ان يكون انه تعالى اول الاشياء واخرها
بحسب الزمان ولم لا يجوز ان يكون المراد منه انه تعالى اول الاشياء بحسب الاستحقاق واخرها ايضا ومنها قوله تعالى
كما بدانا اول خلق نعيده فانه تعالى بين الاعادة كالابداء لكن الابداء كان من العدم فوجب ان يكون الاعادة ايضا
من العدم وذلك اعدام جميع الممكنات والجواب انه لا يلزم من تشبيه الاعادة بالابداء ان يكون الاعادة من العدم
كما ان الابداء كان كذلك اذ لا يلزم من تشبيه شيء بشيء تشابههما من جميع الوجوه قال المقصد الثالث اقول
المقصد الثالث في بيان ما ذكره الحكماء في امر المعاد النفساني وهو عبارة عندهم من مفارقة النفس عن هذا البدن
واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها بالكمالات النفسانية ورذائلها الحكماء
انهم انكروا حشر الاجساد بناء على ان البدن مركب من الهيولى والصورة واذا زالت الصورة امتنع عودها لامتناع
اعادة المعدوم ممتنعة عندهم وقالوا النفس الناطقة باقية بعد البدن لانها لا تقبل العدم وذلك لانها بسيطة لما مر
في بحث النفس وهي موجودة بالفعل فلو كانت قابلة للعدم لكان للبسيط قوة وفعل وهو محال لانهما امران متنافيان
يستدعيان محلين متغايرين والبسيط لا اثنينية فيه واذا لم تقبل العدم كانت باقية بعد المفارقة ولها احوال لانها
اما ان تكون جاهلة او عالمة والعالمة اما ان تكون متصفة بهيئات ردية او لا تكون وكل منها اما الجاهلة فهي بعد المفارقة
متألمة ابدا لفقدها ما تلتذ به فلان كل قوة كمالها ان تكيف بكيفية ملائمة لها كالذائقة بالحلاوة ونقصانها ان تكيف بضدها
بل لها بالكيفية الذائقة بالمرارة فكمال النفس الناطقة ان يتمثل فيها صور المعقولات على ما هي عليه في نفس الامر وهو الملائم
لها والنفس ما دامت في جلباب البدن لم تتعرف بعضاتها عن غوايب الظنون والاوهام فربما تتلف اضدادا
الكمال فيها واعتقدت انها كمال ورجحت الوصول الى ما ادركته ولم تتشوق شيئا انما لا تلتفت الى المحسوسات ثم انها بعد
فقدها رجحته مخيلها وتشوق شيئا انها تزول الاوهام والظنون الكاذبة الحاصلة بسبب الاشتغال بالمحسوسات فتبقى متألمة
متعبة بفقدان ما رجحت الوصول اليه ويقع في النار الروحانية التي هي نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة وحالها كحال
من جاوز البحر وغاص فيه وحصل صدفا على رجاء ان يكون لؤلؤا فيه ثم انه بعد الارتحال عنه كشف عنه لم يجد فيه ما كان
تأمله فانه يتألم بذلك جدا واما المها تكون مؤبدا لان ملكه الاكتساب اعني البدن قد زالت عنها ولا مطمع لها
في زوال ذلك النقص وحصول الكمال وهذه النفوس حالها حال الكفار عندنا واعلم ان العذاب الروحاني عندهم انما
يكون للنفوس الكاملة بالجهل المركب الذين حصل لهم شوق الى المعقولات بعطلتهم البتة واما النفوس الساذجة
كنفوس البله الذين غلب عليهم سلامة الصدور وقلة الاهتمام فقالوا انها لا تكون معذبة بعد المفارقة لانها غير عارفة
بكمالاتها غير مشتاقة اليها وهذه النفوس حالها عندهم كحال غير المكلفين عندنا قال ابن سينا في الاشارات واعلم

شوق

ان رذائله النفسانية انما تتأذى بها النفس لشوقها الى الكمال وذلك الشوق تابع للتنبه بعد الاكتساب
والبدن يمنعه عن ذلك فالعذاب انما هو للجاهلين الجاحدين والمعرضين عن الحق المصرين عليه فالبلاهة ادنى الى الخلاص
من فطانة بتراء واما النفوس العالمة التي لها هيئات ردية لملابسة البدن واكتساب رذائله ومباشرة الرذائل
المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات فاذا فارقت الابدان تألمت بها تألم العاشق المهجور لكن هذا الالم
ليس لامر لازم بل لعارض غير راسخ فيزول بزواله وذلك لان تلك الهيئات انما حصلت للنفس لركونها الى البدن
وانجذابها بحبها للبدن فيزول الانفعال التي تبقى تلك الهيئات بسببها فتبطل الهيئات وتزول الهيئات بالتدريج وتنتهي
فتصل النفس محل السعادة ومن النفوس حال اهل البله عند المؤمنين الساذجة عند المتبصرين واما النفوس
العالمة التي تكون مبرأة عن الهيئات الردية فاذا فارقت انقطعت عنهم دون مقارنة البدن واشتغلوا عن
الشواغل حصلوا الى عالم القدس وحصل لهم الترقي من علم اليقين الى عين اليقين لانهم كانوا ذوي
علم بالحقائق فصاروا ذوي عيان لها فيلتذون بها وتبتهج بادراكها لذات غير متناهية الى اللذات البدنية
ونفوس السوقة سالمة في كمال الوهن التي هذا ما عليه جمهور الحكماء في امر المعاد النفساني وقال قوم منهم
اهل التناسخ النفس الناطقة انما تبقى مجردة بعد المفارقة اذا كانت كاملة قد اخرجت كمالاتها الممكنة من
القوة الى الفعل واما اذا كانت ناقصة مشتاقة الى تحصيل كمالها فانها تتردد في انواع الانسان وتنتقل
من بدن من انسان الى غيره من افراد انساني فيما تناسبه في الاخلاق والملكات الى ان تبلغ النهاية
في ملكاتها واخلاقها ويسمى هذا الانتقال نسخا وقيل انها اذا كانت ناقصة وكان لها ملكات ردية فانها
وتعلقت ببدن حيوان يكون اليق بها وانسب اليها كبدن الاسد للشجاع والسند لما عليه بما نشاهد
والسند لما عليه بما بينا هذه من الحيوانات من الاحوال الدالة على ان لها نفسا مجردة كما نحاذيه النحل الرئيس
في كوارة العسل ولذة الابل بالسماع الذي تنبهها جميع مهماتها وباخلاقها العجيبة لمكر الاسد ورياسته
ويسمى هذا الانتقال مسخا وقيل ربما نزلت هذه النفوس الى الاجسام النباتية ويسمى هذا الانتقال رسخا
وقيل ربما نزلت الى الاجسام الجمادية ويسمى هذا الانتقال فسخا هذا كله في التنازل واما في التصاعد
فقيل النفس النباتية تنتقل من مرتبة الى ما هو افضل منها واكمل حتى تنتهي الى المرتبة المتاخمة لادنى مرتبة
من مراتب الحيوان ثم تتردد في مراتب الحيوان مترقية منها الى الاعلى من مراتبه حتى تصعد الى مرتبة الانسان
متحصلة اليها من المرتبة المتاخمة ثم تتردد في المراتب الانسانية مترقية من مرتبة الى الاعلى فالاعلى الى
ان تصل الى اخر مراتبه فتتخلص من الابدان وتصير روحا كاملة في الانسانية كما مر وقد تتعلق ببعض
الاجرام السماوية لشوقها الى الاشكال وتعلقها بالجرم السماوي ليس على وجه التصرف والتدبير فلا يسمى لانها
كمال مستغرقة بالسعادات الابدية ولا يخفى ان ذلك كله رجم بالظن ومبني على كون النفس قديمة ومجردة
وقد ابطلنا ذلك في موضعه فلا نكرره قال المقصد الرابع اقول المقصد الرابع في بيان ان الجنة والنار
موجودتان الان ام لا مذهب الاشاعرة واكثر المتكلمين ان الجنة والنار اللتين هما دار الثواب والعقاب

ازداده

مخلوقتان

372

في وقتنا هذا ووافقهم على ذلك ابو علي الجبائي وبشر بن المعتمر من قدماء المعتزلة وابو الحسين البصري
من متأخريهم وذهب عباد الضيمري وضرار بن عمرو وابو هاشم وعبد الجبار الى انهما غير مخلوقتين في وقتنا
هذا بل انهما انما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما منها
على ما نطق به الكتاب المجيد بقوله اسكن انت وزوجك الجنة وقوله قلنا اهبطوا منها جميعا ونحو ذلك
على كونها مخلوقة ولا يجوز حمل الجنة فيها على بعض بساتين الدنيا لاجماع الامة قبل ظهور المخالفة على ان الجنة
التي اهبطا منها آدم علم على التي نعود اليها يوم الجزاء ولان الجنة في عرف المؤمنين اسم لدار الثواب فصرفها عنها
بلا قرينة غير جائز واذا ثبت ان الجنة مخلوقة في وقتنا هذا فكذا النار لعدم القائل بالفصل الثاني قوله تعالى
في صفتها وجنة عرضها كعرض السموات والارض اعدت للمتقين وقوله تعالى فاتقوا النار التي وقودها الناس و
الحجارة اعدت للكافرين والاعداد بلفظ الماضي صريح في ثبوتها وتحققها واما المنكرون فقد احتجوا بوجوه
عنها وانه يستحيل عقلا خلقهما في وقتنا هذا وقال ابو هاشم خلقهما في هذا الوقت غير ممتنع عقلا وانما هو ممتنع
سمعا واستدل عباد بانهما لو وجدتا في وقتنا هذا فاما ان تكونا في عالم الافلاك او في عالم العناصر او في عالم اخر
واللوازم كلها باطلة اما الاول فلان الاجرام الفلكية لا تقبل الخرق والالتيام ملاقي لطاهي والكائنات الفاسدة ب
وبما على ما سنوضحه من الاجرام الكائنة الفاسدة واما الثاني فلانهما لو كانتا في عالم العناصر لكانت النفوس
متعلقة بابدان موجودة في العناصر بعد ان فارقتها وهو عين التناسخ وانتم لا تقولون به وقد بين استحالته واما الثالث
فلان الفلك بسيط فيكون شكله كريا فلو فرض عالم اخر لكان ايضا كريا وحكم بان ادا لم تحط احدهما بالاخر سواء
تماسا ام لم تماسا يوجد فيما بينهما الخلاء وانه محال واجيب عنه بمنع بطلان اللوازم لجواز ان يكونا في عالم
الافلاك ولا نسلم امتناع الخرق والالتئام على الافلاك وما ذكروه في بيانه تقدم ضعفه ولجواز ان يكونا في عالم
العناصر ولا يلزم التناسخ لان التناسخ عبارة عن تعلق نفس بعد مفارقتها عن بدنها ببدن اخر في هذا العالم
لا في هذا البدن ولجواز ان يكونا في عالم اخر ولزوم الخلاء ممنوع لانا لا نسلم ان الفلك بسيط ولا نسلم ان شكل
البسيط كرة ولا نسلم انه لو وجد عالم اخر لكان ايضا كريا والقائل بذلك لو كان بسيطا وهو ممنوع سلمنا
لزوم الخلاء لكن لا نسلم ان الخلاء محال وما ذكروه لبيان استحالته تقدم الكلام عليه واعلم ان هذا الاستدلال
لو تم لزم منه امتناع وجود الجنة والنار دائما غير مختص بزماننا والامام الرازي ذكر هذا الاستدلال في المحصل
من جانب المنكرين لحشر الاجساد والاولى في بيان ذلك ما ذكره الآمدي وهو ان افعال الرب تعالى لا تخلو
عن فائدة وحكمة والفائدة في خلق الجنة والنار انما هو المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير متحقق قبل
يوم القيامة باجماع المسلمين فلا يكون خلق الجنة والنار في وقتنا هذا مفيدا وكان ممتنعا والجواب
منع وجوب رعاية الحكمة في افعاله وبعد تسليمه منع حصر الفائدة في المجازاة فلا يبعد ان يكون له في
ذلك حكمة قد استأثر الله بعلمها واستدل ابو هاشم على ما ذهب اليه بوجهين احدهما ان الجنة لو كانت مخلوقة
الان لكانت دائمة لقوله تعالى اكلها دائم لكن دوام اكلها مع عدم دوامها محال لكنها ليست دائمة لقوله تعالى كل شيء

هالك الا وجهه فان الآية دالة على فنا كل مخلوق فيدخل فيه الجنة او نقول لو كانت مخلوقة الآن
لما كانت دايمة لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل لقوله تعالى اكلها دايم او نقول لو كانت
مخلوقة الآن لكانت دايمة او غير دايمة واللازمان باطلان لما بينا واذا ثبت ان الجنة مخلوقة الآن
ثبت خلق النار الآن ايضا لعدم القايل بالفصل واجيب عنه اولا بان قوله تعالى اكلها دايم لا يمكن
اجراؤه على ظاهره لان الاكل هو الذي لا اكل لوجوده و ماكولات اهل الجنة تفنى عند اكلهم اياها فاذن لابد
من التاويل وهو ان كلما فنيت ماكولاتها احدث الله تعالى امثالها عقيبها والدوام بهذا المعنى لا ينافي عدم الجنة
لحظة فيجوز ان تكون مخلوقة وغير دايمة وثانيا بان قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه يمكن ان يراد به ان
كل شيء هالك في حد ذاته لان كل ما عداه تعالى ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فان وجوده مستفاد من غيره
فيكون كل ممكن بالنظر الى ذاته هالكا غير متحقق وثالثا بانا سلمنا ان المراد بالهالك هو الهالك بالفعل
لكنه لا يلزم منه مطلوبكم لان الهلاك ليس هو الفناء بل هو اخراج الشيء عن حد الانتفاع به ويحصل هذا بالتفرق
للاجزاء كما هو معروف ان تفرق اجزاوها انا وهو المراد باعدامها لهم معادان اى قولنا انها كا تنافيان ذلك
كان في سلكها فكونا من داليتين بالكتين صورته انا وما بينهما بان قوله وجنة عرضها السموات والارض
فان الآية دالة على ان عرض الجنة اعظم من السموات والارض وانما يكون ذلك لو حصلت في الاحياز التي
حصلت السموات والارض فيها اذ لو حصلت في غيرها لم يكن عرضها نفس عرض السموات والارض بل مثلها و
هو خلاف الظاهر لكن حصولها في الاحياز التي فيها السموات والارض انما يمكن عند فنائها لامتناع تداخل
الاجسام فثبت انها لا توجد الآن والجواب ان المراد بالآية عرضها كعرض السموات والارض كما تقال ربما
لوجهين الاول انه لا يمكن حملها على ظاهرها اذ انطباق السموات والارض لا يمكن ان يكون عرض الجنة لا حال
بقائهما ولا بعد فنائهما فيجب حملها على ما ذكرنا لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وسدرة
المنتهى فوق السماء السابعة لقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن الثاني انه ورد في اية اخرى
عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذه الآية عليها لان القران يفسر بعضه بعضا فيكون التقدير وجنة
ما كالسموات والارض لحذف الكاف واخرج الكلام في صورة التشبيه البليغ كما يقال زيد اسد وابو يوسف
ابو حنيفة **قال** المقصد الخامس **اقول** المقصد الخامس في استحقاق الثواب والعقاب مذهب اصحابنا انه
لا يجب على الله شيء ولا حق لاحد على الله تعالى وذهب المعتزلة الى التحسين والتقبيح العقليين الى ايجاب اشياء
على الله تعالى وقد ذكرنا بعضها في الالهيات والنظر هاهنا في الثواب والعقاب فاوجب على الله تعالى معتزلة البصرة وقالوا
الطاعة علة لاستحقاق الثواب على الله تعالى محتجين على ذلك بما مر في المقصد السادس من المرصد الخامس من
موقف الالهيات وهو ان الله تعالى اوجب الطاعات على المكلفين فاما ان يكون ذلك لا لغرض وهو عبث وسفه
لا يجوز على الله تعالى واما ان يكون لغرض فذلك اما ان يكون ذلك الغرض عايدا الى الخالق وهو باطل اذ هو تعالى
مقدس عن الاغراض واما ان يكون عايدا الى العبد اما في الدنيا وانه سفه لان العبادة محض عنا

وتعب وكلفة وقطع النفس عن الشهوات وانواع الملاذ ولا نفع فيها في الدنيا ولا فايدة واما
في الآخرة وهو اما تعذيبه واضراره وهو باطل بالاجماع وقبيح جدا واما نفعه وهو المطلوب والجواب ما مر
هناك وهو انا نختار انه لا لغرض وفعله ليس لغرض كما مر مرارا وانه لغرض تقوم به نفع اخروي كما هو الواقع و
ليس ذلك على سبيل الوجوب واما العقاب ففيه بحثان البحث الاول اوجبت المعتزلة والخوارج عقاب
صاحب الكبيرة ولم يجوزوا العفو عنه لوجهين الاول انه تعالى اوعدهم بالعقاب واخبر به فلو لم يعاقبهم على
ذنبهم وعفا عنهم لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره والجواب انه يدل على وقوع العقاب للعصاة في الجملة
ولكن لا نسلم ولا دلالة فيه على وجوب العقاب وفيه النزاع الثاني لو علم المذنب انه لا يعاقب على ذنبه
لم ينزجر عن الذنب وكان ذلك تقريرا له على ذنبه واغراء للغير عليه وانه لا يجوز لكونه قبيحا ولكونه منافيا
للمقصود من الدعوة الى الطاعات والجواب انه لا يعلم احد من المذنبين انه لا يعاقب ويعفى عنه
بل يظن كل منهم لظاهر العموم انه في معرض العقاب فيحصل الحث بهذا على الانزجار فلا يكون تقريرا
للمذنب على ذنبه ولا اغراء للغير عليه واما توهم العفو فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب الموجب للانزجار
البحث الثاني قالت المعتزلة والخوارج عقاب العصاة من المؤمنين اصحاب الكبائر اذا لم يتوبوا
واجب دايما انهم مخلدون في النار ولا يخرجون منها الى الجنة والذي اعتمدوا عليه في اثبات ذلك ان
الفاسق بفسقه يستحق العقاب وهو مضرة خالصة دايمة شرع زجرا للمكلف عن الملاذ الحاضرة فلابد
ان يفضل عن نفعها الدنيا ولا يفضل عنها الا بالخلوص عن الشوايب ولان العقاب كذلك ادخل في الزجر
عن فعل المحظورات وترك الواجبات فوجب ان لا ينقطع الا على هذا الوجه واما انه يجب ان يكون دايما
فلان العقاب المنقطع يشوبه راحة وسرور واما انه يكون على وجه الاهانة فلان المقتضي للاستحقاق والاهانة
امر واحد وهو فعل الواجب او ترك القبيح فيجب ملازمتهما واذا ثبت هذا ثبت انه لو خرج الفاسق من النار
الى الجنة لكان مستحقا للثواب وهو منفعة خالصة دايمة مقرونة بالتعظيم اما الاستحقاق فلان الآخرة دار
الثواب لا دار التفضل لقوله تعالى قد افلح المؤمنون الذين الى قوله يرثون الفردوس ولان دخول الجنة بلا استحقاق
يوجب التسوية بين المفضل والحرا وهو قبيح عقلا واما خلوصه ودوامه فلان الثواب المشوب وكذا المنقطع منغص
واما كونه على وجه التعظيم فلان معنى استحقاق الثواب والتعظيم واحد وهو الفعل الشاق والترك الشاق فيكونان
معلولي علة واحدة فلا زمان لكن استحقاق المنفعة الخالصة الدايمة المقرونة بالتعظيم ينافي استحقاق المضرة الخالصة
الدايمة المقرونة بالاهانة فلا يجتمعان في شخص واحد والجواب بعد تسليم الحسن والقبح العقليين انا لا نسلم الاستحقاق
اذ لا حق لاحد على الله تعالى على ما بيناه من انه لا واجب على الله تعالى ولا غرض له سلمنا ذلك لكن لا نسلم الدوام فيهما
لم لا يكن المنفعة والمضرة دايمتين لكانت المنفعة منغصة والمضرة مشوبة بالراحة قلنا انما يلزم ذلك لو خلق
الله تعالى العلم بالانقطاع في المثابين والمعذبين وهو ممنوع سلمنا ذلك لكن لم ابطلتم مبني على الملازمة وحينئذ يجوز
ان يتساقط الاستحقاقان ويدخل صاحب الكبيرة الجنة بفضل الله على ما دل عليه تعالى عن الداخلين فيها لقوله الذي

اصلا دار المقامة من فضله ولزوم السوء تخ بين الجزاء والنقص ممنوع لجواز احلالهما من وجه اخر وترجح جانب
الثواب لان السيئة لا تجزى الا مثلها والحسنة تجزى بعشرة امثالها الى سبعمائة ويضاعف لمن يشاء
بغير حساب فلا ايمان ثابت اصلا كما يعترفون به في الغائب ثم ان المعتزلة بعد ما اثبتوا بالدليل العقلي على ان صاحب
الكبيرة اذا لم يتب يكون مخلدا في النار استظهروا في ذلك بالادلة النقلية من وجهين الاول تمسكوا
بالايات المشتملة على الخلود كقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وزعموا ان الخلود يفيد الدوام للتأبيد لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك
الخلد فان مت فهم الخالدون في ان من كان قبله عليه السلام وكذلك من بقي من بعده جعل لكن منهم المكث
الطويل فلو حمل الخلود على اللبث المطلق او المكث الطويل لم يصدق الاية فلابد من القول بان الله تعالى اراد بما جعل
الخلود اي الدوام لمن قبلك فان مت فهؤلاء اعداءك سيموتون بعدك دائبين وللتوكيد وعليه يقال
يجري ذا حبس لو كان للنفس اللجوج خلود وقول امرئ القيس الا انعم صباحا ايها الطلل البالي وهل
يعمن من كان في العصر الخالي وهل يعمن الا سعيد مخلد قليل الهموم ما يبيت باوجال والجواب
عن الاية الاولى انا لا نسلم ان صاحب الكبيرة احاطت به خطيئته فان احاطة الخطيئة انما يكون بحيث لا يكون
له حسنة اصلا واما من كان له حسنات من الايمان والطاعات فلا يحيط به خطيئته من جميع الجوانب فان
قلت صاحب الكبيرة يخرج بفسقه من الايمان ويحبط طاعاته فيصدق حينئذ انه احاطت به خطيئته
قلت لا نسلم ذلك وسنبطله وعن الثانية انها انما تدل على ان من يتعدى جميع حدود الله يكون
خالدا في النار وصاحب الكبيرة لم يتعد جميع حدوده بل بعضها فلا يلزم منها انه مخلد في النار وعن الثالثة
ان المراد ومن يقتل مؤمنا لاجل ايمانه وذلك لا يكون الا كافرا فلا يدل على خلود صاحب الكبيرة في جهنم
فتبين ان الايات الثلث لا تتناول صاحب الكبيرة سلمنا تناولها له لكن كونه خالدا في النار لا يدل
على ان عذابه لا ينقطع لان الخلود هو المكث الطويل لا الدائم وما ذكرتم في بيانه معارض بما يقوله العرب خلد
فلان اذا طال عمره وحبس مخلد وخلد الله ملك الامير اي اطاله ومنه يقال وقف مخلد فهذه تدل
على ان المراد به المكث من غير دوام ولا يلزم على ان المراد المكث مع الدوام فالاولى جعله حقيقة في
المكث الطويل سواء كان مع الدوام او بدونه لئلا يلزم الاشتراك والمجاز على ان الاية والشعرين لا
تدل على ان الخلود حقيقة في المكث الدائم لان فهم ذلك منه انما هو بالقرينة وهذا آية المجاز الوجه الثاني
قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين فانه يدل على ان الفجار لا يخرجون
منها اذ لو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها وهو خلاف مقتضى الاية فيلزم ان يكون صاحب الكبيرة ايضا مخلدا
فيها اما التمسك بعموم الاية فيتوقف على كون اللام في الفجار للاستغراق كما قاله ابو علي واما التمسك بايماء الاية
فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بكون ذلك الوصف علة للحكم فالاية تفيد ان الفجور علة لكون صاحبه
في الجحيم ابدا بحيث لا يغيب عنها والمناسبة ايضا تدل على كونه علة لان سوق الاية للزجر عن الفجور

كونه علة لهذا الحكم واذا كان علة له فاينما يوجد الوصف يوجد الحكم لكن صاحب الكبيرة يوجد فيه الفجور
فيحصل فيه الخلود في النار والجواب ان الاية متروكة العمل بالظاهر لانها تقتضي كون الفجار في
الجحيم في الحال وليس الامر كذلك واذا كان كذلك سقط الاستدلال بها سلمنا ذلك لكن وما هم عنها
بغائبين لا يقتضي الدوام بعد الدخول اذ يصح ان يقال ما غاب عني الى وقت الظهر من غير تناقض ولانه اذا
قيل فلان لا يغيب عني يصح الاستفهام بانه لا يغيب عنك ابدا او في اكثر الاوقات ثم هذه الاية والايات السابقة
معارضة بالايات الدالة على الوعد بالثواب على سبيل العموم نحو قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله
ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وقوله تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان وليس دخول الفاسق في عمومات
الوعيد لان استحقاق الثواب على مذهبكم كاستحقاق العقاب فليس دخوله تحت عمومات الوعيد دون الوعد
لكنه يرجح عليها بالايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى حكاية عن موسى انا قد اوحي الينا
ان العذاب على من كذب وتولى فمن لم يكذب الله تعالى ولا تولى عن دينه لم يكن عليه العذاب وقوله تعالى
ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين ومن ادخل النار فقد اخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد
اخزيته فلا يدخل النار الا الكفار وقوله تعالى كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير
فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء واعلم انه ذهب مقاتل بن سليمان من المفسرين والمرجئة الى ان الفاسق
لا يعاقب عملا بهذه الايات ونحن نخصص العذاب المذكور في قوله ان العذاب على من كذب وتولى
بالعذاب المؤبد والخزي المذكور في الاية الثانية بالخزي الدائم والفوج في الاية الثالثة بالكفار جمعا بينها
وبين الايات الدالة على وعيد الفساق ولان سياق الاية الثالثة يدل على ان المراد بالفوج فوج الكفار
قال المقصد اقول المقصد السادس في تقرير ما ذهب اليه اصحابنا في استحقاق الثواب
والعقاب وجواز العفو وفيه ثلثة مباحث الاول قالوا العبد لا يستحق بطاعته الثواب ولا بمعصيته
العقاب لما مر في التعديل والتجوير انه لا يجب على الله تعالى شيء ولا حق لاحد عليه بل الثواب فضل وعد به
يفي به لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه والعقاب عدل اخبر به وله العفو عن ذلك لانه
فضل والخلف في الوعيد لا يعد نقصا عند العقلاء بل من اوعد من خالف امره من عبيده بالعقاب ثم عفا
عنه عد ذلك منه غاية المبالغة واحسن اليه يمدح بذلك عند العقلاء ولا يستحق الذم به ووافقنا على ذلك البلخي
من المعتزلة وقال لكنه في حسن تكليف الله ايانا بسوابق نعمه علينا وخالفهم سائر المعتزلة البحث الثاني
اجمع المسلمون على ان الكفار مخلدون في النار ولا ينقطع عذابهم سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزات
الانبياء ولم يهتدوا او تركوا النظر فيها او علموا نبوتهم ولم يعاندوا لهم عنادا او لجاجا وانكره طائفة لوجوه ثلثة
الاول ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لما مر انها متناهية ومن ثمه يستحيل تعذيبهم بالانقطاع
نعيم الجنة والجواب منع وجوب تناهيها والمقدمات التي ذكروها في اثباته قد بينا بطلانها الثاني ان
بقاء الحيوة مع دوام الاحتراق بالنار غير معقول لان الاحراق يقتضي تفرق الاجزاء وعدم بقائها لا يبقى الحيوة

لانها مشروط بالبنية ولان دواء سطل اعتدال المزاج ولا ينافي الخلود لانها لو نفع الاعتدال النوعي قلنا
هذا مبني على ان الحيوة مشروطة بالبنية وعلى انها تمنع اعتدال المزاج النوعي وقد عرفنا بطلانهما بل هي اي حيوة الانسان
كيفية يخلقها الله تعالى في البنية فيجوز ان يخلقها فيه دائما ابدا وايضا فان من الحيوانات ما يعيش في النار ويتلذذ بها كالسمندل
وهو حيوان ما واه النار ومن الاجسام ما يطلاه اجزاؤه ولا يحترق في النار كالذهب والطلق فلا يبعد ان يخلق
في بدن الكافر قوة بها يطلى اجزاؤه ولا يحترق منه بالنار ولا يتهرى ولا يموت فيها لكن سالم بها الانسان ان البدن
مؤلف من العناصر الاربعة وحرارة النار يبعض الرطوبة بالتجربة وتسلسل في الكون والفساد فان بقي في النار
دائما انتهى ذلك الى افناء رطوبته بالكلية وحينئذ يتفتت الاجزاء لان الرطوبة هي الموجبة لاستمساك الاجزاء واذا تفتت
الاجزاء لم يبق الخلود والجواب منع ان الرطوبة عندما وقع النار تغير اجب عندنا لم يجوز بافنائها الله تعالى
بالبدن والاحيان رفقا لا نفنيها ازيغتها ويخلق بدل ما يحلل من الرطوبات منها فلا يتفتت البدن على تقدير
تفتته لا يمتنع خروب انعدام الخروج فانه مبني على اشتراط البنية وقد بينا بطلانه وقال الجاحظ وعبد الله
ابن الحسن العنبري هذا في الكافر المعاند واما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يهتد للاسلام ولم يظهر له
دلائل الحق فعذابه منقطع لانه معذور لان التصديق بالنبي الشرع وشعو اذا لم يكن في وسعه لا يكون مكلفا به
لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج والتعذيب لا يكون الا بتقصير من المكلف ولا تقصير من قبله والجواب
ان هذا مخالف للكتاب والسنة الواردين بدوام تعذيب الكفار مطلقا من غير تفصيل وللاجماع ايضا اذا انعقد
الاجماع قبل ظهور المخالفين على دوام تعذيب الكفار مطلقا ونفي للاعتبار لما علم بالضرورة من الدين لانا نعلم قطعا
ان كفار عهد الرسول عليه السلام الذين قتلوا وحكم عليه السلام بخلودهم في النار لم يكونوا عن اخرهم معاندين بل فيهم
من ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فانه بالغوا في الاجتهاد لان فيهم من بذل الاجتهاد في درك
الحق وبقي على اعتقاد الكفر بعد ومنهم من بذل الجهد النوع الرابع في درك دلالة المعجزة وحصل له الشك في النبوة
البحث الثالث ذهب اصحابنا الى ان مرتكب الكبيرة من المؤمنين لا يخلد في النار للعمومات الدالة على الثواب بالطاعات
كقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وصاحب الكبيرة له طاعة فاما ان يكون ثوابه قبل دخول النار ثم يدخل النار وهو
باطل بالاجماع او بعد خروجه من النار وهو المطلوب **قال** المقصد ٧ **اقول** المقصد السابع في الاحباط والتكفير اختلف
اهل الاسلام في المؤمن اذا اجتمع له طاعات وزلات فالذي عليه الجمهور انه يجوز ان يعاقب اولا ثم يثاب على ما مر وذهبت
المرجئة الى ان الايمان محبط للكفر لا يعاقب على زلة مع الايمان وذهبت الخوارج وجماهير المعتزلة الى ان الكفر
يستحق العقاب فلا يعاقب لكن يستحق الثواب بطاعة وبين الاستحقاقين منافاة فمن يستحق العقاب لا يستحق الثواب
يعني مستحق العقاب فان ارتكاب كبيرة واحدة يحبط ثواب جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ولم يسرق جرعة
خمر فهو كمن لم يعبد ابدا وهذا ظاهر الفساد لانه الغاء للطاعة وتضييع لها وهو مناف للعمومات الدالة على ثواب من آمن
وعمل صالحا وذهب الجبائي وابنه الى رعاية الكثرة في المحبط وزعما ان من زادت طاعاته على معاصيه احبطت عقاب
معاصيه وكفر عنها ومن زادت معاصيه على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائي من زادت طاعاته

375 على زلاته احبطت عقاب زلاته من غير ان ينقص زلاته من ثواب طاعاته شيئا وبراءة لمن اتى بتلك الطاعات
من غير زلة وقال ابو هاشم لا بد ان ينقص من ثوابه بقدر ما حبط من العقاب وانه يحط مرتبته في الثواب
عن ثواب من اتى بتلك الطاعات من غير زلة وكذلك الخلاف في عكس ذلك اي اذا زادت زلاته على طاعاته
هكذا ذكره الآمدي وذكر الامام الرازي ان مذهب ابي علي ان الطاري من الطاعات والمعصية يسقط بكماله و
يسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه انه يسقط من الطاري ايضا بقدر ما يسقط من الثواب والعقاب يسقط التساوي وان فيهما وبقي
الزايد وكلام المص محمول على هذا القول قال الجبائي يحبط من الطاعات بقدر المعاصي فان بقي له زائد اثيب
به معناه ان المعاصي اذا طرأت تحبط من الطاعات ويزيل منها ما هو بقدر المعاصي من غير ان يحبط ويزول من المعاصي
شيء فان بقي من الطاعات شيء بعد ما هو بقدر المعاصي منها اثيب صاحبه وقوله ولا يخفى انه تحكم وليس ابطال
الطاعات بالمعاصي اولى من العكس بل العكس اولى لما مر ابطال لما ذهب اليه الجبائي بيانه ان احباط قدر من
الطاعات مساو للقدر العاصي الطاري عليها تحكم لانه ترجيح لاحد المتساويين على الآخر بلا مرجح وليس
ابطال احدهما بالآخر اولى من العكس بل العكس اولى اما اولا فلما مر من قوله ان الحسنات يذهبن السيئات والحسنة بعشرة
امثالها والسيئة ويضاعف لمن يشاء واما ثانيا فلان القدر المساوي للمعاصي من الطاعات ينضم الى الطاعات
الاخرى والشيء اذا انضم مع غيره يكون اقوى في التاثير فانا نرى قليلا من النار يحرق خشبة والسود دون الاحراق
بالم يحرق شيئا من الخشبة وقال البعض من نصر مذهبه انما يلزم الترجيح بلا مرجح لو لم يكن الطاري اقوى من الباقي وهو
ممنوع لان الطاري مقارن لمؤثر الذي يوجده والسابق وان كان موجودا لكن لم يبق معه مؤثر فيكون الطاري
اقوى وبالتاثير اولى وايضا الوجه الاول ليس الاولى بالعكس ممنوع لانه انما يتم لو كان النظر الى اعداد الطاعات
والزلات وليس كذلك بل نظرهم انما هو الى مقادير الاجور والاوزار فربما كثيرة واحدة تغلب وزرها طاعات
كثيرة بالعدد ولا سبيل الى ضبط مقادير الاوزار بل هو موكول الى علم الله تعالى هذا ما صرح الامام في الارشاد وكذا الوجه
الثاني لانا منعنا ان الطاري وان كان اولى من السابق بقوة من حيث اقترانه بالمؤثر قوله وقال ابو هاشم بل يوازن
بين طاعاته ومعاصيه فايهما رجح احبط الآخر معناه انه ذهب ابو هاشم الى انه يوازن بين الطاعات والمعاصي
فيسقط الطاري القدر الذي يساويه من السابق ويزيله ثم يحبط الطاري ويزول ويبقى القدر الزائد من السابق
فكان الراجح والاكثر احبط المرجوح والاقل قوله وهما باطلان لانه يبطل الاصل بطل الفرع اشارة الى ابطال الاحباط مطلقا
لانه بني على ان الفاسق يستحق العقاب والمطيع بطاعته يستحق الثواب ومنهما منافاة وقد بينا انه لا حق
لاحد على الله تعالى بل ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله فان بطل الاصل بطل الفرع وقوله ثم بقوله اشارة الى ابطال
مذهب ابي هاشم خاصة بعد ابطاله بدليل عام كما ابطل المذهبين السابقين كلا منهما بدليل خاص وبدليل عام وبيانه
انه لو بطل كل واحد من الاستحقاقين بالآخر فاما ان يكون الابطالان معا او على الترتيب الاول محال لان المعلول
لا بد من حصوله مقارنا لوجود علته فلو كان وجود كل منهما مؤثرا في عدم الآخر كان وجود كل واحد مقارنا لعدم الآخر
فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا وذلك محال وكذا الثاني لان السابق اذا لم يكن زايلا كان قاهرا على العلية فكيف

الراجح

الى جوهم

صير غالبا اذا صار زايلا واجاب صاحب التلخيص عنه بان للعمل الصالح استحقاق ثواب وللذنب استحقاق
عقاب يوثر كل واحد من العملين في استحقاق الآخر بان ينقصه تقدره حتى يبقى احد الاستحقاقين بقية بحسب
رجحانه فيحكم به وهذا كالمزاج فانه كيفية متوسطة بين كيفيات متضادة ممتزجة بحيث يكسر سورة كل منها على كيفية متشابهة
وكما ان الكاسر والمنكسر هنا ليس هو اصول الكائن هو الصورة موسط الكيفية والمنكسر هو المادة فكذا فيما نحن فيه قال
تدريب أقول ويجب ان يحمل المعتزلة المعتقون على امتناع التساوي في قول المصنف على الجبائيين وابا هاشم لانه
لان الجمهور منهم اوجبوا احباط معصية واحدة جميع الطاعات واحباط الطاعة بالمعصية المساوية بالطريق الاول
بهذا صرح الآمدي اذا عرفت هذا فاعلم انهما اتفقا على امتناع التساوي بين الطاعات والزلات لانهما
لو كانا متساويين فلا بد من تقدير ثواب وعقاب لاستحالة الجمع بين النفي والاثبات ولتعين اعتبار احدهما واحباط
الآخر اولى من العكس فيلزم سقوط كل واحد منهما بالآخر وانه محال ثم اختلفا في اختلافها في امتناع اللازم فقال
ابو علي انه ممتنع عقلا لما عرفت في ابطال قول ابي هاشم وانت قد عرفت بانه وقال ابو هاشم يمتنع العقل ما يجوز
استواء الطاعات والزلات في الدرجة فانه ما من رتبة تنتهي اليها الطاعة الا ويجوز في العقل انتهاء المعصية اليها و
كذلك بالعكس ولانه يتساقط الاستحقاقين لجواز ان يوثر كل من العملين في استحقاق الآخر كما عرفت لما علمنا بالادلة
ان كل مكلف هو اما من اهل الجنة او النار وانه لا بد من احد الخلودين وقوع احد الخلودين دون الآخر في الشرع الا ان
في الوجوب يمتنع عقلا امتناع التساوي بناء على الاجماع وهو دليل سمعي لا يعمل الجواب بان لا امتناع الجمع
بين الثواب والعقاب فانه ذلك مبني على ان الثواب منفعة خالصة والعقاب مضرة خالصة وهو ممنوع لجواز ان يكونا
كالتلذذ بلذات الدنيا مشوبة بالآلام وافرادها ملحوظة بالعموم وبالعكس سلمنا ذلك لكن لا نسلم عدم الاولوية في اعتبار احدهما
واحباط الآخر فان اعتبار الطاعة اولى لما ان الحسنة تمحو السيئة اشار اليه بقوله ان الحسنات يذهبن السيئات ويضاعف لمن يشاء وقد قرنا به
سلمنا عدم الاولوية لكن لا نسلم ما ذكره ابو هاشم لانه انما يلزم من سقوط الثواب والعقاب الذين يكون بالاستحقاق سقوطهما
مطلقا فيجوز ان يثيب الثواب تفضلا وايضا لا نسلم انعقاد الاجماع على ان كل احد اما من اهل الجنة او النار لجواز ان يكون
من يستوي طاعاته وزلاته من اهل الاعراف كما وردت به الاخبار الصحيحة قال المقصد الثاني أقول المقصد الثامن
في بيان ان الله يعفو عن الكبائر اجمعت الامة على انه تعالى عفو واتفقوا على ان عفوه ليس في حق الكافر بل في حق المؤمن وقالت
المعتزلة عفوه عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها واهل الكبائر يعذب كل واحد منهم قطعا على سبيل التخليد وقالت
المرجئة عفوه عن الصغائر والكبائر مطلقا وقال اكثر اصحابنا انه تعالى يعفو عن بعض الكبائر قطعا ويعذب بعض الا انا
لا نعلم ان الله تعالى عن اي كبيرة يعفو وقال كثير منهم بانا لا نقطع بعفوه عن الكبائر ونجوزه واليه ذهب اكثر الامامية احتج
اصحابنا بوجهين الاول اجمع المسلمون على انه تعالى عفو والعفو هو من العذر على الذنب مع استحقاق العذاب
بل سقط العذاب المستحق باذن الباري تعالى تسقط عن العبد العقاب الذي كان يستحقه ولا يجوز ان يكون ذلك اسقاطا
للعذاب الذي يستحقه بسبب فعل الصغيرة قبل التوبة او بسبب فعل الكبيرة بعد التوبة لان هذا الاسقاط واجب عند الخصم
فلا يكون للعفو معنا متعين ان يكون ذلك اسقاطا للعذاب الذي يستحقه بسبب فعل الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب الاجمالي

العفو عبارة عن تاخير العقاب الى الآخرة قال الله تعالى في قصة اليهود ثم عفونا عنكم من بعد ذلك
والمراد التاخير الى الآخرة وقال تعالى وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو اي يحمل المصيبة بسبب الذنوب
وهو عن كثير لانا نقول العفو اصله من عفا اثره اي ازاله ومنه قوله تعالى فمن عفي له من اخيه شيء وقوله وان تعفو
اقرب للتقوى والمراد الاسقاط وحمله على التاخير اذ اسقط ما عليه ولا يجوز العدول بلا ضرورة الثاني التمسك
بالآيات الدالة على انه عفو كقوله تعالى ويعفو عن السيئات ويعفو عن كثير وبالآيات الدالة على المغفرة كقوله تعالى ان
الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من
رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم اي مع ظلمهم كما تقول رأيت الشجاع
على ابي راضيا ان احمل الهوى واخلص منه لا علي ولا ليا والتقريب فيه ما مر في الوجه الاول لا يقال قوله
لمن يشاء اريد به لمن يشاء مغفرة بشرط التوبة لانا نقول لا يجوز حمل الكلام على ذلك لان المراد بالمغفرة
في قوله لا يغفر الذنوب جميعا ان يشرك به هي المغفرة تفضلا لانه يغفر الكافر استحقاقا فاذا تاب عن كفره
وايضا اجماعا فيجب ان يكون المراد بالمغفرة في قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء المغفرة تفضلا ايضا ليتوارد
النفي والاثبات على شيء واحد ويجاوب طرفا النظم ولانه لو قيل زيد لا يعطي الماء تفضلا ويعطي دون الماء
استحقاقا لم يستحسن ذلك ولان عندكم ان صاحب الكبيرة بعد التوبة يستحق عندكم والواجب لا يجوز تعليقه على المشيئة
لكون مخيرا بين فعله وتركه قال المقصد التاسع أقول المقصد التاسع في بيان الشفاعة اجمعت الامة على
ان الشفاعة حق وتأثيرها عندنا في اسقاط العقاب عن اهله سواء كان على صغيرة او كبيرة وفي الصالح زيادة على م
زيادة النعم الى اهل الثواب ونفت المعتزلة الشفاعة لاهل الكبائر لنا على ان الشفاعة تكون لاهل الكبائر
قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي لذنوب
المؤمنين لدلالة القرينة ولهذا اعاد اللام فان العطف على الضمير المجرور يستدعي اعادة الجار في الفاسق من
من يؤمن بقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وقوله يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في
القتلى وطلب المغفرة شفاعة فيكون معناه استغفر لذنب المؤمنين ولنا على ان الشفاعة تؤثر في اسقاط
العقاب عن اهل الكبائر انه اذا اطلق المغفرة لم كان مريدا لها بالضرورة فيعطيه الله تعالى ذلك لقوله ولسوف يعطيك
ربك فترضى وكما ان شفاعة محمد عليه السلام حق شفاعة الانبياء والشهداء والصالحين حق لورود الحديث الصحيح
في ذلك وقالت المعتزلة انها انما تؤثر في ايصال زيادة النعم الى اهل الثواب ولا تؤثر في اسقاط العقاب
عن اهل الكبائر لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم
ينصرون فانه يدل على ان الشفاعة مطلقا سواء كانت شفاعة الانبياء او غيرهم لا تؤثر في اسقاط العقاب
لان معنى لا تجزي نفس عن نفس شيئا لا تقضي نفس عن نفس شيئا من الحقوق فلو كانت الشفاعة مؤثرة في
اسقاط العقاب لكانت بعض النفوس تقضي عن بعض شيئا من الحقوق وهو خلاف مقتضى الآية واجيب
عنه بان مقتضى الآية العموم في الاشخاص والاعيان لا في الازمان في حق اليهود والنصارى ولانهم ينصرون فلا يلزم الكل منع

السفاهة غير مهم ولا في الازمان لان اليوم وقت مخصوص ظاهرا من عدم نفيها في ذلك الوقت عدم نفيها
في غير ذلك اليوم والاحسن في الجواب نظرا الى عموم اللفظ وان كان الورود خاصا فيهما ان يقال الآية في الاشخاص
والازمان وما ذكرنا خاص فيهما فيجب التوفيق بينهما بالتخصيص قال المقصد العاشر اقول المقصد العاشر في
التوبة واحكامها وفيه بحثان البحث الاول في حقيقتها التوبة في اللغة عبارة عن الرجوع ومنه قوله تعالى
ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة وفي الشرع عبارة عن الندم على
معصية من حيث هي معصية مع العزم على ان لا يعود اليها اذا قدر عليها وانما قلنا الندم لقوله عليه السلام الندم
توبة وانما قلنا على معصية لان الندم على فعل ما ليس بمعصية لا يكون توبة قطعا من حيث هي معصية لان الندم على
المعصية لا من حيث انها معصية لا يكون توبة فان من ندم على شرب الخمر مثلا لما فيه من الصداع وتنزيف العقل والاخلال
بالعرض والمال لا يكون تائبا وانما قلنا مع العزم على ان لا يعود اليها لان التوبة لانه ملازم للندم على الفعل ولذا
ورد في الحديث الندم توبة هكذا قالوا ولكن ان يقال النادم على فعل في الماضي قد يريد فعله في الحال او الاستقبال
ولا يسمى تائبا فهذا القيد احتراز عنه والمراد بالندم في الحديث الندم الكامل وهو الندم مع العزم على عدم العود وان
اذا قدر عليها احترازا عن الندم على المعصية حين اليأس والاشراف على الموت فانه لا يكون توبة وما قال من
من زنى ثم جب فانه ليس بتوبة عند ابي هاشم البحث الثاني في احكامها وهي ستة الاول الزاني المجبوب
اذا ندم على الزنا وعزم على عدم العود اليه لو قدر لا يصح توبته عند ابي هاشم لانه يجب في التوبة العزم على عدم الفعل
في المستقبل ويصح عند الآخرين لان الجزم على الترك لا يستدعي امكان الفعل الثاني اذا قلنا لا يصح توبة الزاني المجبوب
فهل يصح توبة من تاب في مرض مخوف يجزم فيه بعجزه عن المعصية في المستقبل ام لا قيل يصح لوجود الندم مع العزم
وقيل لا يصح لانه ليس باختياره كالايمان عند اليأس قال الآمدي من تاب عن الزنا وغيره في مرض مخوف
فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جازما بعجزه عن الفعل في المستقبل الثالث شرط المعتزلة في صحة التوبة عن
مظلمة لغيره احد امرين الخروج عن تلك المظلمة برد المال او ما اخذ ظلما والاستبراء منه والاعتذار الى المغتاب ان بلغته الغيبة
ونحو ذلك وثانيهما ان لا يعاود ذلك الذنب بعد التوبة وثالثها استدامة الندم في جميع الاوقات ونحو ذلك في كل
الحالات وهي عندنا غير واجبة في صحة التوبة اما الخروج عن المظلمة فلانه اذا ظلم كالقتل والضرب مثلا قد وجب على
المكلف امران التوبة والخروج عن المظلمة وكل منهما واجب براسه ولا مدخل للخروج عن المظالم في الندم على المعصية
فتصح التوبة بدونه واما عدم المعاودة فلان التوبة المامور بها على تقدير الاتيان بها تكون عبادة وليس من شرط
صحة العبادة الماتي بها في زمان عدم المعصية في زمن اخر بل غايته انه اذا عصى بعد ذلك الذنب وجب عليه توبة
اخرى عليه والتحقيق يرشدنا على فعله وانه يقلب القلوب ينبغي ان يصح توبته واما استدامة الندم فلانه اذا
لم يعرض على الندم ما يناقضه كان في حكم الباقي والشارع اقام الحكمي مقام الحاصل بالفعل كما في الايمان والصوم و
الصلوة فلا يضر عروض الذهول ولان استدامة الندم حرج وقد نفاه الله تعالى عن الدين وقال ما جعل عليكم في الدين
من حرج الرابع يصح عندنا التوبة الموقتة وهو ان يتوب سنة وكذا التوبة المفصلة وهو ان يتوب عن ذنب دون ذنب

وانام

على ذنب آخر وعند المعتزلة في ذلك خلاف مبني على ان الندم على المعاصي الا لكونه ذنبا يجب ان يعم الاوقات
والذنوب ام لا قال بعضهم يجب عمومه فيهما لانه اذا لم يندم على بعض القبائح ولم يندم في بعض الاوقات ظهر انه
انما يندم على القبيح لقبحه بل لغيره وقال بعضهم لا يجب لانه كما يجب ترك القبيح لقبحه يجب فعل الواجب لوجوبه وقد يصح الاتيان
بالايمان الواجب في بعض الاوقات وتركه في بعض اخر ويصح الاتيان بواجب دون واجب اخر فينبغي ان يصح
ايضا الندم على القبيح في زمان دون زمان وعلى بعض القبائح دون بعض واما ما عليه وذلك لانه لو لم يصح التوبة
المفصلة يلزم الحكم بتعذيب الكفر على العاصي منه المقيم على صغيرة كلفه الكفر وانه خلاف الاجماع الخامس اوجبت
المعتزلة قبول التوبة على الله تعالى لانها حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وهذا الاصل قد ابطلناه فيما تقدم و
بينا انه لا حق لاحد على الله تعالى وقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا ليس
فيه ما يدل على وجوب قبول التوبة اذ المراد انه هو الذي يتولى ذلك ويقبله وليس لاحد سواه ذلك وانه يفعل ذلك
ان شاء لا بطريق الوجوب السادس اختلف في ان التوبة طاعة ام لا والظاهر انها طاعة لانها مامور بها بامر الله تعالى
قال الله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والامر ظاهر في الوجوب لكنه ليس قطعيا لجواز ان يكون المراد بها تحصيل
ثوابها ودفع السقوط من رحمة الله كما في قوله قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله
ان الله يغفر الذنوب جميعا لا تيأسوا من روح الله قال المقصد الحادي عشر اقول المقصد الحادي عشر
في اثبات عذاب القبر فقد اتفق سلف الامة قبل ظهور الخلاف واكثرهم بعد ظهوره على اثبات احياء الموتى في
قبورهم ومسائلة الملكين لهم وتسمية احدهما منكرا والآخر نكيرا وعلى اثبات عذاب القبر للكافر والفاسق وذهب ضرار بن
عمرو وبشر المريسي واكثر المتاخرين من المعتزلة الى انكار ذلك كله وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا الاعتراف
بها قالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له لنا في ذلك من الكتاب
وجهان الاول آيات تدل على عذاب القبر منها قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة
ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وجه الاحتجاج به انه عطف العذاب يوم القيمة على العذاب غدوا وعشيا
ووصف عذاب يوم القيامة بانه اشد العذاب والعرض على النار غدوا وعشيا ليس يوم اشد العذاب
فتغاير العذابان وليس العذاب الموت الغابر لعذاب يوم القيمة غير عذاب القبر اتفاقا ومنها قوله تعالى
في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب من غير مهلة وذلك ظاهر في عذاب القبر ومنها قوله تعالى
ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا حمل اكثر المفسرين الضنك على عذاب القبر لانها سوء الحال ونكد
العيش حال الجميع لان المعرض عن ذكر الله قد يكون حاله حسنة في الدنيا عيش وارغد والمؤمن على الضد منه ولهذا
قال عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر لما ذكرنا من الآيات ذهب ابو الهذيل وبشر بن المعتمر الى ان الكافر يعذب
ما بين النفختين ايضا واذا ثبت من الايات عذاب القبر ثبت الاحياء والمسائلة ايضا لان كل من قال بعذاب القبر قال بهما واما
ذهب ابو الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية الى تجويز العذاب على الموتى في قبورهم من غير احياء
لهم فخروج عن المعقول لان الجماد لا حس له فلا تألم الثاني ما دل على احياء الموتى في قبورهم قبل الحشر وهو قوله

فالزم

ثم ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وقال المفسرون المراد بالاماتين الامانة التي بعد الاجل
والامانة التي بعد مسايلة منكر ونكير والمراد بالاحيائين الاحياء التي في القبر والاحياء التي للحشر لا عن ضم
ذكر الاحياء الذي عرفوا الله فيه وقدرته على البعث وهو الاحياء في القبر وفي الاخرة ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا
وهي ما حصل بسبب انكار البعث وانما لم يذكروا الاحياء في الدنيا لانهم كانوا معترفين فيها بذنوبهم وقال
بعضهم المراد بالاماتين ما ذكروا بالاحيائين الاحياء في الدنيا لاحيا للمسايلة لان عرضهم ذكر الامور التي هي
والكيوم الثالثة هي الخروج التي هم فيها ملاحاجة بهم الى ذكرها وعلى التقديرين ثبت الاحياء في القبر ومن اثبتته ثبت
المسايلة فيه ايضا وقيل المراد بالاماتة الاولى خلقهم امواتا في اطوار النطف كما يقال سبحان من ضيق فم الركية اي
اخترع ضيق فمها وبالاماتة الثانية التي بعد الاجل وبالاحياء الاول الذي هو في الدنيا وبالاحياء الثاني الذي
هو في القبر للمسايلة ويستمر حيوتهم الى البعث ويكونون مستثنين ممن يصعق عند النفخة الاولى هذا هو الاستدلال
بالكتاب واما الاستدلال بالسنة فالاحاديث الواردة اكثر من ان يحصى بحيث تواتر القدر المشترك منها
لورود مسلم في صحيحه عن النبي عليه السلام انه ترك قتلى بدر ثلثا ثم اتاهم فقام عليهم فقال يا ابا جهل بن هشام يا امية
بن خلف يا عتبة بن ربيعة اليس قد وجدتم ما وعد ربكم حقا فاني قد وجدت ما وعدني ربي حقا فسمع عمر
قول النبي عليه السلام فقال يا رسول الله كيف يسمعون وانى يجيبون وقد جيفوا فقال رسول الله صلعم والذي نفسي بيده
ما انتم باسمع لما اقول منهم لكنهم لا يقدرون ان يجيبوا ومنها ما روي عنه عليه السلام انه قال ان العبد اذا وضع في قبره وتولى عنه
اصحابه انه ليسمع قرع نعالهم اتاه ملكان فيقعدانه فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل لمحمد فاما المؤمن فيقول اشهد انه
عبد الله ورسوله فيقال له انظر الى مقعدك من النار قد ابدلك الله به مقعدا من الجنة فيراهما جميعا واما المنافق
والكافر فيقال له ما كنت تقول في هذا الرجل فيقول لا ادري اقول ما يقول الناس فيقال لا دريت ولا تليت
ويضرب بمطرقة من حديد ضربة فيصيح صيحة يسمعها من يليه غير الثقلين الى غير ذلك من الاحاديث في هذا
الباب واما جواز تسميتها منكرا ونكيرا فلما روي عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلعم اذا قبر الميت اتاه ملكان
اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللاخر النكير في حديث طويل احتج المنكرون بانه معارض بايات
تدل على عدم ما ذكرنا منها قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ومنها قوله تعالى حكاية عن الكفار اذا
حشروا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا وهو دليل ظاهر على انهم لم يكونوا معذبين قبل ذلك ومنها قوله تعالى كيف
تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم فانه يدل على الاحياء ابتداء ثم الاماتة ثم الاحياء للحشر
من غير مزيد ومن قال بالاحياء للمسايلة وبالاماتة بعده ثم فقد زاد ما ليس في كتاب الله والجواب عن
الاية الاولى من وجهين احدهما انها واردة في حق اهل الجنة والضمير في فيها للجنة والمراد بيان دوام نعيمهم وعدم
انقطاعه فقال لا يذوقون فيها والمعنى لا يذوقون اهل الجنة الموت اي لا ينقطع نعيمهم بالموت كما ينقطع
نعيم اهل الدنيا بالموت وليس في ذلك ما يدل على انتفاء موتة اخرى بعد المسايلة وقبل دخول الجنة وقوله
الا الموتة الاولى تاكيد لعدم موتهم فيها اي لو امكن ذوقهم الموتة الاولى في الجنة لذاقوا في الجنة موتة لكن الموتة المتقضية

لا يمكن ذوقها فلا يكون لهم موتة البتة وثانيهما يحتمل ان يكون المراد بالموتة الاولى جنس الموت متصلا كان او متعددا
في نفسه وان كانت الصيغة صيغة الوحدان كما في قوله ان الانسان لفي خسر وعن الاية الثانية انها انما لا علينا
لان المرقد موضع الاضطجاع للرقاد والرقاد من صفات الاحياء وانما سموا قبورهم بالمراقد لان عذابهم بقبر
فيما بين النفختين والغشي فيشبه حالهم بحال النائم او لان عذابهم عند قيام الساعة يكون اشد من عذابهم في القبر فشبهوا
القبر بالمرقد الذي لا يحس فيه بالمولم الموجود المحقق فيه فان المرقد لم يدل على كونهم احياء في قبورهم على ما يدل على النزول
الثالث في تفسير امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ويدل عليه قوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وعن الاية الثالثة
ان الاحياء للنشر والموت فيه يستفاد من قوله ثم اليه ترجعون فالاية مثبتة للزيادة على الاحياء من الامانة ويسكوا
اخرى بالعقل وقالوا ما ذكرتم مخالف للمعقول فيوجب تاويل الايات الدالة عليه ويان مخالفتها للمعقول سواء انا نرى شخصا يقتل
ويصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد منه حركة ولا مسايلة والقول بحياته وسؤاله مع عدم المشاهدة
سفسطة ترفع الامان عن البديهيات لانا لو جوزنا ذلك لما امكننا القطع بان الجمادات التي نراها ليست حية
ولا تتكلم ولعل في مسام الجدران من الاجزاء الصغيرة ما يكون حية عالمة قادرة بل يكون الفيل افضل العلماء واعلم العلماء
واظهر من هذا ان من افترسته السباع الضواري واكلته الطيور الجوارح وتفرقت اجزاؤه في بطون السباع وحواصل
الطيور واظهر من ذلك من احرق بحيث تفتت اجزاؤه وصارت هباء وذرت في الرياح العواصف المختلفة شمالا
وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم استحالة عذابه ومسايلته في تلك الحالة لانه ان كان من غير حيوة فيرجع بالضرورة
وان كان مع الحيوة فهو ايضا باطل لان تجويز قيام الحيوة بالاجزاء المفردة دون تاليف خاص ومن غير مشاهدة حس وحركة
اراديه منها يفضي الى القول بتجويز ان يكون كل جوهر فرد حيا عالما مريدا قادرا متكلما وانه سفسطة والجواب
عن هذه الشبه اختلف المتكلمون فيها فمنهم من قال بالتزام الثواب والعقاب في حق الموتى من غير حيوة كما حكينا
عن الصالحي وابن جرير الطبري وبعض الكرامية وهو مكابرة للمعقول ومنهم من قال في صورة المصلوب ولا امتناع
ان يشاهد من الموتى بعد موتهم على سبيله هكذا متطاولة لا يعد في رد الحيوة الى بعض اجزاء البدن واختصاصها بذلك
المسايلة والعذاب وان لم يكن مشاهدا لنا وقال القاضي ابو بكر لا يبعد ان يرد الحيوة الى المصلوب ونحوه وان كنا لا
نشعر بها كما في صاحب السكتة فيسال ويعذب ويكون ذلك خفيا عنا كما لا يبعد في روية النبي عليه السلام
جبريل واستماعه كلامه وبين اظهر اصحابه مع ستره عنهم وعدم استماعهم كلامه عادة من الخوارق للعادة وهي
غير ممتنعة في مقدور الله تعالى واما الصورة الاولى اعني صورة الماكول والمحرق فامتناع احيائه مبني على كون الحيوة مشروطة
بالبنية وهو ممنوع عندنا فيجوز ان يرد الحيوة الى الاجزاء او بعضها ان كان على خلاف العادة قال المقصد الرابع
المقصد الثاني عشر في باقي السمعيات مذهب اكثر المتكلمين ان جميع ما جاء به الشرع من الممكنات كالصراط
وهو جسر ممدود على متن جهنم وعليه يعبر جميع الخلائق المؤمن وغير المؤمن والميزان والحساب وقراءة الكتب
والحوض المورود وشهادة الاعضاء حق اذا لم يرد دليل على امتناعه محال لذاته والاجماع ونصوص الكتاب والسنة
دالة عليه فيوجب اثباتها اما الاجماع فلان السلف من الامة اجمعوا قبل ظهور المخالفين على ثبوتها واما الكتاب

ثم ما دل على الصراط قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسئولون وما يدل على الميزان قوله تعالى والوزن يومئذ
الحق فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه الاية وما يدل على الحساب قوله فسوف يحاسب
حسابا يسيرا وقوله تعالى اقرأ كتابك وما يدل على شهادة الاعضاء قوله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم
وارجلهم بما كانوا يعملون واما السنة فلكثرة الاحاديث المطابقة لذلك بحيث تبلغ تواتر القدر المشترك فيها مما روي
انه عليه السلام سئل بعض من ظنك في عرصات القيامة فقال عند الصراط والحوض والميزان ومنها ما روي انه عليه السلام
اخبر عن الصراط ووصفه بانه ادق من الشعر واحد من غرار السيف وعلى جنبيه خطاطيف وكلاليب وان الكلاليب
منها تكون على عدد ... ويعود بهم الى نار جهنم وانكر اكثر المعتزلة الصراط وذهب ابو الهذيل وبشر بن المعتمر
الى جوازه دون الحكم بوقوعه وتردد الجبائي في نفيه واثباته واثبته مرة ونفاه اخرى واستدل المنكرون
بان الصراط على ما ذكرتم من كونه ادق من الشعر واحد من غرار السيف كما ورد به الحديث مما يستحيل العبور
عليه عقلا وقد يسلم بان عليه عبور الخلائق يمتنع ولو سلم امكان العبور عليه يلزم من ذلك اتعاب المؤمنين ولا
تعب عليهم يوم القيامة ولا نصب اذ هو نوع من العذاب والمؤمن غير معذب والجواب انا لا نسلم
ان ذلك مما يستحيل العبور عليه لجواز ان يقدر الله تعالى عباده على ذلك ويسهل عليهم من غير تعب
ولا نصب على ما روي عنه عليه السلام من وصف العابرين على الصراط فقال من العابرين عليه من هو كالبرق
الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجور رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه
غاية ما في ذلك انه من خوارق العادات وكثير من ذلك يوم القيامة وانكر جميع المعتزلة الميزان لكن منهم من احاله
عقلا ومنهم من جوزه عقلا وان لم يثبت شرعا كالعلاف وبشر بن المعتمر واستدلوا بان وزن الاعمال انما يتصور
اذا اعمال العباد اعراض مما لا يمكن اعادتها عند الاكثر لامتناع اعادتها وما يمكن دونها تعذر اعادتها لا لامتناع
الاعراض لا توصف بالثقل والخفة لانهما من صفات الجواهر وعلى تقدير امكان وزنها لا فائدة في الوزن اذ المقصود
انما هو العلم بمقادير الاعمال والله تعالى عالم بذلك فلا فائدة فيه فيكون فعله عبثا والرب تعالى منزه عن فعل القبيح والجواب
اما عن امتناع اعادة الاعراض لامتناع بقائها فانه لو صح فيها التوزين واما عن تعذر وزن الاعمال فبما روي
عن النبي عليه السلام حين سئل عن وزن الاعمال انه قال انما يوزن الصحف واما عن قولهم لا فائدة فيه فبانه مبني على وجوب
رعاية الحكمة والحسن والقبح العقليين وقد ابطلناه وبتقدير تسليم ذلك فلا مانع ان يكون في ذلك حكمة لا نطلع عليها
وصل قال اقول المرصد الثالث في الاسماء والاحكام اي بيان الاسماء الشرعية
المستعملة في اصول الدين كالايمان والكفر والمؤمن والكافر والفاسق وتسميها المعتزلة اسماء الدين وتسمى اسماء
دينية يعرف بها ومن الالفاظ المستعملة في الافعال الفرعية وبيان احكامها من ان الايمان هل يزيد وينقص ام لا
وهل يثبت الواسطة بين المؤمن والكافر ام لا وفيه خمسة مقاصد المقصد الاول في حقيقة الايمان اعلم ان الايمان
في اللغة هو التصديق يقال آمن به كذا اذا صدق به واذا قيل فلان يؤمن بالحشر والنشر لا يفهم الا انه يصدق بهما
قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا وقال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله و

وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره اي تصدق واما في الشرع فهو عبارة عما يتعلق
بالاحكام المذكورة من الثواب على التفصيل المذكور واختلف في ان ذلك التعلق ماذا فقال الشيخ هو التصديق
للرسول بجميع ما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا مجيئه به ضرورة وتصديقه اجمالا فيما علم اجمالا
مجيئه به ضرورة وعليه اكثر الائمة كالقاضي ابي بكر والاستاذ ابي اسحق ووافقهم على ذلك الصالحي وابن الراوندي
من المعتزلة وهو المختار عندنا وعلى هذا لا يكون الايمان اسما شرعيا بل لغويا والاصحاب منعوا الحقائق الشرعية
مطلقا سواء كانت اصولية او فروعية وقال الامامية وجهم بن صفوان هو معرفة الله تعالى وقال بعض الفقهاء هو معرفة
الله ورسله وما جاءت به الرسل اجمالا وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة والتلفظ بهما وروي عن ابي حنيفة انه هو
التصديق مع الكلمتين اي الاقرار باللسان بهما وعليه العلامة عبد الله بن سعيد بن كلاب وقال ابو الهذيل والقاضي
عبد الجبار بن احمد والخوارج هو اسم لفعل الطاعات سواء كانت واجبة او مندوبة وقال ابو علي الجبائي وابنه
ابو هاشم واكثر البصريين من المعتزلة هو الطاعات المفروضة دون النوافل منها اي اسم لفعل الواجبات من
المحظورات فقط وقال اكثر السلف واصحاب الحديث هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان
ووجه الضبط في ذلك ان يقال اتفق الامة على ان الايمان لا يخرج عن فعل القلب واللسان وسائر الجوارح
فاما ان يكون اسما للثلثة منها على سبيل الانفراد واما ان يكون اسما لها على التركيب اما حال الانفراد فيحتمل ستة
مذاهب لانه ان كان اسما لفعل القلب وذلك الفعل ان كان تصديقا فهو مذهب الشيخ وان كان معرفة فهو
اما معرفة الله تعالى وهو مذهب جهم ومن يوافقه او معرفة الله وما جاء به الرسل وهو مذهب بعض الفقهاء وان كان اسما
لفعل اللسان فهو مذهب الكرامية وان كان فعل سائر الجوارح فان كان ذلك الفعل فعل الطاعات
مطلقا فهو مذهب العلاف واعوانه وان كان فعل الواجب والكف عن المحظور فهو مذهب الجبائي واما حال
التركيب فيحتمل مذهبين لان التركيب بينها اما ثنائي وهو ثلثة اقسام احدها ان يكون مركبا من التصديق
والاقرار وهو مذهب ابي حنيفة والباقيان لم يذهب اليهما احد واما ثلاثي وهو مذهب اصحاب الحديث لنا
على المذهب المختار وجوه الاول الآيات الدالة على ان محل الايمان هو القلب كقوله اولئك كتب في قلوبهم
الايمان وقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم و
قوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان ومن نحو الآيات الدالة على محلية القلب للايمان الآيات الدالة على
الختم والطبع على القلوب وكون القلوب في اكنة في بيان امتناع صدور الايمان منهم وكذا السنن الدالة
عليه كقوله عليه السلام في الدعاء اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله ايضا ما روي انه قال لاسامة وقد قتل من قال لا اله
الا الله هلا شققت قلبه الثاني ان ورد الايمان في كتاب الله مقرونا بالعمل الصالح بعطف العمل الصالح عليه مرة
كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس واخرى بعطف الايمان على العمل الصالح
كقوله تعالى لئن اقمتم الصلوة وآتيتم الزكوة وآمنتم برسلي والظاهر ان الشيء لا يعطف على نفسه ولا الجزء على الكل والثالث
ان الله ورد الايمان في كتاب الله مقرونا بضد العمل الصالح كقوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا

بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله الى قوله انما المؤمنون اخوة فاصلحوا بين اخويكم
سماهم مؤمنين حال البغي والمعصية ومنه قوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون
فانه يدل على الايمان يجوز مجامعته مع الظلم والا لم يحتج الى نفي لبس الايمان بالظلم والشيء لا يجتمع مع ضده ولا مع
ضده اخص ثبت لنا الرجحان ان محل الايمان هو القلب فقط والا دخل لفعل الجوارح فيه ثم هو ان امكن ان يكون التصديق
او المعرفة والثاني خلاف الاصل لاستلزامه النقل عن المعنى اللغوي وهو التصديق الى المعرفة فيتعين الاول وهو المطلوب فان
قيل لم لا يجوز ان يكون ايضا على مذهبكم لان اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا التصديق باللسان فالاول اي
الايمان عبارة عن التصديق اللساني كما قالت الكرامية قلت الا ترى ان اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا التوارد
اللساني فانا لو فرضنا انهم وضعوا اصله صدقت لشيء من المعاني بل كانت من الالفاظ المهملة او كانت موضوعة لمعنى
اخر لا لمعنى التصديق لم يكن التلفظ بهذا اللفظ باللسان مصدقا قطعا فعلمنا ان العقلاء كلهم يعلمون بالضرورة انه ليس التلفظ
بهذه اللفظة هو التصديق بل التصديق معنى بهذه اللفظة او اللفظ الدال على ذلك المعنى من حيث دلالتها عليه كيف لا يكمل
الجزم بان العقلاء يعرفون بالضرورة التصديق القلبي وهو ما ذكرنا ولقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم
الاخر وما هم بمؤمنين وقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم الى غير
ذلك من الايات التصديق باللسان حاصل مع انه تعالى حكم بنفي الايمان فعلمنا ان المراد به التصديق القلبي لا اللساني واحتجت
الكرامية على ان الايمان هو الاقرار باللسان فقط لانه علم بالتواتر ان الرسول والصحابة والتابعين كانوا يحكمون
بالايمان من اتى بالكلمتين ويسكتون عنه عن تصديقه القلبي وعلمه فعلمنا ان الايمان هو مجرد الكلمتين والجواب
اولا المعارضة بالاجماع على ان المنافق كافر مع اقراره بلفظ كلمتي الشهادة وثانيا معارضته بالايات والسنن
الدالة على محلية القلب للايمان كقوله تعالى لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وثالثا بالحل وهو ان حكمهم بايمان من اتى
بالكلمتين لا يدل على ان الايمان في الشرع عبارة عن الكلمتين لجواز ان يكون الايمان المحكوم به هو الايمان اللغوي
فان الايمان لغة يطلق على التصديق اللساني على سبيل التجوز وانما علم بمجرد الكلمتين في اجراء الاحكام الايمان
عليه لا يدل على كونه مؤمنا حقيقة لان اجراء احكام الايمان لاجل ان الشارع اعتبر في مناط الاحكام الشرعية
الاوصاف الظاهرة المنضبطة والتصديق لما لم يمكن الاطلاع عليه لعدم ظهوره لم يجعل مناطا للاحكام وجعل الاقرار
الدال عليه مناطا لها كما ان التراضي في البيع هو السبب لاباحة الانتفاع ولما كان امرا خفيا جعل صيغة الايجاب و
القبول مناطين لها ودالتين عليه بالبعض الاجمال وهو انه لو صح دليلكم لزم ان يكون من صدق تصديقا قلبيا بجميع ما علم
مجيء الرسول به وهو بالتكلم بالكلمتين مع تمكنه من ذلك مؤمنا او وجب ان يكون كافرا واللازم بط بالاجماع
فكذا الملزوم هذا تمام الكلام مع الكرامية واما المعتزلة القائلون بان الايمان فعل الواجبات فلهم شبهات الاول احتجاجهم
على اثبات مذهبهم وذلك من اربعة اوجه الاول فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان
ينتج ان فعل الواجبات هو الايمان وانما قلنا ان فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين
حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة فقوله ذلك اشارة الى جميع ما تقدم ذكره من العبادة واقامة

الصلوة وايتاء الزكوة ولهذا اورده بلفظ يدل على البعد وكل هذا واجب فيلزم ان يكون فعل الواجبات دينا وانما
قلنا ان الدين هو الاسلام فلوجهين احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام لم يكن مقبولا من مبتغيه لقوله تعالى ومن
يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه لكنه مقبول بالاتفاق وثانيهما انه لو كان غير الاسلام لما صح استثناء المسلمين من
المؤمنين لوجوب صدق المستثنى منه على المستثنى لكنه صحيح لانه تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله تعالى فاخرجنا من
كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وذلك لان ضمير فيها للقرية والمراد بيت لوط والمسلمين اهل البيت
ولهذا جعل المسلمين بيانا له فيكون المعنى فما وجدنا في القرية اهل البيت هم المسلمون وعلى هذا لا يجوز ان يكون الوصف
للعناية الى ان لا يكون اهل البيت الغابر لانه لم يكن المسلمين موجودا فيها وهو كاذب فتعين الشق الثاني ان يكون للاستثناء
فيجب ان يتقدر المستثنى منه من جنسه الوصف والحكم فيكون التقدير فما وجدنا فيها بيتا غير بيت من المسلمين والبيت
المستثنى منه لا يجوز ان يصدق على اطلاقه والا لزم المحذور المذكور فيكون غير الموصوف بل يجب تقييده بالمؤمنين لتقدم
سبق ذكره فيكون المعنى فما وجدنا بيتا من المؤمنين اي اهل بيت هم المؤمنون الا بيتا من المسلمين اي اهل
بيت هم المسلمون فثبت انه استثنى المسلمين من المؤمنين وح يلزم ان يكونا متحدين والا لزم ان يوجد في اهل
المؤمنين غير اهل البيت المسلمين وهو مناف للنص والجواب لا نم ان ذلك اشارة الى جميع المذكورات
فان ذلك بلفظ الواحد للمذكر والمذكورات وفيها العبادة والصلوة وهما مؤنثان ولفظ الواحد المذكر لا يصح ان
يكون اشارة الى الكثير المؤنث الا بتاويل وهو خلاف الاصل بل هو اشارة الى الاخلاص الذي يدل عليه مخلصين او
الدين الذي يدل عليه الدين وليس في تغيير اللغة الذي يؤدي اليه كلامكم بل فيه تقريرها فيكون اولى هذا والمقدمة الثالثة
وهي قوله والاسلام هو الايمان ممنوعة ايضا فان الاستدلال بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل
منه على اثباتها مصادرة لانا لا نم انه لو كان الايمان دينا غير الاسلام وكون الايمان دينا على تقدير التسليم قولهم الدين
الاسلام والاسلام ايمان لعله لا يثبت لو ثبت كون الاسلام ايمانا لانه من احد مقدماته ودليله فيلزم جعل كل
من المقدمتين جزءا من دليل المقدمة الاخرى وهذا هو المراد بقوله وانه مصادرة لا يخفى الثاني من الوجوه الدالة
على ان الايمان فعل الواجبات قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس واجيب عنه بانا
لا نم ان المراد بالايمان في الاية الصلوة فلم لا يجوز ان يكون المراد التصديق بوجوب الصلوات التي توجه فيها الى بيت
المقدس ولا يلزم منه تغيير اللغة سلمنا ان المراد به الصلوة لكن يجوز ان يكون مجازا فيها وهو اولى من النقل الذي يلزم
على مذهبكم الثالث ان قاطع الطريق يخزى يوم القيامة والمؤمن لا يخزى يوم القيامة ينتج قاطع الطريق ليس
بمؤمن فدل على ان ترك المنهي عنه هو الايمان اما الصغرى فلان قاطع الطريق يدخل النار يوم القيمة لقوله تعالى في حقهم
ولهم في الاخرة عذاب عظيم قال المفسرون هو عذاب النار وكل من يدخل النار يوم القيامة فقد اخزي لقوله تعالى
حكاية عن اولي الالباب في حق اهل النار في معرض التصديق ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته حيث لم
ينكر عليهم ذلك فينتج قاطع الطريق يخزى يوم القيامة واما الكبرى فلقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه
واجيب بان هذه الاية لا تدل على ان المؤمن لا يخزى لجواز ان يكون الوقف على النبي ويكون الموصول مع صلته مبتدا

وبكون قوله ويغفر لهم سيئاتهم بين الله بهم خيره وبان قوله الذين آمنوا مخصوص بالصحابة بقرينة قوله معه ولا يلزم من عدم
اخراء الصبي اي عدم اخراء غيره من المؤمنين اذ لا قاطع يطابق فيهم بل الصحابة كلهم عدول والعدالة تكلف في قبول مراسيل
الصحابي واختلف في مراسيل التابعي الرابع قوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن وقوله عليه السلام لا ايمان لمن
لا امانة له وامثالها واجيب عنه بانه لا دلالة فيه على مطلوبكم لجواز ان يكون المراد عليه السلام منه المبالغة ويجب
الحمل عليها دفعا للاشكال ولا يلزم النقل عن الموضوع الاصلي وتغيير اللغة ثم انها معارضة بالاحاديث الواردة في كون الفاسق
مؤمنا وانه يدخل الجنة حتى قال عليه السلام لسائل ابي ذر لما بالغ في السؤال عن ذلك وان زنى وان سرق على رغم
انف ابي ذر الثالث من الثاني احتجاجهم على ان الايمان لا يجوز ان يكون هو التصديق انه عرف الشرع علم بصحة وصف
المكلف به ما دام يكن صدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته واللازم باطل بالاجماع تقرير الجواب ان اللازم ممنوع
اذ كل من آمن في الحال او الماضي يصح وصفه بالايمان حقيقة اما انه حقيقة فيها كما هو مذهب بعض من ان المشتق يصدق حقيقة
بعد انقضاء المشتق منه واما انه حقيقة في الماضي ملحق بالحقيقة بناء على ان الشارع اقام الحكمي مقام المحقق واعطاه
حكمه كما في غير هذا الموضع كيف ولو لم يصدق عند انقضاء المشتق منه ورد عليكم هذا الاشكال بعينه لان المكلف حال
النوم وزمان الغفلة ليس مباشرا للشيء مما يجب عليه الثاني لو كان الايمان هو التصديق لزم ان يكون المصدق
للرسول بما جاء اذا سجد للشمس او للصنم مؤمنا واللازم باطل بالاتفاق وكذا الملازم تقرير الجواب انا نحكم بكفره نحكم بالظاهر
وسجوده للشمس او الصنم دليل ظاهر على انه ليس بمصدق للرسول فلذلك حكمنا بكفره بناء على الظاهر لا لانه بنفسه ومن ثمه
ولو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية لها بل يسجد وقلبه مطمئن بالايمان نحكم بايمانه الثالث لو كان
الايمان هو التصديق بما علم مجيء الرسول ضرورة لما جامع الشرك لان التوحيد مما علم مجيئه به ضرورة واللازم منتف
لقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون قلت هذا ممنوع الالزام اذ الشرك مناف للايمان اجماعا فلا
الواجبات لا منافيه فعند الواجبات لا يكون ايمانا والكل ان الايمان في الآية بمعنى التصديق ولهذا عداه بالباء
لكنه مطلق في الآية كما هو مقتضى اللغة غير مقيد بجميع ما علم مجيء الرسول به ضرورة وهو لا ينافي الشرك ولعل المراد به
التصديق بوجوده تعالى وصفاته الحقيقية لا التوحيد انما المنافي له هو التصديق بجميع ما علم مجيء الرسول به ضرورة على
ما عرفت في الشرع ما احتج الآخرون وهم القائلون بان الايمان فعل الطاعات باسرها والقائلون بانه التصديق
مع الاقرار والعمل ما رواه ابو هريرة عن النبي عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة فافضلها ويروى اعلاها
قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق والحياء شعبة من الايمان واجيب عنه بان هذا عليكم
لا لكم لانه يدل على ان شعب الايمان مشتملة على افعال المروة كرفع الاذى عن الطريق ولا يدل على انها داخلة في اصل
الايمان حتى يلزم من انتفائها انتفاء الايمان وقال السلف كون الاعمال شعبة من الايمان لا ينافي كونها خارجة عنه لا
لا يدل على استلزام انتفائها انتفاءه لجواز ان يكون اجزاء غير اصلية له كما اذا اكل انسان انسانا وصار غذاء له ثم هذا ما
مر واعلم انه لم يذكر دليل القائلين بان الايمان هو المعرفة والتصديق مع الاقرار قال المقصد الثاني اقول
المقصد الثاني في بيان ان الايمان هل يقبل الزيادة او النقصان ام لا اختلف فيه قال الامام الرازي وكثير

المتكلمين انه يتنوع بتنوع الايمان فان قلنا انه نفس الاعمال كما هو مذهب المعتزلة او الاعمال داخلة فيه كما هو
مذهب السلف او هو عبارة عن التصديق مع الاقرار كان قابلا للزيادة والنقصان والا فلم يكن قابلا للزيادة
والنقصان لا من حيث انه بسيط والبسيط لا تعارض ماهيته بالزيادة والنقصان ولا من حيث التصديق ان كان بحسب ذاته
يتنوع لان التفاوت فيه انما هو باحتمال النقيض وهو ولو بابعد وجه ينافي اليقين الذي يجب في الايمان والتصديق
ان كان بحسب متعلقه ايضا والا فلم يكن للجميع جميعا كما ان التفاوت في الحد التام ممنوع ايضا لذلك قال المصنف الحق
ذلك ان الايمان قابل للزيادة والنقصان سواء اعتبر الاعمال فيه او كان عبارة عن التصديق فقط اما اذا اعتبر
الاعمال فيه فظاهر لتفاوت الاعمال بالزيادة والنقصان واما اذا كان عبارة عن التصديق فلوجهين الاول تفاوته
بالنظر الى ذاته وذلك لان التصديق من الكيفيات النفسانية وهي مما تتفاوت قوة وضعفا وبيان التفاوت هنا
ان التصديق يتعلق اولا ضعيفا يحتمل النقيض لو ورد بدله ثم يترقى الى الاعتقاد امتناع نقيضه اعتقادا وانه ضد الزوال
بتشكيك المشكك ثم يترقى الى الاعتقاد بالحكم مع امتناع نقيضه اعتقادا دائما مؤمنا عن الزوال واجاب
عن قولهم التفاوت في التصديق بحسب ذاته انما يكون باحتمال النقيض وانه ينافي اليقين الذي يجب في التصديق
العلمي بانا لا نسلم ان التفاوت في ذات التصديق انما يكون باحتمال النقيض لم لا يجوز ان يكون تفاوته بالقوة
والضعف كما وايضا لو صح ان التصديق في ذاته لا يحتمل التفاوت لزم ان يكون تصديق الانبياء بوجود الصانع
وصفاته مساويا بالتصديق اعمال الامة من غير تفاوت وانه باطل اجماعا وايضا ما ذكرتم يبطله قول ابراهيم عليه السلام بلى ولكن
ليطمئن قلبي فانه يدل على ان التصديق اليقيني يحتمل الزيادة لان الوهم له سلطان على القلب باحداث الوساوس و
الخواطر عند علم اليقين فطلب ازالتها احيانا الموقن ليترقى بسببها تصديقه الى مرتبة اليقين معها حدوث الوساوس و
الخواطر على ما مر في باب عصمة الانبياء وايضا لا نم ان الواجب في الايمان هو اليقين وهو عبارة عن اعتقاد
ان الشيء كذا مع اعتقاده يمتنع ان يكون الا كذا مع انه لا يكون في الواقع الا كذا بل الظن الغالب الذي لا يخطر
معه احتمال النقيض بالبال وان جزم على تقدير الاخطار حكمه حكم اليقين فان اكثر العوام ليس ايمانهم يقينا
الا من هذا القبيل الثاني تفاوته بحسب متعلقه وذلك لان التصديق التفصيلي المتعلق بافراد ما علم مجيئه
يزداد بحسب ازدياد العلم بما جاء به وما ذكر لكل واحد منهما من نوعي التفاوت والنص دال على قبوله للزيادة
والنقصان بهذا الوجه كقوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا كما انها دالة على قبوله للزيادة بالوجه الاول
كقوله ولكن ليطمئن قلبي قال المقصد الثالث اقول المقصد الثالث في بيان حقيقة الكفر اعلم ان الكفر
في اللغة ماخوذ من الكفر وهو الستر ومنه قولهم للرماد مكفور اذا سترت الريح التراب عليه وللزارع كافر لانه يستر
البذر بالتراب عند حراثته ويقال لليل كافر لستره ما يكون فيه وللبحر كافر لانه يستر الجواهر واما في الشرع فخلاف
الايمان فيختلف تفسيره باختلاف الايمان فعندنا هو عبارة عن عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة
فان قيل هذا التعريف باطل لاستلزامه ان يكون اطفال المؤمنين ومجانينهم كفارا لعدم التصديق المذكور منهم
وان لا يكون شاد الزنار ولابس الغيار وملقي المصحف في القاذورات باختيار كافرين اذا كانوا مصدقين

بالنبي في جميع ما علم مجيئه به ضرورة مع ان الاولين مؤمنون والآخرين كفار وبعض التعريف طردا وعكسا قلنا
المراد بالتصديق في تعريف الايمان بعض التصديق او ما علم من الدين ضرورة دالة على التصديق وكذا المراد بعدم
التصديق في تعريف الكفر عدم التصديق او ما علم من الدين ضرورة دلالته على عدم التصديق فلا يرد الاعتراضات
لانا علمنا بالضرورة من دينه عليه السلام انه جعل ايمان احد الابوين دليلا على ايمان الاولاد وجعل شد الزنار اختيارا
واسلامه ادلة على عدم التصديق فلهذا حكمنا بايمان الاولين وكفر الآخرين مع الشد والزنار اختيارا لا من خوف
وبين انه حتى لو علم انه ليس مصطلحين بالايمان ولم يشد تعظيما لدين النصارى واعتقادا لحقيته لم نحكم بكفره كما ذكرنا
في الساجد للشمس وعند من قال الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة الكفر عبارة عن المعصية
لكن اختلف فقالت الخوارج كل معصية كفر ولذا احكموا بخلود صاحب الكبيرة في النار وقد ابطلناه في المقصد
الخامس من المرصد الثاني من هذا الموقف وسنزيده بيانا في المقصد الآتي بعد هذا واما المعتزلة فقسموا المعاصي
الى معصية توجب الكفر وهي ما يدل على الجهل بالله وبوحدته وما لا يجوز عليه وما لا يجوز او الى الجهل برسالة رسول من رسل
الانبياء او الى الاستخفاف بالمصحف او القاذورات والتلفظ بكلمات تدل على ذلك والى غيرها وهو قسمان قسم يوجب الخروج من
الايمان ولا يوجب الاتصاف بالكفر بل بالفسق والفجور وهو منزلة بين المنزلتين اي الايمان والكفر كالقتل العمد
العدوان والزنا وشرب الخمر ونحوه فان صاحبها لا يحكم عليه بالكفر لاتصافه بما مر من الطاعات ولا بالايمان لانه
عدم التصديق بل يحكم عليه بانه بين المنزلتين اي ليس بمؤمن ولا كافر وهذا القسم من المعصية يعبر عنها بالكبائر وقسم
لا يوجب الخروج عن الايمان ولا يوجب اتصاف فاعله بالكفر ولا بالفسق ككشف العورة ونحوه ويسمى
بالصغائر واول من احدث هذا المذهب واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وسنبطله في المقصد الذي يتلو هذا
المقصد **قال** [illegible] **اقول** لما عرفت الكفر اراد ان يفصل الكفار اعلم ان الانسان اما ان يكون معترفا بنبوة
نبينا محمد عليه السلام او لا يكون فان لم يكن فاما ان يكون معترفا بنبي من النبوات وهم اليهود والنصارى وغيرهم واما ان
لا يكون معترفا بنبي منها وحينئذ اما ان يكون مثبتا للفاعل المختار وهم البراهمة واما ان لا يكون وهم الدهرية على اختلاف
اصنافهم انكار رسولنا للنبوة اما ان يكون عن عناد واجمعت الامة على ان عنادهم يكون مخلدا ويكون اشد من
عقاب غيرهم واما ان يكون عن اجتهاد بان نظروا واجتهدوا وانتهى مجهودهم في البحث والتفتيش فلم يؤدوا الى
صحة نبوته فذهب الجاحظ والعنبري الى انهم معذورون لان حالهم وقد استفرغوا بكل الجهد فلم يجدوا ما يسمى العلل
فلم يهتدوا اشد في العجز من حال الاعمى والاعرج والمريض وقد نفى الله عنهم الحرج بطريق الاولى وقد عرفت
انه مخالف للاجماع هذا هو التوارث في منكري نبوة نبينا واما المعترفون بنبوته فلا يخلو اما ان يكونوا مخطئين في
بعض المسائل الاصولية وسنبين ان الحق انه ليس بكافر وان تكفرهم بعض واما ان يكونوا مصيبين في العقائد
فان كان اعتقادهم عن دليل فهم ناجون بالاتفاق وان كان من تقليد فقد اختلف في نجاتهم فمن قال انهم ناجون
استدلوا بان النبي عليه السلام كان يحكم باسلام من يعلم منه من غير ان يبحث معه في ادلة الاسلام ولو لم يصح
الاسلام الا بالدليل لم يحكم باسلامهم الا بعد ان يعلم كونهم مستدلين لاصول الاسلام بالدليل ومن قال انهم غير

بعدم

استدل بان النبي عليه السلام انما قبل الاسلام من سبيل دينه من غير التفتيش عن علم بالدليل العلمي بانهم يعلمون بما يجب
الاعتقاد به ويعتقدونه عن دليل لان التصديق بالنبوة موقوف على العلم بدلالة المعجزة وانه يفيد العلم بالعقائد
الواجبة وان لم يمكن البعض ببيع الادلة وتحريرها كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء
ذات ابراج وارض ذات فجاج لا يدلان على اللطيف الخبير فانه استدل بالآثار على الاحتياج الى المؤثر
على
وقد مر هذا في بحث النظر من الموقف الاول **قال** المقصد الرابع **اقول** المقصد الرابع في بيان ان مرتكب الكبيرة
من اهل القبلة مؤمن وذهبت الخوارج الى انه كافر وذهب الحسن البصري الى انه منافق وذهبت المعتزلة
الى انه لا مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين لنا ان الفاسق متصف بالتصديق وهو ظاهر والمتصف
بالتصديق متصف بالايمان لما مر ان حقيقة الايمان هو التصديق وهو الايمان والمتصف بالايمان مؤمن لانا لا نعني
في بيان
بالمؤمن الا من اتصف بالايمان كما ان الاسود من يتصف بالسواد ينتج ان الفاسق مؤمن وهو المطلوب والرد ههنا
ذكره الشارح المخالفين والنقض عنها احتجت الخوارج بثمانية عشر وجها الاول ان الفاسق لم يحكم بما انزل الله وكل من
لم يحكم بما انزل الله فهو كافر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فانه يدل على ان كل من لم يحكم بما انزل الله
فهو كافر ولانه علق الكفر بعدم الحكم بما انزل الله وذلك يقتضي ان كل من لا يحكم بما انزل الله فهو كافر لان الموصولات
الموضوعة للعموم على ما بين في موضعه بل يجب ان يحمل العموم والخصوص فقوله لم يحكم بما انزل الله معناه لم يحكم بشيء مما انزل الله
لان نفي الجنس يفيد عموم النفي وتحت قوله وجه لان من لم يحكم بشيء مما انزل الله فهو الكافر وايضا المراد من لا يحكم بالتوراة
لان ما قبل الآية وهو قوله تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا والربانيون
والاحبار يدل على هذا او حكم بما انزل الله ان المنزل المذكور قبله وهو التوراة والذين وجب عليهم الحكم بها هم اليهود
خاصة واما انا فغير متعبدين بالحكم بها فالكفر بترك الحكم بها فيصير الآية خاصة في اليهود الثاني ان صاحب الكبيرة
مجاز لقوله تعالى ومن يعمل سوءا يجز به الجزاء جهنم وكل من يجازى فهو كافر لقوله تعالى وهل نجازي الا الكفور قلنا
كلية الكبرى ممنوعة والآية المذكورة في مجازاة مخصوصة لان غير الكفور يجازى وهو المشاهد اجماعا ولقوله تعالى اليوم
تجزى كل نفس بما كسبت واذا كان كذلك وجب حمل الآية على جزاء مخصوص لانه يجوز ان يختص الكفور بعقوبات
لا يشاركه فيها غيره وسياق الآية دال عليه وهو قوله تعالى ذلك جزيناهم بما كفروا الثالث قوله تعالى ولله على الناس حج
البيت ثم قال ومن كفر فان الله غني عن العالمين اي من كفر ترك الحج قلنا المراد من كفر بجحد وجوب الحج
الذي اوجبه الله تعالى جمعا بينه وبين ما ذكرنا من الادلة الدالة على ان الفاسق مؤمن الرابع ان الفاسق يعذب
لآيات الوعيد وكل معذب كافر لقوله تعالى حكاية عن موسى وهارون قالا انا قد اوحي الينا ان العذاب على من
كذب وتولى فان العذاب يفيد الاستغراق لكونه اسم جنس محلى باللام فيكون المعنى كل العذاب على من
كذب وتولى وهو الكافر فلا يكون العذاب على غيره قلنا انه مخصوص بالاتفاق لان الشارب والزاني
غير مكذب بقوله بل اليهودي والنصراني لا يكذب الله تعالى وانما يكذب الله تعالى وفرق بين المكذب وبين من يلزمه التكذيب
الخامس ان الفاسق يصلى النار للآيات الواردة على الوجه العام وكل من يصلى النار فهو كافر لقوله تعالى

فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى والاشقى المكذب كافر فثبت حصر صليها على الكافر
النار الكبرى ولعل التنوين فيها للوصف والتنويع فتكون نارا مخصوصة لا يصليها الا الكافر فلا يتم الاستدلال السادس
ان الفاسق ممن خفت موازينه لقلة حسناته ومن خفت موازينه فهو كافر مكذب لقلة حسناته ومن خفت موازينه
مكذب لقوله تعالى ومن خفت موازينه الم تكن اياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون والمكذب كافر فيلزم ان الفاسق كافر
قلنا لا نسلم ان الفاسق ممن خفت موازينه لان من خفت موازينه هو الذي يكون ميزانه خفيفا في كل شيء لدلالة
جمع الميزان وعندنا الفاسق ليس كذلك فان ثواب الايمان يعادل الميزان ويمكن الاستدلال بهذه الاية على
ان الحبط باطل وذلك لانه لو لم يكن ثواب الفاسق ايمانه لخفت موازينه لكان كافرا ولما لم يكن كافرا
علم بطلان الاحباط السابع ان الفاسق ممن يسود وجهه يوم القيامة بالمعصية ومن يسود وجهه بالمعصية
فهو كافر لقوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فيتبع الفاسق
كافر قلنا لا نسلم ان كل فاسق يسود وجهه فان الاية لا تعينه بل هي واردة في بعض الكفار لقوله تعالى
اكفرتم بعد ايمانكم الثامن ان الفاسق من اصحاب المشأمة وكل من كان من اصحاب المشأمة فهو مكذب لقوله تعالى
والذين كذبوا باياتنا هم اصحاب المشأمة وكل مكذب كافر قلنا المقدمة الثانية ممنوعة ولا يصح الاستدلال
بالاية عليها فانه انما يدل على ان كل من كذب كان من اصحاب المشأمة وهو لا ينعكس الى ان كل من كان من
اصحاب المشأمة كان مكذبا اذ الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها فهو غلط من باب ايهام العكس كيف ولو صح الاستدلال
بها على منع المقدمة لاستحق السارق والزاني بانهما من اصحاب المشأمة انهما ليسا مكذبين التاسع
قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون اي عدد يقتضي حصر الفاسق في الكافر بعد الايمان
فلا يوجد فاسق الا كافر قلنا الحصر ممنوع لان الكافر ايضا فاسق اذ الفاسق في اصل اللغة الخارج عن الطاعة
عليه الفاسق بمعنى الطاعة فلا يكون الفاسق بمعنى اخص من كفر بعد ذلك العاشر ان الفاسق ايس من روح
الله وسوء ثوابه وكل ايس من روح الله فهو كافر لقوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم
الكافرون قلنا لا نسلم ان الفاسق ايس من روح الله بل راج ثواب ايمانه الحادي عشر ان كل
فاسق يدخل النار للعمومات الوعيد وكل من يدخل النار فقد اخزاه الله لقوله تعالى ربنا انك من
تدخل النار فقد اخزيته ومن اخزاه فهو كافر لقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين قلنا هذا
الاستدلال انما يتم لو كان اللام في الخزي للاستغراق ولكن يمنع كون الخزي المحمول العموم سلمنا انه
للاستغراق لكنه يجوز ان يكون الاستغراق مقيدا ويراد به افراد الخزي الكامل ونحن نسلم ان جميع افراد
الخزي الكامل للكافر الثاني عشر ان الفاسق يؤتى كتابه بشماله ومن يؤتى كتابه بشماله فهو لا يؤمن بالله لقوله
واما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ومن لا يؤمن
بالله فهو كافر قلنا ذكر القسمين لا يدل على عدم الثالث الى قوله ومن اوتي كتابه بيمينه الحكم كذا ومن
اوتي كتابه بشماله الحكم كذا لا يستلزم ان يكون جميع الناس منقسمين الى هذين القسمين ولعل بعضهم لا يؤتى كتابهم

بايديهم بل يتراءى عليهم سلمنا ذلك لكن قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم متروك الظاهر لان اهل
القبلة يؤمنون بالله فان الايمان المعدى بالباء بمعنى التصديق وهم يصدقون بالله العظيم ويكون مخصوصا
الثالث عشر ان الفاسق ظالم لنفسه او على غيره والظالم كافر لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين الذين
يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالاخرة هم كافرون قلنا الكبرى ممنوعة كيف ولو كان
كل ظالم كافرا لزم تكفير الانبياء لقوله تعالى حاكيا عن ادم وحوا قالا ربنا ظلمنا وقال موسى اني ظلمت نفسي وقال
يونس اني كنت الرابع عشر الفاسق مكذب بيوم القيامة لقوله تعالى واما الذين فسقوا فماويهم النار كلما ارادوا
ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون والمكذب بيوم القيامة كافر
قلنا الاية متروكة الظاهر لاقتضائها ان كل فاسق يكون مكذبا بالقيامة وذلك باطل اجماعا الخامس عشر
ان الفاسق مجرم والمجرم مكذب بيوم الدين لقوله تعالى الا اصحاب اليمين في جنات يتساءلون عن المجرمين
الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين حكم على جميع المجرمين الداخلين النار انهم مكذبون بيوم الدين كافر
قلنا تقدم جوابه وهو ان الاية متروكة الظاهر لاقتضائها ان كل مجرم مكذب بيوم الدين وانه باطل فيكون
سياق الاية مخصوصين السادس عشر ان الانسان اما متق او كافر على سبيل منع الخلو لقوله تعالى وسيق الذين
كفروا الى جهنم زمرا الى ان قال وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا ولم يذكر قسما ثالثا ولو كان لذكره وبين حكمه
والفاسق ليس متقيا فيكون كافرا قلنا تقدم جوابه في جواب الثاني عشر وهو ذكر القسمين لا يدل على عدم
الثالث السابع عشر قوله عليه السلام من ترك صلوة متعمدا فقد كفر وقوله عليه السلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء
يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا هما من باب الاحاد ولا يعارضان الاجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين
الثامن عشر ان ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله الايمان فتكون عداوته كفرا
قلنا لا نسلم انه لا واسطة بينهما ولم لا يجوز اثبات الواسطة بين الضدين كما بين السواد والبياض واحتج
من زعم ان الفاسق منافق بوجهين الاول قوله عليه السلام اية المنافق ثلاث اذا وعد اخلف واذا
حدث كذب واذا اؤتمن خان ووجه الاحتجاج فيه ظاهر قلنا انه متروك الظاهر بالاجماع لان من
الاستدلال العلم
وعد غيره ان يخلع خلعة معينة فلم يفعل ذلك لم يخرج به عن الايمان الى النفاق بالاتفاق ولهذا قال
بعض المحدثين ان معنى الحديث ان هذه الثلثة اذا صارت ملكة لشخص كانت علامة نفاقه واما
بدون الملكة فلا فان اخوة يوسف وعدوا اباهم ان يحفظوا يوسف فاخلفوه وائتمنهم يعقوب على حفظ
يوسف فخانوه وكذبوا في قولهم فاكله الذئب مع انهم لم يصيروا منافقين اتفاقا الثاني ان فسقهم يدل على عدم
اعتقادهم فان من ادعى انه يعتقد ان في هذا الجحر حية ثم يدخل يده فيه فانا نستدل بذلك على كذبه في
تلك الدعوى فكذلك في دعوى اعتقاد الكبيرة قلنا الفرق ان مضرة عقاب الكبيرة غير عاجلة ويجوز
للمكلف ان ياتي التوبة او يعفو الله تعالى عنه فلا يكف [illegible] لذات الدنيا ومضرة الحية عاجلة محققة
واحتجت المعتزلة الذين اثبتوا منزلة بين المنزلتين بوجهين الاول ان الفاسق ليس بمؤمن لما في

في بيان حقيقة الايمان انه عبارة عن الطاعات وليس بكافر لانه مخالف لاجماع الصحابة رضي الله عنهم لانهم
كانوا يقيمون الحدود على الفساق ولا يسلبونهم ولا يحكمون بردتهم وكانوا يدفنونهم في مقابر المسلمين
مع اجماعهم على ان الكافر لا يكون كذلك وايضا لو كان الفاسق كافرا لزم ان تبين امراة من رماها
الى الزنا بنفس الرمي من غير احتياج الى اللعان والى قضاء القاضي لان الرامي اذا كان صادقا في
رميها كانت امراته كافرة لزناها فتبين منه وان كان كاذبا يصير كافرا لكذبه فتحصل البينونة ايضا قلنا لا نم
انه ليس بمومن ولو تم الكلام فيه في بيان حقيقة الايمان الثاني وهو الذي اورده واصل بن عطا
على عمرو بن عبيد فرجع الى مذهبه ان الامة مجمعة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه
مومنا او كافرا فالاحوط ترك المختلف فيه والاخذ بالمتفق عليه فنقول الفاسق ليس قسما مغايرا
للمومنين والكافرين بل الاجماع منعقد قبل حدوث المخالف على ان العبد اما مومن او كافر فالقول بان
الفاسق ليس بمومن ولا كافر خرق للاجماع فيكون باطلا قال المقصد الخامس اقول المقصد الخامس في كافر م
بيان ان المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا ذهب جمهور المتكلمين والفقهاء الى انه لا يكفر احد
من اهل القبلة قال الشيخ في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام في اشياء
ضلل بعضهم بعضا وبرأ بعضهم من بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم ونقل عن
الشافعي انه قال لا ارد شهادة اهل الاهواء والبدع الا الخطابية فانهم يستحلون الكذب لموافقيهم
في المذهب ونقل الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى عن ابي حنيفة انه لم يكفر احدا من اهل القبلة و
حكى ابو بكر الرازي وغيره مثل ذلك واما المعتزلة والذين كانوا قبل ابي الحسين فكانوا يكفرون اصحابنا في
اثبات الصفات وخلق الاعمال فعارضه بعض اصحابنا بالمثل واما المشبهة فقد كفرهم مخالفوهم من
اصحابنا ومن المعتزلة وكان الاستاذ يقول كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا ومن قال المسلم يا كافر
لتوهم … من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به احدهما والمختار ما ذهب اليه الجمهور والدليل عليه ان
المسائل التي اختلف فيها اهل القبلة مثل ان الله تعالى عالم بالعلم او لذاته وانه هل هو موجد لافعال
العباد ام لا وانه هل متحيز وهل هو في مكان وجهة ام لا وامثالها اما ان يتوقف صحة الدين على معرفة الحق فيها
او لا يتوقف والثاني هو المط والاول بط لان النبي عليه السلام لم يطالب واحدا من الامة بهذه المسائل ولم يبحث
عن كيفية اعتقادهم فيها ولا الصحابة والتابعون ولو كان معرفتها من الدين لطالبوهم بها وبحثوا عن كيفية
اعتقادهم فيها واذا لم يتوقف صحة الدين على معرفة الحق فيها لم يكن الخطأ فيها قادحا في حقيقة الايمان
وذلك يقتضي الامتناع من تكفير اهل القبلة تمسك المخالف … عدم مباحثته معهم فيها لا يدل على عدم توقف صحة الدين
على معرفتها لجواز ان يكون الرسول عالما بمعرفتهم اياها على طريق الاجمال فلذلك لم يبحث عن عقايدهم في
كونه تعالى قادرا عالما بكل المعلومات وعن دلالة المعجزة على الصدق مع ان الاسلام لا يصح الا بهذه الاصول
لعلمه بمعرفتهم اياها اجمالا الا ترى هذا الكلام للعلم الضروري بان الاعراب الذين جاؤوا الى النبي عليه السلام

ما كانوا يعلمون كلهم انه تعالى عالم بالعلم وانه مرئي وانه ليس بجسم ولا في مكان وانه قادر على افعال العباد
باسرها وانه موجد لها كلها فكما لم يبحث عن عقايدهم في كونه قادرا وعالما وفي دلالة المعجزة ثبت انه في
ظاهر لان اعترافهم بنبوته عليه السلام يدل على علمهم بها لتوقف الاعتراف بالنبوة على ان كل نبي بمعجزة صدقه
الله تعالى بها في دعواه وذلك يقتضي معرفة كونه تعالى عالما وقادرا ليمكن الجزم بانه تعالى خلق المعجزة على وفق دعواه
تصديقا له ولا يلزم من الجزم بمعرفة كل من هذين الامرين الجزم بمعرفة المسايل الاصولية واذا قد ثبت ان الحق
ان ظ لا يكفر احد من اهل القبلة فلنذكر ما كفر به بعض اهل القبلة ونفصل عنها في ابحاث البحث الاول فيما كفرت
المعتزلة وهي امور ستة الاول نفي الصفات فان حقيقة الله تعالى ذاتا موصوفة بالعلم والقدرة والحيوة وساير
الصفات فالجاهل بهذه الصفات يكون جاهلا بالله تعالى والجاهل بالله تعالى كافر قلنا ان عنيتم ان الجاهل
بل بالله من كل وجه فهو صحيح لكن احدا من اهل القبلة ليس كذلك وان عنيتم بالله من كل الوجوه الا من بعض
الوجوه كافر فهو ممنوع فان الجهل بتفاصيل الصفات مما لا يقدح في الايمان والا لزم تكفير الاشاعرة بعضهم
بعضا فانهم اختلفوا فيه وكذا سائر الفرق اذا اختلف بعضهم بعضا واللازم بط بالاجماع الثاني انكارهم
كون الله تعالى موجدا لافعال العباد فانه كفر لوجوه منها انهم زعموا ان الله تعالى غير قادر على مقدورات العبد والعبد
قادر على مقدور الله تعالى وهذا بعينه مذهب المجوس في اثبات شريك لله تعالى لا يقدر الله تعالى على مقدوره
وهو يقدر على مقدور الله تعالى ومنها ان الامة اجمعت على التضرع الى الله تعالى في ان يرزقهم الايمان ويجنبهم عن
الكفر وهم خالفوا الامة في ذلك وقالوا ان ما امكنه من الالطاف فقد فعله لوجوبه عليه واما نفس الايمان فهو
من فعل العبد فاذن لا فايدة في التضرع الى الله تعالى في ان يرزقهم الايمان ومنها ان الامة اجمعت على ان
فعل الله تعالى خير من فعلنا وهم قد خالفوا في ذلك وقالوا الايمان من فعل العبد مع انه خير من المخلوقات قلنا
المجوس لم يكفروا بقولهم ان الله تعالى لا يقدر على مقدور الشيطان بل انما كفروا بقولهم بتناهي مقدورات
الله تعالى وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه في الدفع الى الاستعانة بالملائكة ولتكذيبهم الرسول
واما خرق الاجماع فليس بكفر مطلقا بل ذلك في الاجماع القطعي سلمنا ذلك لكن غاية ما في الباب انه يلزم
الكفر ولا نسلم ان من يلزمه الكفر وهو لا يعلمه يكون كافرا الثالث قولهم بخلق القرآن مع انه صح عن النبي عليه السلام
انه قال من قال … او المراد بالمخلوق المختلق والمفترى ولا نزاع في ان من قال القرآن مخلوق
بهذا المعنى فهو كافر الرابع انكارهم كونه تعالى مريدا للكائنات مع اجماع الامة على ما شاء الله كان وما لم
يشأ لم يكن قلنا لا نسلم انعقاد الاجماع قبله … الخامس قولهم المعدوم شيء
فان ذلك صريح مذهب اصحاب الهيولى لا سيما الذين كانوا مثل ابي هاشم فانهم كانوا يثبتون الاحوال
وبناء في الاحوال لا بد من القول بان ذوات … وجود واحد فاذا لم يكن الذوات حاصلة بالفاعل كان
ذلك قولا بان وجودها ليس بالفاعل … فان من يلزمه القول بالهيولى الموجب للكفر وهو لا
يعلمه لا يكون كافرا … السادس انكارهم الرؤية مع ان نص القرآن يدل

على الكفر منكر الرؤية قال الله تعالى بل هم بلقاء ربهم كافرون قلنا لا نجوز حمل اللقاء في الآية على معناه
الحقيقي ولانه موضوع للالتقاء او الوصول الى جهات الشي وذلك في حق الله تعالى محال فلعل المراد به لقاء
ثواب الله ويعضده قول المفسرين ان المراد به الوصول الى دار الثواب البحث الثاني فيما كفرت
المعتزلة به اصحابنا وهي اربعة اوجه الاول انكارهم كونه موجبا بالفعل و هو كفر لانه يسد باب اثبات
الصانع اذ الطريق الى حاجة العالم في حدوثه الى الفاعل هو قياسه على حاجة افعالنا في حدوثها الينا
نحن انما نحتاج افعالنا في حدوثها الينا لم يكن هذا القياس فح لا يمكنه اثبات الصانع و هو كفر قلنا
الطريق الى احتياج العالم في حدوثه الى الصانع لا ينحصر في قياس الغائب على الشاهد فانا قد ذكرنا مسالك
جمة من غير احتياج الى القياس الذي ذكره الثاني نسبتهم فعل العبد الى الله تعالى وانه يستلزم
لكونه فاعلا للقبائح فح يلزم تجويز اظهار المعجزة على يد الكاذب فلا تبقى المعجزة دالة على الصدق
فينسد التصديق بالرسول وتبطل الشرايع كلها قلنا قد مر جوابه في المقصد الثامن من هذا الموقف
ان خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور عند الشيخ وبعض اصحابنا لانها مستلزمة للدلالة على الصدق اذ
دلت على جهته يلزم كون الكاذب صادقا وان لم تدل عليه يلزم وجود الملزوم بدون اللازم وخلقها عاما
في عند القاضي لكن لا تدل على الصدق لا خلق المعجزة على يد الكاذب انخراق عن العادة واذا جاز
انخراقها عن مجاريها جاز انخراقها عن الدلالة على الصدق الثالث اثبات الصفات وانه كفر لانه
كفر النصارى في اثباتهم قدما ثلثة وقولهم ان الله ثالث ثلثة فمن اثبت الصفات السبع او الثماني مع
الذات فقد قال بثمانية وما بين تسعة فيكون ادخل في الكفر قلنا قد مر جوابه في بحث القدم من
الموقف الاول من ان تكفيرهم لانهم اثبتوا ذوات وان لم يصرحوا بها وكفر مثبتها ذاتا واحدا وحدها
الرابع قولهم القران قديم فانه يستلزم كون المسموع قرانا محدثا غيره وانه خرق للاجماع الامة قلنا مراد
الاجماع لان الحروف والاصوات التي الله تعالى تكلم بها على مذهبكم قد فنيت والذي نتكلم بها نحن حروف
واصوات اخر فاذن هذا الذي نسمعه ليس بكلام الله تعالى على مذهبكم فيكون خرقا للاجماع فان قالوا
الذي نسمعه وان لم يكن عين كلام الله الا انه حكاية كلام الله تعالى فلا يلزم خرق الاجماع قلنا هذا هو جوابنا بعينه
البحث الثالث فيما كفرت المجسمة وهي ثلثة اوجه الاول قولهم بالتجسيم فانه ليس كفرا فاعتقاد كونه جسما جهل
به على ما سبق عليه في نفسه والجاهل بالله كافر قلنا قد مر جوابه من ان الجهل بالله من بعض الوجوه ليس
كفرا والا لكفرت الاصحاب بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه الثاني ان عابد الصنم انما كفر لانه عابد لغير الله
والمجسم عابد لغير الله تعالى فيكون كافرا ولهذا قال امير المؤمنين علي يوم لمن حلف من المجسمة ثم سأله عن
تكفير يمينه لا يجب عليك كفارة لانك حلفت بغير الله قلنا عابد الصنم انما كفر لانه عبد غير الله ووصف عبادته
بانه عبد غير الله واما المجسم فانه عبد الخالق الرازق العالم القادر في اعتقاده فلم يكفر على ما
جاء به الشرع على ما وليه ولم ياوله فكم بينه وبين عابد الصنم الثالث ان الله تعالى قال لقد كفر الذين

385 قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم فدلت الآية على كفر من جعل غير الله الها واما من قال في جسم انه الله فقد
قال في غير الله انه الله فيكون كافرا قلنا جوابه ما مر في عابد الصنم لانهم لم يجعلوا الجسم الها بل اعتقدوا في
الله ما لا يجوز عليه للايات المتشابهة وبينهما فرق بين البحث الرابع فيما كفرت الروافض والخوارج وهي ثلثة
اوجه الاول القدح والطعن في اعلام الصحابة ومن شهد له القران ونص الرسول المعصوم بالتزكية والايمان
وانه من اهل الجنة فيكون ذلك تكذيبا لله وللرسول وتكذيب الله والرسول كفر قلنا لا نص في القران
على واحد من الصحابة بخصوصه وعندهم ان من قدحوا فيه لم يبق على خلاف ذلك فلا يلزم من القدح فيه كفر اذ
تبدل السابق بشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم فيمن طعنوا فيه واما ما ورد في الاحاديث من
الثناء على بعضهم خاصة فاحاد لا يكفر به المسلم الالم اذ شرط العاقبة الثاني اجمعت الامة على تكفير من كفر
سادات الصحابة وكبرائها وهم يكفرون بعضهم بيناه بتكفير علماء الصحابة مع اعتقادهم انهم من العظماء كفروهم لا
يسلمون انهم من اكابر الصحابة الثالث تكفيرهم للمسلم فانهم يكفرون بعض الصحابة ويكفر الخوارج كل من صدر
عنه ذنب فانه كفر لقوله عليه السلام من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به احدهما قلنا هذا الحديث
من الآحاد واجمعت الامة على ان انكار الاحاد ليس كفرا وعلى تقدير تسليمه لا يفيد المط لان المراد منه بان لاخيه
المسلم مع اعتقاد كونه مسلما لان من ظن بمسلم انه يهودي او نصراني فقال له يا كافر لم يكن كفرا بالاجماع و
تكفيرهم المسلم على اعتقاد انه مسلم فلا يتم ما ذكرتم واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة اصل اسوا حسن ظاهر
كلام الشيخ والفقهاء كما بينا لكنا اذا فتشنا عقائد الفرق الاسلاميين نجد بعضها موجبة للكفر قطعا كالعقائد
الراجعة الى اعتقاد وجود اله غير الله وحلول الاله في بعض الاشخاص او الى انكار رسالة نبينا محمد عليه السلام
وذمه او الى استباحة المحرمات في اسقاط الواجبات الشرعية وانكار ما جاء به الرسول فالحق في ذلك التفصيل
والله اعلم انا المص تقول وسنزيد لهذا الحسبا عند تفصيل الفرق في ذيل الكتاب قال المرصد الرابع
اقول المرصد الرابع في بحث الامامة ومنه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واعلم ان الامامة
ليست من اصول الديانات عندنا بل من الفروع لتعلقها بافعال العباد لا بالعقائد لان نصب الامامة عندنا
واجب سمعا على الامة كما سنبين لكن لما جرت العادة بذكرها في اخر كتب المتكلمين ومصنفات الاصوليين
ذكرها المصنف ههنا بابسط بيانها مشيرا الى تحقيق اصولها ببيع فصولها في سبعة مقاصد المقصد
الاول في ان امامة الامام هل هي واجبة ام لا وقبل النظر في ذلك لا بد من تحقيق معنى الامامة قال
بعض الاصحاب انها رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص من الاشخاص فقولهم عامة احتراز عن رياسة
القاضي ونحوهما وقولهم لشخص من الاشخاص احتراز من الامة اذ اعلى الامام عند فسقه وان كل
الامة ليس شخصا واحدا ونقض ذلك بالنبوة فالاولى ان يقال الامامة خلافة الرسول عليه السلام في اقامة
الدين على وجه يجب اتباعه على كافة الامم سيتبعها كخلافة يخرج النبوة وبقيد الاخير يخرج من يستخلفه الامام
في ناحية كالقاضي والرئيس ونحوهما وكذا المجتهد اذ لا يجب متابعته على كافة الامم بل سوطا بقبولنا محمد

وكذا الامر بالمعروف واذ قد عرفت معنى الامامة فلنبين ان امامة الامام واجبة ام لا اختلف فيه

وتفصيل المذاهب فيه ان يقال نصب الامام اما واجب مطلقا او غير واجب مطلقا او واجب في بعض

الاحوال دون بعض اما الاول فاما ان يكون واجبا على العباد واما واجبا على الله تعالى فان كان على

العباد فطريق معرفته الوجوب اما السمع وحده وهو مذهب الاشاعرة وهو المختار او العقل وحده وهو

مذهب المعتزلة واما السمع والعقل كلاهما وهو مذهب الجاحظ والكعبي وابي الحسين البصري واتباعهم

وان كان واجبا على الله تعالى فالغرض منه اما اقامة قوانين الشرع وحفظها عن الزيادة والنقصان

وهو مذهب الامامية واما تعريف الله وصفاته وبيان ما يجب ويجوز ويستحيل عليه وهو مذهب الاسماعيلية

واما الثاني فهو ان نصب الامام واجب في شيء من الاوقات فهو مذهب الخوارج كالازارقة

والنجدات اصحاب نجدة بن عامر واما الثالث فهو ان يكون نصبه واجبا في بعض الاوقات

دون بعض فاما ان يقال لا يجب نصبه عند ظهور الامن والصلاح بين الناس لانصاف بعضهم بعضا ويجب عند الخوف

وظهور الفتن وهو مذهب ابي بكر الاصم او يقال بعكس ذلك اي يجب نصبه عند ظهور الانصاف لا

عند الخوف وظهور الفتن وهو مذهب هشام الفوطي اذا عرفت هذا فاعلم ان ابطال المذاهب

المخالفة للمختار يستدعي تمهيد ثلث مقامات الاول انه واجب علينا سمعا الثاني انه ليس واجبا علينا

عقلا الثالث انه ليس واجبا على الله تعالى اما الاخير فقد مر بيانه في نفي الحسن والقبح العقليين وبيان انه

لا واجب على الله تعالى ولا عن الله واما المقام الاول فالذي يدل عليه بخصوصه وجهان الاول انه متواتر

اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة النبي عليه السلام على امتناع خلو الوقت عن خليفة وامام حتى

قال ابو بكر رضي الله عنه في خطبته بعد وفاة النبي عليه السلام الا ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فانظروا وهاتوا

اراءكم رحمكم الله فبادر الكل الى تصديقه والاذعان لقبول قوله وما قالوا ولكنا ننظر في هذا الامر

ولم يقل احد منهم انه لا حاجة الى الامام ثم بكروا الى سقيفة بني ساعدة وراموا نصب الامام امر من ذلك

ولم ينقل عن احد انكار ذلك وان اختلفوا في التعيين وانه يدل على اجماعهم على وجوب نصب الامام

على الناس وتركوا له اهم الاشياء وهو دفن الرسول الله صلعم واجماعهم حجة كيف وقد نقلوا في تاسيس

القواعد وتصحيح العقائد الغاية القصوى ورد الكتاب والسنة في تزكيتهم والاخبار عن عصمتهم وقال

التابعون على اقتفائهم واتباع سنتهم ولم يزل الناس على ذلك في كل عصر وزمان الى زمننا هذا في اقامة

الائمة فالاولى ان يعقد الاجماع المذكور لكان له سند اذ الاجماع لا بد ان يعود الى مستند من الكتاب والسنة

ولو كان المستند لوجب ان ينقل لتوافر الدواعي على نقله لكنه لم ينقل فمستنده علم انه غير واقع قلنا

لا نسلم انه لو كان مستند لتوافر الدواعي على نقل المستند فانه ربما يحصل الاتفاق واستفاد الوفاق من الامة على شيء وجب

اتباعه لكونه دليلا قطعيا ومع الاستغناء به عن مستنده فلا ينصرف الدواعي الى نقله ولم يتوفر الدواعي

على اشاعته لذلك فلا يكون عدم نقله قادحا في الاجماع سلمنا توفر الدواعي على نقله لكن انما يوجب

نقله لو كان ممكن النقل ولا ابعد ان يكون مستند الاجماع مما لا يمكن نقله من قرائن الاحوال التي لا يمكن معرفتها

الا بالمشاهدة والعيان لمن كان في عصر النبي عليه ولا يتيسر الاخبار عنه والثاني ان نصب الامام

فيه دفع ضرر مظنون وهو واجب على العباد عند القدرة بيانه ان نصب الامام واجب على العباد عند القدرة اما

الكبرى فللاجماع وهو دليل سمعي واما الصغرى فلانا نعلم علما يقارب الضرورة ان مقصود الشارع من اوامره

ونواهيه في جميع موارده ومصادره وما شرعه من المعاملات والمناكحات والحدود والمعارضات واظهار

شعائر الاسلام في ايام الحج والاعياد انما كان لتحصيل مصالح الخلق والمنافع العائدة اليهم او لدفع المفاسد

ودفع المضار اللاحقة بهم معاشا ومعادا وذلك لا يتم دون امام مطاع وخليفة متبع يكون من قبل الشارع

بحيث يفوضون اليه في جميع امورهم اليه ويعتمدون في جميع احوالهم عليه لانه يتوقف على ما يقيمه بعضهم بعضا من

الموافقة ومظاهرة طائفة لاخرى والمعاضدة ولانهم بدون الامام مع ما هم عليه من اختلاف الاهواء وتشتت

الاراء وما بينهم من العداوة والشحناء والابية والاباء قلما ينقاد بعضهم لبعض وربما ادى الامر بينهم الى التنازع

والتواثب وانها رش والتغالب ويشهد لذلك وقوع الفتن واختلال احوال الناس عند موت امام الى نصب

امام اخر بحيث لو تمادى الحال في اقامته لكثرت الاختلافات وتعطلت المعيشات وعظم الفساد في العباد والبلاد

وصار كل واحد مشغولا بحفظ نفسه وماله وتحت قائم سيفه وذلك مما يفضي الى رفع الدين الناس اجمعين ومن ثمة

قيل الدين اس والسلطان حارس الدين والسلطان توأمان فاذن في عدم الامام مضار كثيرة وفي نصبه

دفع لها وذلك ما ادعيناه فان قيل ما ذكرتم وان دل على ان في نصب الامام دفع المضرة لكن عندنا ما ينافيه

وهو ان نصبه ما يفضي الى الاضرار بالمسلمين والاضرار منفي بقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وبيان

لزوم الاضرار من ثلثة اوجه الاول ان الامام من نوع الرعية وتولية الانسان على من مثله يتحكم عليه فيما يهدر

وبالاستبداد اضرار به ضرورة الثاني انه قد يستنكف بعض الناس عن طاعته كما جرت به العادة في السلف ويلزم

ان يفضي الى الاختلال والفتن وهو اضرار الثالث ان الامام اما ان يجب عصمته ويشترط او لا عصمته ومن ح

يصدر منه انواع المعاصي حتى الكفر وعند ذلك ان لم يعزل يعد ضرر كثير وسقط الى الكل وان احتيج الى عزله الى المحاربة

واثارة الفتن وذلك ضرر بين قلنا سبب ان الامر كذلك لكن لا نسلم انه اذا كان للناس امام يحث منعهم عن المفاسد

ويحثهم على المصالح يكون المفاسد فيهم اقل وعند تعارض المفسدتين يجب التزام الاقل ودفع الاكثر فاحتج المانع

الاول بالوجوه من بيان حجة المذهب المختار شرع في بيان ما ذكر في معارضتها والدليل لمذهب المخالفين واوجهها

اما المعارضة فبيانها ان ما ذكرتم وان دل على وجوب نصب الامام غير انه معارض بما يدل على عدمه وبيانه من ثلثة اوجه الاول

ان نصب الامام لو كان واجبا على العباد لكان وجوبه لغاية عائدة اليهم كما ذكرتم واللازم منتف لان تعاون الناس

على اشغالهم وتوفرهم على اصلاح احوالهم مما يحدوهم اليه ودواعيهم فلا حاجة لهم الى الامام ومن يحكم عليهم من سلطان فيما

يستقلون به ويهتدون اليه ودونه ويدل على ذلك انتظام احوال اهل البوادي والعربان الخارجين عن حكم السلطان

والوبان

جمع الوبر كالجبلان في الجبال الثاني ان الامام لو وجب نصبه على العباد لمصالحهم لوجب امكان احراز
كل احاد الرعية اليه في كل ما يعن لهم ليستفيدوا به واللازم باطل بالضرورة لتعذر وصول احاد الرعية اليه فلا
يكون نصبه مفيدا الثالث ان وجوب نصب الامام عليهم يفضي الى احد الامرين الممتنعين وذلك لان
الامام المستجمع للشروط قلما يوجد في كل عصر فان امام الناس اماما احصل فيه شرط الامامة فان فعلوا او اختاروا
ان لم يستجمع العدالة كانوا تاركين للواجب واجماع الامة على ترك الواجب غير جائز ومنع الى الان انما الترتيب من
القول بوجوب نصب الامام فلا وجوب والجواب عن الاول انه هذا وان كان ممكنا في العقل غير انه
بالنظر الى العادة الجارية والسنة المطردة ممتنع يدلنا ما ذكرنا من ثوران الفتن وكثرة الاختلاف فيما
ادعاه موت الولاة ولهذا اصحاب اذنا الوبان واهل السوادي الخارجين عن حكم السلطان كالذئاب الشاردة
والاسود الضارية لا يبقى ان يرحم بعضهم على بعض ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض ولم يكن طباعهم
ودواعيهم الى اصلاح امورهم وليس يسوقهم الى العمل بموجبه منهم عالما يحكي عن السلطان ولهذا ما يزع
السلطان ما لا يزع القران وان السيف والسنان توامان ما يعلان لهمان وعن الثاني ان الانتفاع
بالامام لا يتوقف على الوصول اليه بل انما يتوقف على وصول احكامه اليه وسياساته وعلى الوصول اليه
والي من نصب في كل ناحية وذلك ممكن وعن الثالث ان لو كان نصب الامام يتعذر ان يجدوا من هو
متصف بشرط الامامة انما يلزم منه ترك الواجب لو تركوه اختيارا واما اذا تركوا نصب الامام لعدم اصطرار
فلا اذا لا حرج واما بيان ادلة المخالفين فاحتج من قال بان نصب الامام واجب على العباد عقلا بان الرايج
المظنونة الاندراج تحت اصل قطعي يجب التحرز واجب عقلا وذلك لان من علم قطعا ان كل ما هو مسموم يجب الاحتراز
عنه ثم ظن ان هذا الطعام مسموم يجب عليه الاحتراز عنه عقلا اذ لو اكله لاستحق الذم عقلا ولو تركه لاستحق المدح
والسقوط وكذا من علم قطعا ان الحائط الذي يسقط يجب الاحتراز عن الوقوف تحته ثم ظن ان هذا الحائط ما يسقط
يجب عليه عقلا ان لا يقف تحته ليلا يلزم حكم العقل ونصب الامام من الجزئيات المظنونة الاندراج تحت اصل دفع
المضرة او يغلب على الظن عند نصب الامام دفع المضرة وهذا الاصل مما يعلم قطعا وجوبه العقلاء فيكون واجبا
علينا عقلا وهو المطلوب والجواب منع حكم العقل بناء على منع الحسن والقبح العقليين تقريبا نظلا نماوح واحتج
من قال بان نصب الامام واجب على الله تعالى بان نصب الامام لطف واللطف واجب على الله تعالى اما الصغرى
فلانا نعلم بالضرورة بعد استقراء العادات ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن المحظورات ويحثهم على
الواجبات كان حالهم الى اداء الواجبات وترك القبائح من حالهم الى ذلك اذ لم يكن لهم هذا الرئيس ولا معنى
للطف الا ذلك واما الكبرى فلان اللطف كالتمكين في كونه ازاحة لعذر المكلف لانا نعلم ان احدنا اذا دعا غيره
الى طعام وكان غرضه منع ذلك الغير وتمكنه من الطعام وعلم انه متى استبشر في وجهه فانه يتناول طعامه وان
لم يفعل ذلك لم يتناوله كان تركه الاستبشار في وجهه بمنزلة رد الباب عليه وعدم تمكينه من الطعام فثبت ان اللطف
كالتمكين في المكلف من حيث فعل الطاعات وترك المعاصي والتمكين على الله تعالى فيكون اللطف كذلك والجواب

ان الكبرى ممنوعة على ما مر في المقصد السادس من المرصد السادس من موقف الالهيات سلمنا ان الكبرى
لكن الصغرى ممنوعة لان نصب الامام انما يكون لطفا اذا كان ظاهرا قاهرا يرجى ثوابه ويخشى عقابه والامام لا يرجونه
والاما اذا كان خفيا لا يعرف كما يرجونه فلا نسلم ان نصبه يكون لطفا والحاصل ان ما ذكرتموه لطف بالخصوص لا يرجونه الا لطف
ما فيه والامام الصغرى واحتجت الخوارج على ان نصب الامام ليس بواجب في بعض الاوقات لما ذكرنا في المعارضات
لانه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة والاراء متشتتة فيدعي كل قوم امامة شخص فيقع التشاجر والتناحر على ما يشهد به
التجربة نعم ان ادى اجتهاد الامة الى نصب امام وترئيس عليهم سعيا لا امورهم وترتب جيوشهم ويحمي حوزتهم ويأخذ على
ايدي السفهاء منهم وينتصف للمظلوم من الظالم وتقوم كلها على وجه العدل والانصاف فلهم ذلك لكن غير ان
يلزمهم بتركه ذلك حرج في الشرع اصلا والجواب لا نسلم ان نصبه يثير الفتنة فانه يجب عندنا تقديم الاعلم
ثم الاعلم ثم الاورع على تقدير المساواة في العلم الاكبر على تقدير المساواة فيهما فلا يؤدي الى النزاع واحتج
الاصم بان نصبه لا يجب عند ظهور الامن والانصاف الناس بعضهم بعضهم لعدم الحاجة اليه ويجب عند الخوف
وظهور الفتن ليدفعها واحتج الهوطي بانه يجب نصبه عند ظهور الامن والانصاف لاظهار شعار الشرع اذ
لم ح ولا يجب عند ظهور الفتن بين الناس لانهم ربما يستولوه لاستكافهم عن طاعته فيصير نصبه سببا
لزيادة الفتنة وما علم جواب كل منهما من دليل الاخر فلم يتعرض لجوابها قال المقصد الثاني اقول المقصد الثاني
في شروط الامامة وهي منقسمة الى المتفق عليها بين الجمهور والمختلف فيها بينهم فمنها الاول ان يكون مجتهدا في الاصول
الدين وفروعه حتى يستقل بالفتوى في النوازل واثبات احكام الوقائع نصا واستنباطا لان من اكثر مقاصد
الامامة فصل الخصومات ولا يتم ذلك بدون هذا الشرط الثاني ان يكون ذا راي وكياسة بصيرا بامور الحرب
وترتيب الجيوش وحفظ الثغور ليقوم بامور الملك اذ به يتم حفظ بيضة الاسلام وحماية حوزته الثالث ان يكون
شجاعا ليقوى على الذب عن حوزة الاسلام ولا يخيره اقامة الحدود وضرب الرقاب وانصاف المظلوم من الظالم
وتساهل بعضهم في اشتراط هذه الصفات الثلث لانها لا توجد الان مجتمعة في شخص فيلزم من اشتراطها احد الامور
الثلثة لانه اما ان سقط التكليف عند عدمها بوجوب نصب الامام الموصوف بهذه الصفات او لا وعلى الاول ان كان
التكليف متعلقا بوجود هذه الشرائط يلزم العبث لان المفروض انها لا توجد وان كان التكليف فيه نحو ما يلزم التكليف بما
لا يطاق وعلى الثاني يلزم المفاسد التي منها خلو الزمان عن الامام ودفع المفاسد واجب ولا يمكن دفعها بنصب
الامام يكون فاقدا لهذه الاوصاف فيكون نصب فاقدها واجبا فلا يكون هذه الامور شروطا للامامة الرابع ان
يكون عدلا في الظاهر لان الفاسق ربما يجوز ويصرف الاموال الى اغراض نفسه فيضيع الحقوق ويندرج في ذلك كونه
مسلما بالطريق الاولى الخامس ان يكون عاقلا فلا يصلح للتصرفات المنوطة من حفظ مال عشيتنا لما ومصالحه
وغيرها السادس ان يكون بالغا ليكون اكمل عقلا وسيه واتم تجربة ونظرا لان الصبي قاصر في هذه الامور غالبا السابع
ان يكون ذكرا لان الغالب في النساء نقصان في الصفات التي ذكرناها لانهن ناقصات عقل ودين على ما روي
عبادة بن صامت في حديث طويل عن النبي عم ما رايت من ناقصات عقل ودين اذهب للب الرجل الحازم احد بكن قلن

بذلك لهم

عند

الرتا

وما نقصان عقلنا ودينا يا رسول الله قال أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل قلن بلى قال فذلك من
نقصان عقلها أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم قلن بلى قال فذلك من نقصان دينها الخامس أن
يكون حرا لأن العبد أو ما في معناه مشغول بخدمة السيد فلا يتفرغ للتصرف في أمور الرعايا ولأن العبودية مظنة استحقار
الناس له فيعصونه ومنع الصفات الأربع مشروط بالإجماع وأما الشروط التي اختلف الجمهور فيها
فأربعة الأول أن يكون قرشيا اشترط أصحابنا والجبائي وابنه والشيعة وحكى الجاحظ عن جل المعتزلة
أنهم لم يشترطوا ذلك وهو قول الخوارج لنا ما روي ما احتج به أبو بكر يوم السقيفة حين قال الأنصار
لم تكونوا القرشيين للمهاجرين أمير ومنكم أمير وهو قوله عليه السلام قدموا قريشا ولا تقدموها وقوله
عليه الأئمة من قريش والجمع المحلى باللام يقتضي العموم وقوله عليه الناس تبع لقريش فبر الناس تبع
لبرهم وفاجرهم تابع لفاجرهم ثم تلقت الأمة ذلك بالقبول وعملوا بمضمونه وأجمعوا على اشتراط القرشية ولم
يوجد له نكير فصار إجماعا مقطوعا به ولولا انعقاد الإجماع إلى ذلك لكان مثل هذا الشرط في محل الاجتهاد
نظرا إلى أن الأخبار في ذلك أخبار آحاد ولا تفيد اليقين مع إمكان تأويلها واحتج الخصم بقوله عليه
السمع والطاعة ولو كان عبدا حبشيا قلنا لا يحمل أنه عليه السلام أراد من أمره الإمام على سرية أو
ناحية ويجب الحمل على ذلك دفعا للتعارض بينه وبين الإجماع السابق ثم إن ذلك على سبيل الفرض والدليل
عليه أن الإجماع منعقد على عدم جواز كون الإمام عبدا إلا أن يكون هاشميا ذهبت الشيعة إلى اشتراطه الثالث
أن يكون عالما بجميع المسائل الشرعية وقد شرط الإمامية لأنه سائس في الأمة والجاهل لكان ذلك نقصا في الاتباع
وما نفا من الانقياد له الرابع أن يكون صاحب معجزات عالما بالغيب وجميع اللغات والحرف والصناعات
وطالع الأشياء وعجائب ما في الأرض والسموات وقد شرط الغلاة لتحصل العلم بسببه لصدقه في دعوى الإمامة والعصمة
ولم يشترط الجمهور في من الشرائط الثلاثة لأن الصحابة أجمعوا على صحة إمامته لذلك ولم يجب له شيء من هذه
الشروط التي هي أن يكون معصوما وذهب الإمامية والإسماعيلية إلى اشتراط العصمة في الإمامة ولم يشترطها الجمهور
لما مر من أن الصحابة أجمعوا على إمامة أبي بكر وهو وإن كان معصوما لم يكن واجب العصمة اتفاقا واحتج المخالفون
بوجهين الأول أن احتياج الخلق إلى الإمام إما ليعلمهم ما هم المعارف الإلهية والواجبات العقلية وتفسير القرآن
وشرح الأحكام ومصالحهم الدنيوية من الأغذية والأدوية ولا يصلح للتعليم إلا إذا كان عالما معصوما ليفيد قوله اليقين
ولو كان جاهلا فيما يعلمه أو غير معصوم لم يفد تعليمه اليقين وإنما الذي الصنف بكرا الخطا عن عدم العصمة سيما على أن
جهل العلم بما يعلمه مستلزم لعدم علمنا الله وأما لجواز الخطأ عليهم في الأحكام فلم يكن الإمام واجب العصمة وجاز الخطا
عليه لاحتاج إلى إمام آخر ويتسلسل والجواب لا نسلم أن أي احتياج إلى الإمام لأحد هذين الأمرين لما بينا في وجوب نصب الإمام
من دفع الضرر المظنون الوقوع الثاني قوله تعالى اني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين
فإنه يدل على أن عهد الإمامة لا يناله الظالم وكل من هو غير معصوم ظالم لتوليه نفسه ظالم لنفسه فلا ينال عهد الإمامة والجواب
لا نسلم أن كل من هو غير معصوم ظالم فإن الظالم لا يصدق إلا على من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والصلاح

قال المقصد الثالث أقول المقصد الثالث فيما به يصير الإمام إماما اتفقت الأمة على أن النص من
الرسول عليه أو من الإمام السابق طريق يثبت به إمامة المنصوص عليه واختلفوا في أنها هل تثبت باختيار أهل
الحل والعقد أم لا فذهب معظم الأمة أعني أهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية إلى أنها
تثبت بالبيعة وخالف في ذلك أكثر الشيعة احتج الأولون بأنا نستدل على ثبوت إمامة أبي بكر وليس
طريق ثبوتها إلا البيعة واحتجت الشيعة بوجوه الأول أن الإمامة خلافة الله والرسول فلا تثبت بقول أهل الحل و
العقد وإلا لكان الإمام خليفة عنهم لا عن الله ورسوله لأنه لم يكن مستخلفا من جهة الله ورسوله قلنا لا نسلم أنه لو ثبت
الإمامة بالبيعة لما كان الإمامة خليفة الله تعالى لا يجوز أن تكون البيعة أمارة من جهة الله ورسوله دالة على حكم الله
ورسوله بخلافة من بويع معه على الخلافة كسائر العلامات الدالة على الأحكام والحاصل أن البيعة ليست مثبتة
للإمامة حتى يتجه ما ذكرتم بل مظهرة لها كالقياس بل الإجماع ما ذكرتم الثاني أن أهل الحل والعقد لا يملكون التصرف في
في أمور المسلمين فكيف يصح أن يملكوا غيرهم ويصير فعلهم حجة على المسلمين قلنا البيعة أمارة نصبها الله ورسوله
للدلالة على حكمها بإمامة من بويع معه فيصح كونها حجة على المسلمين ولا امتناع في ذلك مع أن الدليل المذكور معارض
بالولي فإنه لا يملك التصرف في المرأة وإن كان يملك عليها التصرف فيها بالتزويج وبالشاهد والحاكم فإن
قولهما حجة على المشهود عليه والمحكوم عليه مع أنهما لا يملكان التصرف فيهما وليس كذلك إلا بجعل الشارع قولهم أمارة
دالة على حكم الله تعالى الواجب الاتباع الثالث أن الإمامة أعم الولايات وتشتمل على جميعها والعلم الضروري حاصل بأن
من لم يقدر على أسهل الأشياء لم يقدر على أعظمها وكلها تماما أهل الحل والعقد لا يقدرون على تولية المناصب النازلة
والإمارة الخسيسة بالبيعة فلأن لا يقدروا على تولية أعظم المناصب وهو الإمام الكبرى بالبيعة كان أولى قلنا لا نسلم أنهم
لا يقدرون على تولية القضاء والإمارة بالبيعة فإنه مختلف فيه سلمناه لكن ذلك عند وجود الإمام لإمكان الرجوع إليه
في المهام الدينية وأما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاد القضاء والإمارة والحسبة بالبيعة لتحصيل المصالح المنوطة بها
ودرء المفاسد المتوقعة دونها الرابع أن ثبوت الإمامة بالبيعة يؤدي إلى إثارة الفتن لأن الناس مختلفوا المذاهب
والأغراض فربما انعقد كل صاحب مذهب على متابعة من هو على مذهبهم وأرادوا لكل بلدة أن يكون الإمام من بلدهم و امثال
تابع أهل كل بلدة من هو من بلدتهم وادعى كل أحد أن الذي اختاره بالإمامة خير ممن اختاره غيره وذلك إلى إثارة يؤدي م
الإمامة الفتن غيره ضرا ويلزم خلاف المقصود من نصب الإمام قلنا قد مر جوابه في المقصد الأول من هذا المرصد وهو أن
الإضرار اللازم من تركه أكبر بكثير ودفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب الخامس وهو عمدتهم أن الإمام يجب أن يكون
معصوما عالما بجميع الدينية غير كافر وذلك مما لا يعلم بالاختيار والبيعة فربما بايع الأمة واختاروا من كان في باطنه
كافرا غير معصوم ولا عالم قلنا قد مر جوابه ويكون إن نجوز تحكم الله تعالى بإمامة تحقق وجعل البيعة أمارة عليهم كما في غيره
من الأحكام قال الأولى وإذ قد تقرر أن الإمامة تثبت بالبيعة والاختيار فاعلم أن ذلك لا يفتقر إلى الإجماع
من كل أهل الحل والعقد فإنه مما لم تقم عليه دليل عقلي ولا نقلي بل الواحد والاثنان من أهل الحل كاف من ذلك في وجوب
الطاعة والانقياد للإمام المختار لعلمنا بأن الصحابة رضوان الله عليهم مع أنهم كانوا عليه من الصلابة في الدين

والمحافظة على امور الشرع اكتفوا في عقد الامامة بالواحد والاثنين من اهل الحل والعقد كعقد عمر لابي بكر و
وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان رضي الله عنهم ولم يشترطوا اجتماع من في المدينة من اهل الحل والعقد فضلا
عن اجماع من عداهم من علماء الامصار ومجتهدي الاقطار وكانوا مجوزين لذلك من غير مخالف ولا نكير
وعلى هذا انطوت الاعصار في عقد الامامة الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب يجب ان
يكون ذلك بحضرة من الشهود وبينة عادلة كفا للخصام ووقوع الخلاف بين الناس بان يدعي مدع عقد
الامامة له سرا متقدما على عقد من كان له العقد جهرا وهذا من المسائل الواقعة في محل الاجتهاد فيعمل
بما يؤدي اليه الاجتهاد ثم هذا لو اتفق عقد الامامة لاكثر من واحد في بلد واحد او في بلاد متعددة من غير ان
يشعر كل فريق من العاقدين بعقد الفريق الاخر فالواجب ان يفسخ العقود واما تحته احوال كالنكاح يتعدد
الخطبة في بلدة واحدة ووقوع احد الوليين موليته من عمرو والولي الاخر من عمار وذلك لانه ان لا يعلم حال
العقدين في التساوق والتسابق او يعلم وعلى الثاني اما ان يعلم تساويهما او تسابقهما وعلى الثاني فعلى ثلثة
اقسام لانه اما ان يعلم سبق احدهما لا على التعيين او يعلم سبق احدهما على التعيين ثم ابهم او استمر العلم ارتفع
عروض الالتباس فان علم العقد المتقدم وجب امضاؤه وامر الباقون بالنزول عن عقدهم فان ابوا
فيها والا قوتلوا وكانوا من البغاة وفي الاربعة الباقية وجب ابطال الجميع واستئناف العقد لمن يتعين
الاختيار من سواهما للامامة ولا خلاف بين الامة في انه لا يجوز عقد الامامة لشخصين في متسع اي جانب واحد
متضايق الاقطار متقارب الامصار لما يبين من الغرر ووقوع الفتن والشحناء واما اذا تباعدت الامصار لا
يستقل الامام الواحد بتدبيرها ولا يبلغه النظر في اجرائها فمال بعض الاصحاب الى نصب امامين فيه في محل الاجتهاد
وكان للمسلمين نصب الامام لهم خلعه وان تولوا اذا وجد منه ما يوجب عزله من اختلال امور الدين واحوال المسلمين
وما لاجله قيام الامام وان لم تقدروا على خلعه واقامة غيره لقوة شوكته وعظم باسه وكان في ذلك ما يفضي الى اثارة
الفتن كان الاول التزام ادنى المحذورين ودفع اعلاهما قال تذنيب اقول قد عرفت ان طرق ثبوت الامامة
ينحصر في ثلث النص من الرسول والنص من الامام السابق وبيعة اهل الحل والعقد وانه لا يجوز البيعة لامامين في صقع
متضايق الاقطار وخالف في ذلك من المسلمين الجارودية من الزيدية فقالوا الامامة شورى في اولاد الحسن والحسين
فمن خرج منهم داعيا الى الله تعالى وكان عالما شجاعا فهو امام وجوزوا تعدد الائمة في الصقع المتقارب الاقطار وهو
خلاف اجماع السلف قال المقصد الرابع اقول المقصد الرابع في ان الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام من هو فذهب
اصحابنا واكثر المتكلمين الى انه ابو بكر وذهب الشيعة الى انه علي لنا وجهان الاول ان نقول اجمعت
الامة على ان الطريق الى امامة من قام بعد رسول الله عليه اما النص واما الاختيار والاتفاق على امامته اما النص
فمنتف لما لا دليل على عدمه فيتعين القول بالاختيار والاتفاق والا كان الحق خارجا عن الامة وانه غير جائز وذلك
الاتفاق لم يوجد على غير ابي بكر بالاجماع فتعين كونه اماما حقا الثاني ان الاجماع منعقد على ان الامام الحق بعد رسول
الله عليه السلام احد الثلثة ابو بكر وعلي والعباس ثم لو كان الامام الحق احد الاخيرين لوجب ان ينازعا كان نازع علي

معاوية لان العادة تقضي بالمنازعة في مثل ذلك ولانه لو كانت الامامة حقا لاحدهما لكان تركه للمنازعة
مع القدرة معصية كبيرة وانه يوجب انعزاله عندهم لشرطهم العصمة في الامام لكنهما تركا المنازعة مع ابي
بكر واذا لم يكن الامامة حقا لواحد منهما تعين انها حق لابي بكر ثم لا يقال لا نسلم ان عليا كان قادرا على
المنازعة حتى يلزم من تركها المعصية بل تركه المنازعة كان للخوف والتقية وذلك لان اكثر الصحابة لم يرضوا امامته
لان طائفة منهم حسدوه على الفضائل الكثيرة التي كانت له وطائفة اخرى كانوا ذوي ضغائن عليه بسبب انه قتل
اقاربهم وعلم علي انه ان طلب الامامة تستثير الفتن العظيمة فلذلك تركها لانا نقول نسبة الخوف والتقية
الى علي لو نسبة غاية السفه لانه كان في غاية الشجاعة والصلابة في الدين وفاطمة مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين
مع علو درجتهما ولداه والعباس مع علو منصبه عمه وكان معه روي انه قال له امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس عم
رسول الله بايع ابن عم رسول الله فلا يختلف عليك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف
وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله لاملان الوادي
خيلا ورجلا وكرهت الانصار امامة ابي بكر وقالوا منا امير ومنكم امير فدفعهم ابو بكر بقوله عليه السلام الائمة من قريش فلو كانت
الامامة حقا لعلي وكان نص على امامته لاظهره ولم يترك المنازعة فيه مع تحقق كثرة اسباب القوة والشوكة
كيف وابو بكر عندهم شيخ ضعيف المال والرجال والشوكة واقوى قبيلة الادنين احتجت الشيعة على ان
الامام الحق بعد رسول الله ﷺ هو علي لا ابو بكر بوجوه كثيرة مرجعها الى ثمانية اوجه احدها ان الامام بعد رسول
الله عليه اما علي واما العباس واما ابو بكر بالاجماع والثاني والثالث باطل لان الامام واجب العصمة ولم يكن ابو بكر والعباس
كذلك بالاجماع والجواب لا نسلم ان الامام واجب العصمة كيف وقد بينا ان النبي لا يجب عصمته مع ان النبوة
اعلى مرتبة من الامامة ثانيها ان الطريق الى ثبوت الامامة لابي بكر اما النص واما البيعة لا يصلح ان يكون طريقا
لما مر من الوجوه الاربعة ولا نص على امامة ابي بكر والا لكان توقفهم يوم السقيفة عن امامة نصه على السقيفة اذا لوا في
معصية كبيرة فينتفي امامته والجواب لا نسلم ان الامامة لا تثبت بالبيعة فانا قد بينا ان الصحابة والسلف اجمعوا على
ثبوتها بالبيعة ثالثها ان عليا افضل الخلق بعد الرسول لما سياتي وجوابه سياتي في بيان جواز امامة المفضول
ورابعها ان الامامة بعد الرسول حق لاحد الثلثة المذكورة اجماعا وليس حقا للعباس لرضاه بامامة علي وقوله
امدد يدك ابايعك ولا لابي بكر لعدم اهليته للامامة لوجوه منها انه كان ظالما والظالم لا يستحق الامامة اما المقدمة
الثانية فلقوله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين والمراد بالعهد
الامامة بدليل السياق واما المقدمة الاولى فلانه كان كافرا قبل البعثة والكافر ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون وقوله
ان الشرك لظلم عظيم ولانه ظلم فاطمة بمنعها ارثها من فدك كان ثابتا لها بالارث وذلك لان فدك هي قرية بخيبر للنبي
عليه وما شغلها فاطمة كانت مستحقة لنصفها بحق الميراث لتفردها وان كانت واحدة فلها النصف ولادعاء
فاطمة استحقاقها للميراث وهي صادقة لانها معصومة بدليل الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اورد ذلك في معرض الامتنان والانعام عليهم والتعظيم لهم وانما يتم

ذلك لو اذهب عنهم الرجس مطلقا والا لبطلت فائدة ذلك لمشاركة غيرهم لهم في ذلك والخطا والكذب رجس
فيستحيلان عنها واما السنة فلقوله عليه السلام فاطمة بضعة مني والنبي معصوم فبضعته ايضا تكون معصومة واذا
كانت معصومة تكون صادقة في دعواها الارث ويكون منعهما منه ظلما قلنا الدليل على كون ابي بكر اماما اما
اجمالا فاجماع الامة على عقد الامامة له فلو لم يكن اهلا لها ومستجمعا لشرائطها لكان اجماعهم على الخطا وهو ممتنع
واما تفصيلا فلان الشروط المعتبرة في الامامة كلها مجتمعة فيه فانه كان ذكرا حرا قرشيا مشهور النسب
بالغا عاقلا مسلما عدلا لانه كان معظما لاسلام ملتزما لاحكام محافظا على امور دينه مرشدا لاهل دينه
ودنيا ولم يعلم صدور كبيرة منه ولا مداومة على صغيرة وكان من اهل الاجتهاد في المسائل الشرعية والامور الدينية
ولذا هو المشهور بالفتوى وبمذاهب ماثورة في احكام الفرائض وغيرها وكان مع ذلك خبيرا بامور الحرب وترتيب الجيوش
وحفظ الثغور بصيرا بامور السياسة شجاعا قويا شديد الباس قوي المراس ثابت الجنان وقت الحكام الشدائد
بدليل صبره مع النبي عم في ساعة الخوف في استتاره في الغار من الكفار ووضع عقبه على كوة في الغار لدفع لسعة
الافعى ولم يتاثر محافظا ان يستيقظ النبي صلعم وعدم تخلفه عن النبي عم وتقدمه في الوقائع والاستشهاد من المشاهد
وكان من اول القوم واخرهم في نصرة الدين والذب عن حوزة المسلمين مع ما كان فيهما نائرة الامر صعيب
النظر مع الصحابة الى ان رفعت اضطرابهم وسكن لجوالهم وفي ثبوت من الامور المعضلة والقضايا المشكلة
على ما يشهد بجميع ذلك كتب السير قوله انه كان ظالما قلنا لا نسلم قوله لانه كان قبل البيعة قلنا قد تقدم
الكلام فيه في اول المقصد الثاني من هذا المرصد وهو ان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة و
الاصلاح فمن كان كافرا قبل البيعة وامن عندها واصلح حاله لا يكون ظالما قوله انه ظلم فاطمة بمنعها من الميراث
اية الميراث دالة على ارثها قلنا انما خالف الاية لمعارض وهو قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة فان قيل المانع المعارض لذلك لو كان خبر الواحد حجة وهو ممنوع سلمنا ذلك لكن انما
يكون حجة اذا لم يكن مرجوحا وهو مرجوح من جهة السند والمتن اما من جهة السند فلانه احاد واية المواريث متواتر
والمتواتر اقوى من الاحاد واما من جهة المتن فلان قوله تعالى يوصيكم الله قاطع في دلالته على توريث الصدقة وقوله
عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة يحتمل ان يكون المراد به لا نورث ما تركناه صدقة والقاطع راجح
على المحتمل قلنا لا حاجة بنا هنا الى بيان حجية خبر الواحد وترجيحه لان ابا بكر كان حاكما وقد عمل بخبر الرسول
الصادق حين سمع منه وعلم دلالته على ما حمله عليه بقرائن الاحوال الدالة على انتفاء الاحتمالات قوله فاطمة
معصومة للاية فتكون صادقة في دعواها الارث وابو بكر منعها فيكون ظالما قلنا الاية لا تدل على عصمتها فانه نقل
الضحاك انه لما نزلت هذه الاية قالت عائشة لم يا نبي الله الحق من اهل بيتك الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
فقال عليه السلام يا عائشة اما تقولين ان زوجة الرجل سكن له والذي بعثني بالحق لقد خص الله بهذه الاية فاطمة
وزينب ورقية وام كلثوم وعليا والحسن والحسين وجعفرا وازواج محمد وجانبه واقرباءه واذا كان كذلك فالاية
متناول الكل بلا اولاد واصل اتفقا معا على انها غير مقتضية لعصمة الزوجات وعصمة العباس وغيره من الاقارب فكذلك لا غيرهم

ولا يلزم من ذلك ابطال فائدة التخصيص لجواز ان يكون ما صرف من اهل البيت
من الرجس الخاص غير مصروف عن غيرهم وقولهم ثانيا فاطمة معصومة لقوله عليه السلام فاطمة
بضعة مني قلنا هذا الحديث لا يمكن حمله على الحقيقة لان البضعة من الشيء ضرورة
جزء الشخص ينتقص ذلك الشخص بنقصانه وينمو بنموه ويتعدى بتعديه ونحو ذلك لم
يرد عليه من الكلام وفاطمة بالنسبة الى النبي عم ليست كذلك بل هو مجاز
من باب الاضافة اي كبضعة مني فيما يرجع الى الحنو والشفقة سلمنا انها
بضعة منه حقيقة لكن لا نسلم انه يجب ان تكون معصومة قوله لان النبي معصوم
قلنا قد تقدم في بيان وجوب عصمة الانبياء ما فيه سلمنا انه معصوم لكن لا يلزم من
وصف الجملة بوصف وصف الجزء بذلك قوله ثالثا انه لم يثبت الارث فقد ادعت
انه عم نحلها فدك اي وهبها منها وشهد لها علي والحسن والحسين وام ايمن وهي امرأة
اعتقها رسول الله عم وهي حاضنة اولاده فزوجها من زيد فولدت له اسامة
فرد شهادة الكل ولم يقبل دعوتها ولم يصدقها وصدق الازواج في ادعاء الحجرة
بلا شاهد قلنا اما انه لم يصدقها فلتوقف ثبوته على البينة او علم الحاكم
واما انه لم يقبل شهادة الحسن والحسين فلانه رأى في اجتهاده امتناع قبول
شهادة علي وام ايمن فلقصورها عن نصاب البينة ولعله ايضا لم ير الحكم
بالشاهد الواحد واليمين ويرى اليمين مختصة بالمدعى عليه فانه مذهب كثير من
العلماء واما انه صدق الازواج في ادعاء الحجرة بلا شاهد فلعله علم ذلك بسماعه
من الرسول عم او فهم من قوله وقرن في بيوتكن والحاكم يجوز ان يحكم بعلمه
او لعله المطالب بحجراتهن لتصدقها لا لكل بل ذكره صاحبا له بعض العلماء ان معنى
قوله عم ما تركناه صدقة هو التصدق على الازواج بحرمة تزوجهن بعد الرسول
ومنها ان النبي عم لم يول ابا بكر في حال حيوته شيئا من الاعمال التي يتعلق بها في
الولايات الشرعية والسياسة الخاصة المناسبة للرياسة الكلية وحيث
بعثه الى مكة ليقرأ على اهلها في الموسم سورة البراءة نزل جبرئيل عم على النبي عم
بعد ذلك وقال له انه لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك فبعث عليا رض فاخذ منه وامره
ان ياخذ السورة ويقرأها على اهل مكة وعزل ابا بكر رض عن ذلك ولم يره اهلا لتبليغ ذلك
فلا يكون اهلا للامامة العظمى قلنا لا نسلم انه عم لم يوله شيئا في حال حيوته فانه امره
الحجيج سنة تسع واستخلفه في الصلاة بالناس في مرضه وصلى خلفه سلمنا انه لم يوله
شيئا في حال حيوته لكن ليس في ذلك ما يدل على انه لم يكن اهلا للامامة فانه لم ينقل انه ولى الحسن

شيئا في حيوته مع انه اصلح للامامة بالاتفاق قوله انه عزله من قراءة سورة براءة قلنا لا نم
ذلك بل المراد انه ولاه الحج واستعمل عليه وهو للامامة بالاتفاق قوله انه عزله بعلي لقراءة سورة
براءة وانما قال لا يؤدي عني الا رجل مني لانه كان من عادة العرب انهم اذا ارادوا العهود
المواثيق لا يفعل ذلك الا صاحب العهد او رجل من بني اعمامه فجرى رسول الله على سائر
عهدهم فان قيل ان النبي عم عزله عن الصلوة بالناس لما روى البخاري
في صحيحه من زكريا بن يحيى عن ابن نمير عن هشام بن عروة عن ابيه عن عايشة رض
قالت امر رسول الله صلعم ابا بكر رض ان يصلي بالناس في مرضه وكان يصلي
بهم قال عروة فوجد رسول الله صلعم من نفسه خفة فخرج فاذا ابو بكر رض يؤم الناس
فلما رآه ابو بكر استاخر فاشار اليه ان كما انت فجلس رسول الله صلعم حذاء ابو بكر
الى جنبه فكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله والناس يصلون ابو بكر بتكبيره وبهذا
استدل الشافعي رح وغيره على جواز اقتداء المنفرد بمن اقتداء القائم بالقاعد
قلنا هذا معارض بما روى عن ابن عباس انه قال لم يصل النبي عم خلف
احد من امته الا خلف ابي بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف ركعة وبما روى
واقع عن عمر عن ابيه انه قال لما ثقل النبي عم عن الخروج امر ابا بكر ان يقوم مقامه
فكان يصلي بالناس وكان النبي عم ربما خرج بعد ما يدخل ابو بكر في الصلوة
فيصلي خلفه ولم يصل النبي عم خلف احد غيره وعن ركعة صلاها في سفر
خلف عبد الرحمن بن عوف والحق ان هذا كان حق وذلك حق ايضا وانه عم استخلف
ابا بكر في آخر عمره على الصلوة لما روى البخاري عن ابي اليمان عن شعيب
عن الزهري عن انس بن مالك ان ابا بكر رض كان يصلي بهم في وجع النبي صلعم
الذي توفي فيه حتى كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلوة فكشف النبي ستر
الحجرة ينظر الينا وهو قائم كان في وجهه ورقة مصحف ثم تبسم وضحك فهممنا
ان نفتتن من الفرح برؤية النبي عم فنكص ابو بكر رض على عقبيه ليصل الصف
فظن ان النبي عم خارج الى الصلوة فاشار الينا النبي عم ان اتموا صلوتكم وارخى
الستر عم فتوفي عم من يومه وفي رواية اخرى وارخى النبي عم الحجاب فلم يقدر
عليه حتى مات ومنها ان شرط الامامة ان يكون اعلم الامة بل يكون عالما
بجميع الاحكام كما مر في بيان شرائط الامامة وابو بكر كذلك لانه احرق الفجاءة
المازني وهو يقول انا مسلم والتعذيب بالنار مما خص الله به نفسه وقطع يسار
السارق وذلك على خلاف الشرع ولم يعرف ميراث جدة فان جدة سألت عن ارثها

391

فقال لا اجد لك في كتاب الله ولا سنة رسوله شيئا ارجعي حتى اسأل الناس
فاخبره المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة ان النبي اعطاها السدس وقال اطعموا الجدات
السدس قلنا ان ذلك شرط للامامة كما تحقق من قبل قولهم انه لم يكن عالما باحكام
الشرع ان ارادوا انه ما كان جميع احكام الشرع حاضرة في ذهنه على سبيل التفصيل
فهو مسلم وليس ذلك من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة في ذلك على السوية
وان ارادوا به انه لم يكن من اهل الحل والعقد والاجتهاد في المسائل الشرعية
فهو اذ ما من مسئلة في الغالب الا وله فيها قول معتبر بين اهل العلم قولهم انه احرق فجاءة
بالنار وانه غير جائز مع انه يقول انا مسلم قلنا اما احراقه بالنار فلانه مجتهد وكان
قد رأى ذلك في اجتهاده فحكم عليه بما ادى اليه اجتهاده واما قوله انا مسلم
فلم يثبت وان ثبت فلعله ثبت عنده انه كان زنديقا والزنديق لا يقبل توبته
على ما هو الاصح عند كثير من العلماء قولهم انه قطع [illegible] يسار السارق قلنا
لعل ذلك من غلط الجلاد واضيف اليه لان اصل القطع كان امره ويحتمل انه كان
في المرة الثالثة على ما هو مذهب كثير من اهل العلم واما توقفه في الجدة ورجوعه
الى الصحابة في ذلك فليس ببدع من المجتهدين ان يبحثوا عن مدارك الاحكام
ويسألوا من احاط بالنقل والدليل السمعي فيها ومنها ان عمر بن الخطاب مع انه
ولي العهد وناص والتولية العهد من قبله قد نقل عنه ما يدل على ذمه والانكار عليه
فان بيعته وقعت لا عن اصل يبنى عليه وهو دال الانتساء على عدم استحقاقه
للامامة واما ذمه فما روي انه جاء عبد الرحمن ابن ابي بكر ينشد في الخطبة الشاعر
فقال ذو سبه سوء وهو خير من ابيه واما انكاره عليه حيث لم يمنع خالد بن الوليد
ولم يعزره وقد قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج بامرأته حالا وتزوج امرأته
من ليلته وضاجعها بعد ما اشار عمر بقتله وعزله فقال لا اغمد سيفا شهره الله على
الكفار فقال عمر في انه ان وليت لاقيدنكم به واما ان بيعته كانت من غير اصل
من غير اصل فلقوله ثم ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد لمثلها
فاقتلوه قلنا ذم عمر وما قوله نقول المنكرون فان عاقلا لا يشك في عقل عمر
ومعرفته الامور حتى قال العرب في حقه انه من ان يخدع واخدع من ان يخدع وهو
انما كان يستدل على صحة امامته بعهد ابي بكر اليه فكيف يليق به ذمه والقدح فيه
فان ذلك مما يوجب القدح في امامته وصحة ولايته قولهم انه انكر عليه في قصة
خالد بن الوليد قلنا في ذلك مما يدل على القدح في امامة ابي بكر رض ولم يكن ذلك

متصوروا الغمر وذلك انه قيل انما قتل خالد مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه
وفاة الرسول وخاطب خالد فقال له صاحبك يعني الرسول فعلم خالد من قصده
انه ليس صاحبا له وعلم ردته واما تزوجه بامراته فلان بعض اهل العلم جوز ذلك
في دار الكفر في انشاء اهل الردة فذهب الى مثله خالد وقيل ايضا ان خالدا
لم يقتل مالكا وانما قتله بعض قومه خطا لانهم اسروهم على ظن انهم ارتدوا وكانت
ليلة باردة فقال خالد ادفئوا اساراكم او لفظ غيره معناه معنى ادفئوهم
وكان ذلك اللفظ في لغة المخاطب معناه اقتلوهم فظن ذلك الشخص انه امر بقتل
الاسارى فقتلهم لكا واما التزوج بامراته فلعلها كانت مطلقة منه ولكنها كانت
محبوسة عنده لتنقضي عدتها قوله انه قال ان بيعة ابي بكر كانت فلتة
قلنا ليس معنى قوله ان بيعته ليست صحيحة ولا حجة علينا والا كان ذلك
قدحا في امامة نفسه بل المراد بقوله فلتة انها حصلت بغتة ومخاره وكانت
مظنة للفتنة فلا اعود من عليه وان ادرت عليه ونيل الامر بلا فساد وفي
الله سره اي شر اطلاق الذي كما ظهر عند تمام بيعة المهاجرين والانصار
او قد يضاف الشي الى الشي اذا ظهر عنده ولم يكن منه كقوله عز بل مكر الليل
والنهار اضاف المكر الى الليل والنهار وليس منهما بل يظهر عندهما ومن عادة
لما مثلها فاقتلوه اي مثل الكلمات الموجبة لتبديل الكلمة كقول الانصار
منا امير ومنكم امير سلمنا جميع ذلك لكن لا تعارض الاجماع على امامته
المستلزم للاجماع على اهليته خامسها وهو اخر الوجوه الدالة على ان
الامام الحق بعد الرسول عم على ان النص الدال على امامته موجود ولا عدا وجوده
تارة على سبيل الاجمال واخرى على سبيل التفصيل اما على سبيل الاجمال
فمن وجهين الاول انه قد علم من حال النبي صلعم وعادته ما كان يخرج من المدينة
لوجه او مشاورة بلا نصب امام عليهم كما كان يستخلف عند نهوضه للغزوات
لم يخل لذلك البلد ولو لم يكن ذلك لكن يحصل ما فيه بد بوقوع الاختلال به ولو مدة واحدة
فكان لا بد بها وانما كان لقصد سياستهم لهم مع الغيبة فكيف يجوز ان يكل الامة بلا نصب
عليهم عند غيبته الكبرى التي لا رجوع بعدها الى الدنيا الثاني انا نعلم من حال النبي
عم انه كان في شفقته على الامة وتربيته لهم كالوالد لولده والدليل على ذلك قوله عم
انما انا لكم مثل الوالد لولده قد بالغ في التعريف والتنصيص ما يتعلق بالاداب قضاء
الحاجة والاستنجاء وغير ذلك من الامور التي هي ادون هي الامامة بل هي من

الامور التي هي اذن هي لا امامة بل هي من الامور الجبلية فكيف لا نوصي لهم ولا ينص
على من يقوم بامور امته بعد موته ويصلح به احوال معاشهم ومعادهم ولا يمكن
الوجهين وجود نص جلي من الرسول عم على الامام بعده فيعرف
قد الغوثه الاجماع على ان ذلك المنصوص عليه لا يخرج عن علي وابي بكر والعباس
رض وابو بكر غير منصوص عليه لانه قد نقل عنه انه قال وددت اني سالت
رسول الله صلعم عن هذا الامر فيمن هو فكلنا لا ننازعه اهله ولانه لو كان منصوصا
عليه لكان توقفها الامامة على البيعة من اعظم المعاصي وذلك قدح في امامته
والعباس ايضا غير منصوص عليه لانه اراد البيعة مع علي كما مر ولانه لما مرض
النبي عم مرضه قال العباس لعلي انا اعرف الموت في وجوه بني المطلب
وقد عرفت في وجه رسول الله عم فادخل بنا عليه لنسأله من غيره واذا بطل ان
يكون المنصوص عليه ابا بكر والعباس تعين ان يكون عليا رض عملا بالاجماع
والجواب انه متوانا لم ينص على الامام بعده وان كان حالة تقتضي ذلك لانه علم ان
الصحابة يقومون بذلك بعد موته ولا يخلون به فلم يمس الحاجة الى التنصيص عليه
وذلك كترك التنصيص كما في كثير من الاحكام الشرعية التي يدعوا الحاجة اليها
وجعلها وكولها الى آراء المجتهدين ثم ما ذكرتم من الوجهين الدالين على وجود
نص جلي على معارض بانه لو نص الرسول على امامته نصا جليا لكان ذلك اما ان يكون
بمشهد من اهل التواتر فيجب اشتهاره في الامة لتوافر الدواعي على نقله او لا يكون
بمشهد من اهل التواتر فيسقط الحجة به وبانه لو نص جليا على امامته نصا جليا
لما منع به غيره كما منع ابو بكر الانصار بتنصيص الرسول عم على كون الامامة في قريش
مع كونه خبر واحد فاطاعوه وتركوا طلب الامامة لاجله فكيف نتصور ان يوجد نص جلي
متواتر كما يدعونه في حق علي وهو بين ظهرانيهم لا يتركون العمل بخبر الواحد ويتركون
طلب الامامة لاجله ويشهد لفضل ابهم في الدين بذلهم الاموال والانفس وهجرانهم
الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والاقارب لنصر الدين ونقوم العوج لا يصح بذلك
عليهم ولا يقول الانصار قد طلبتم هذا الامر لانفسكم ثم سمحتم بتركه لاجل الدين
فلما سميتموا الى المنصوص عليه نصا جليا متواترا ولا يقول لابي بكر انت صاحب
رسول الله ومكانك من الاسلام معلوم وقد سمعت الرسول نص على ومسلك لا يخالف
الرسول فان كنت نسيته فقد ذكرتك وان كنت سمعت غير ما سمعنا فعرفنا
ومثلك لا يجوز ان يعاند الرسول لا سيما وقد حذرت الانصار من مخالفة امر رسول الله

فانت احذر ان لا تعلمني ولا يتول احد من الصحابة عند طول النزاع في امر الامامة ما بالكم
تنازعون فيه وقد وجد النص في علي ولو زعم انه قيل ذلك والصحابة لم ينقلوه
مما هنا لتقصرون لانه لو كان ذلك لنقل قطعا ولم ينقل اصلا واما المتمسك بالنص
الدال على امامته تفصيلا فمن الكتاب والسنة اما الكتاب فقد عولوا منه على
الآيتين الاول قوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله والاولوية
المطلقة يجب حملها على الاولوية في جميع الامور لفقد الاجمال ولصحة الاستثناء
فتناول الامامة ولم يكن ابو بكر اولى من الاعمام بل علي فكان اماما بهذا النص
الجواب لا نم ان الاولوية تفيد العموم فانه يكفي في اثبات وصحة الاستثناء
معارضة لصحة التقسيم بان يقال الاولوية اما من جهة الخلافة واما من جهة
الارث واما من جهة الحنو والشفقة الى غير ذلك والعام هو ما يراد به جميع جزئياته لا احد
فقط الثاني قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة وهم راكعون وجه الاستدلال بها ان المراد بالولي فيها المتصرف
والمراد بقوله الذين آمنوا الى قوله وهم راكعون علي وحده ويلزم من ذلك في المقدمتين
ان يكون علي هو المتصرف في امور الامة وذلك يقتضي كونه اماما اما بيان ان المراد
بالولي فيها هو المتصرف فلانه يطلق على المتصرف قال النبي عم ايما امرأة نكحت
نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل وقال الكميت ونعم ولي الامر بعد وليه ومنتجع
التقوى ونعم المؤدب اراد به المتصرف بتدبير الامر ويقال للسلطان انه ولي
من لا ولي له ويطلق ايضا على الناصر كما في قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض والاصل ان لا يكون في معنى اخر تقليلا للاشتراك وليس المراد به في الآية
الناصر لان الولاية بمعنى النصرة عامة في حق جميع المؤمنين للآية المذكورة والولاية
المذكورة في هذه الآية غير عامة في جميع المؤمنين لانها مقرونة بلفظ انما وهو للحصر
لقول الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى انما العزة للكاثر اراد نفي العزة عما ليس
لكاثر واما بيان ان المراد بقوله الذين يقيمون الصلوة الى قوله وهو علي وحده فلاتفاق
الائمة على ان نزول هذه الآية في حقه فوجب ان يكون هو المراد لا غير وللاجماع على ان
غير علي غير مراد بالآية فوجب ان يكون هو المراد والجواب ان ما ذكرتم وان دل
على ان المراد بالولي هو المتصرف لكن عندنا ما يدل على ان المراد بالولي في الآية
هو الناصر اذ لو اريد به المتصرف لزم ان يكون علي اماما حال حياة الرسول
وهو خلاف وايضا ان قوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة

وهم راكعون تكرر فيه لفظ الجمع في سبعة مواضع ولفظ الجمع لا يفيد التخصيص بواحد وحملها
على الظاهر فامتنع حملها على امامة علي فقط وايضا حمل الولي في الآية على المتصرف
لا يناسب ما قبلها وهو قوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء
بعضهم اولياء بعض فان المراد بالاولياء فيها الانصار لا بمعنى المتصرفين ولا ما بعدها
وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون
فان التولي هنا بمعنى المحبة والنصرة لا التصرف فاذا كانت الولاية فيما قبلها وفيما بعدها
بمعنى النصرة وجب حملها هنا ايضا على النصرة لئلا م اجزاء الكلام كيف وقد روي
في سبب نزول الآية ان بني الخزرج وبني يهود قينقاع حلف في الجاهلية فلما اسرهم النبي عم
وقام عبد الله بن ابي على نصرتهم ويروى عبادة بن الصامت ودخل عبد الله بن ابي على
رسول الله صلعم وسأل اطلاقهم والح عليهم فاطلقهم النبي عم انزل الله هذه الآية
لمنعهم عما اعتقدوا من انه اذا تقدم حلف في الجاهلية مع اليهود والنصارى وجب التزام
ذلك الحلف واما السنة فقد عولوا منه على احاديث الاول خبر الغدير خم وهو قوله عم
في غدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وقد احضر الناس وجمعهم بعد رجوعه عن
حجة الوداع وكان يوما حتى ان الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر وجمع الرحال
وصعد عليها مخاطبا لهم معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال
فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل
من خذله وجه الاستدلال به ان لفظ المولى في الحديث مستعملا يكون بمعنى الاولى
ويلزم التوب باماته علي رض اما بيان انه بمعنيه فلان المولى في كلام العرب جاء بمعنى الاولى
قال الله مأويكم النار هي مولاكم قال ابو عبيدة معناه اوليكم وقال ولكل جعلنا
موالي قال المفسرون معناه من كان املك بالميراث واحق به وقد جاء في بعض الروايات
عن النبي عم ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن مولاها ولا يصح حمل المولى هنا على غير المالك امرها والعبد
عليها ويجب حمله في الحديث على هذا المعنى ليطابق مقدمة الحديث وهي قوله عم الست اولى بكم
من انفسكم وان كان محتملا للاشياء على كلام هو صريح في واحد ما يحتمله المعطوف فلا بد ان
يريد بالمعطوف المعنى الذي قدم التصريح به والا كان منفرا اولان لفظ المولى يحتمل احد امور
العتق والمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر والولي بالتصرف اما المعتق فلانه ليست
ذلك من صفة الرسول عم ولا من صفة علي رض واما المعتق فلاستلزامه الكذب والى ابن العم
فكذا فان النبي كان ابن عم علي وحمزة وعقيل ولم يكن علي ابن عم لنفسه ولا لاخويه واما الجار فكذا

واما الحليف فلان النبي عم لم يكن حليفا لاحد واما الناصر فلان كل احد يعلم من دينه
بالضرورة وجوب تولي المؤمنين بعضهم لبعض على ما قال تع والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض فجمع الناس لبيان هذا المعنى الظاهر لا يليق بالنبي عم واذا
بطلت هذه المعاني تعين حمل المعنى للمولى على الاولى بالتصرف ولان لفظ المولى يتناول
هذه الامور السبعة وهو مشترك في امر واحد وهو الولاية فيجب ان يحمل اللفظ حينئذ
في هذا القدر المشترك دفعا للاشتراك اللفظي واما بيان انه يلزم من هذا القول
بامامة علي فلان الاولى اذا اطلق لا يفيد الا معنى الاولى بالتصرف اذ لا خلاف بين المفسرين
وان المراد بقوله النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم اولى بتدبيرهم والقيام بامورهم
ويقولون ان السلطان اولى باقامة الحدود من الرعية وولد الميت اولى بميراثه من اوارثه
والزوج اولى بامرأته والولي اولى بعبده ومرادهم في جميع ذلك الاولى بالتصرف ولا نعني
بالامامة الا الشخص الذي هو اولى الناس بتدبير الخلق والتصرف فيهم والجواب
ان نقول اولا لا نم صحة الحديث واما دعواهم العلم الضروري بصحته فمكابرة كيف
ولم ينقله كثير من اصحاب الحديث كالبخاري ومسلم والواقدي واحزابهم ومنهم من طعن فيه كابي
داود السجستاني وابي حاتم الرازي بان الشيعة يزعمون انه عم انما قال هذا الكلام
بغدير خم في منصرفهم من الحج ولم يكن علي مع النبي عم في ذلك الوقت فانه كان باليمن وانت
تعلم ان حسبته لا ينافي صحة هذا الحديث ولا يقدح فيها لا نم صحة مقدمة هذا الحديث
وهو قوله عم الست اولى بكم من انفسكم فان اكثر من روى هذا الحديث
لم يوردوا تلك المقدمة فلا يمكن دعوى التواتر فيها كما هو مذهبكم واذا لم يثبت
مقدمة الحديث لم يمكنكم بيان ان المراد بالمولى الاولى لمطابقة مقدمة الحديث
وثانيا ان المراد بالمولى في الحديث هو الناصر بدليل اخر الحديث وهو قوله عم اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله فانه لزم غير
شبيه بلفظ مشترك بين معان ثم حث على المرام احد معاني تلك اللفظة فانه
يتبادر الى الفهم انه انما يكون المرام باللفظ المشترك المعنى الذي صرح به اخيرا وثالثا
ان المولى يمتنع ان يكون بمعنى الاولى لان افعل من كذا ليدل على معنى التفضيل
ومفعل موضوع ليدل على الحدثان او الزمان او المكان ولم ينقل احد من ائمة النحو
واللغة ان مفعلا قد يكون بمعنى افعل التفضيل ولان المولى لو كان بمعنى الاولى
لصح ان يقترن باحدهما كل ما يصح ان يقترن بالاخر لان تصرف الواضع ليس الا في وضع

394

الالفاظ المفردة للمعاني المفردة واما بعض تلك الالفاظ الى الالفاظ بعد صيرورة كل واحد
منها موضوعا لمعناه الافرادي فذلك امر عقلي لكنه ليس كذلك اذ يقال هو اولى من فلان
ولا يصح ان يقال هو مولى من فلان ويقال هو اولى رجل وهما اولى رجلين وهم اولى رجال
لان اسم التفضيل اذا اضيف يصح الافراد والمطابقة ولا يصح ان يقال هما
مولى رجلين ولا هم مولى رجال وهو مولى زيد ويصح ان يقال هو اولى الرجل وهما اولى
زيد لان اسم التفضيل اذا اضيف الى معرفة يجب ان يكون تلك مما يدل
على المتعدد وقد يمنع الملازمة فان الصلاة والدعاء بمعنى واحد وصلى عليه
ليس بمعنى دعا عليه ورابعا سلمنا ان المولى بمعنى الاولى لكن لا نم انه بمعنى
الاولى بالتصرف والتدبير بل معناه الاولى في امر من الامور كما قال الله تعالى
ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين امنوا اي خبر ان اتباع
ابراهيم وكما يقول اتباع العالم والامام نحن اولى باستاذنا من غيرنا ويقول
اتباع السلطان نحن اولى بالسلطان منا من غيرنا وايضا صحة الاستفهام اذا قيل
زيد اولى بعمرو بانه بماذا ويقال اولى منه في محبته او نصرته او في غير ذلك على انه
يحتمل غير الاولى به بالتصرف والتعريف الحديث الثاني خبر المنزلة وهو قوله
عم انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وجه الاستدلال
ان هذا الحديث يقتضي ان يثبت لعلي جميع المنازل التي كانت ثابتة لهارون
من موسى والا لم يجز ان يستثنى منه منزلة واحدة وهي النبوة ومن المنازل الثابتة
لهارون استحقاقه القيام مقامه بعد وفاته لو عاش لانه كان خليفة لموسى حال
حيوته لقوله تع حكاية عن موسى اخلفني في قومي فظاهر وذلك يقتضي حصول الخلافة
لهارون لقول موسى لان الخلافة هي الولاية من جهة القول على سبيل النيابة واذا كان
خليفة له حال حيوته وجب بقاء تلك الخلافة بعد وفاته لان الخلافة منزلة رفيعة
وان له المنازل الرفيعة عن اصحابها يوهم انهم ما كانوا مستحقين لها وكانوا خائفين
فيها وانه منفر عن اتباع الانبياء غير جائز على الانبياء فوجب لعلي جميع
المنازل الثابتة لهارون الا النبوة لانه عم استثناها في الحديث ومن جملة تلك
المنازل الخلافة بعد موسى لو عاش فيكون علي خليفة بعد الرسول عم وهو المطلوب
والجواب لا نم صحة الحديث سلمنا صحته لكن لا نم دلالته على العموم كيف والظاهر
استخلافه على المدينة عند نهوضه لغزوة تبوك كما استخلف موسى هارون

على قوله اخلفني في قومي سلمنا دلالته على العموم لكن لا نم دلالته على الدوام كيف
وقول موسى اخلفني امر وهو لا يفيد الدوام واذا لم يكن خلافة هرون دائمة فكذا
خلافة علي يجوز ان يكون مخصوصة بتلك السفرة ولا يلزم من عدم دوامها عزل لم سلمنا
انه استخلفه اذ كان دائما لكن لا نم ان عزله منفر يجوز ان يحصل له عقيبه مرتبة اخرى
اشرف منها كما لو فرضنا بقاء هرون بعد موسى وقدرنا ان الله كان يامر بان يتولى
تنفيذ الاحكام عوضا على طريق الاصالة والاستقلال لا على طريق النيابة والاشتراك
كان ذلك اشرف مرتبة من نيابة موسى والشركة معه سلمنا ذلك لكنه عام مخصوص ومن منازل
هرون كونه اخا نسبا ولا يتصور هذا في حق علي والعام المخصوص ليس بحجة في الباقي او حجة
ضعيفة سلمنا جميع ذلك لكن لا شك في ان هرون لو كان بقي بعد موسى كان نفاذ
امره بسبب كونه نبيا لا للخلافة كما كان نبيا في زمان حيوته والنبوة ما كانت
حاصلة لعلي فيلزم من انتفائها انتفاء سببها وهو كونه متوليا للاحكام

الحديث الثالث خبر التسليم وهو قوله عم سلموا على علي بامرة المؤمنين
والجواب منع صحة الحديث كيف وانه من الاحاد عندكم والقاطع الذي ذكرنا
يدل على عدم النص الجلي في حقه وينافيه وقد تمسكوا في ذلك باخبار
احاد مثل قوله عم انت اخي وخليفتي من بعدي وقوله عم انه سيد المسلمين
وامام المتقين وقائد الغر المحجلين وقوله عم هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة
وجوابه كجواب خبر التسليم ثم انا نقول بعد الاجوبة المفصلة عما ذكرتم من
النصوص انها معارضة بالنصوص الدالة على امامة ابي بكر رض من وجوه الاول
قوله تع وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم الخطاب
للصحابة واقل الجمع ثلثة فيجب كون الائمة منهم خلفا لان وعد الله حق ولم يوجد
التمكين منهم الا في خلافة الخلفاء الاربعة فعلم انها هي التي وعدها الثاني قوله تع
قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون
وهم بنو حنيفة اصحاب مسيلمة فالداعي اما النبي عم او احد الخلفاء الثلثة او علي
او بعد علي وليس ذلك الداعي هو الرسول عم لقوله تع سيقول المخلفون اذا انطلقتم
الى مغانم لتاخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا
كذلكم قال الله من قبل فانه قد منعهم الرسول ان المخلفين ان يتبعوا فكيف

395 يدعوهم الى القتال ولان المخلفين لم يدعوا الى حرب في ايام رسول الله ولكن بعد
وفاته ولا هو علي لانه قاتل في صفين هذه الدعوة تقاتلونهم او يسلمون ولم يتفق لعلي
بعد رسول الله قتال لطلب الاسلام بل لطلب الامامة ولا من بعد علي لانهم
عندنا على الخطاء وعند الخصم على الكفر فلا يليق بهم قوله فان تطيعوا يؤتكم الله
اجرا حسنا فتعين احد الخلفاء الثلثة فلزم صحة خلافة ابي بكر لعدم القائل بالفصل
الثالث لو كانت خلافة ابي بكر باطلة لما كان محمد وحافظه عند الله تعالى
لكنه عظيم وافضل الخلق عند الله بعد الرسول كما سيجيء زيادة شرحه
في باب الافضلية الرابع كانت الصحابة تقول له خليفة رسول الله وكان علي
مخاطبه فذلك وقول الصحابة صدق لقوله تع للفقراء المهاجرين الى قوله
اولئك هم الصادقون والخصم يقول كان هذا القول من علي للخوف والتقية
الخامس لو كانت الامامة حقا لعلي فان اعانته عليه الامة كان تقصيره في ترك
الطلب مع القدرة عليه معصية وان لم يعن عليه كانت الامة شر الامم
لكنها خير امة يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر السادس قوله تع اقتدوا
بالذين من بعدي ابي بكر وعمر واقل مراتب الامر الجواز قالت الشيعة هذا
خبر واحد فلا يكون حجة ولانه لعله قال اقتدوا بالذين من بعدي ابا بكر وعمر
على ان يكون المراد بالذين بعد النبي كتاب الله والعترة كما ذكر خبر آخر
ويكون ابا بكر مامورا بالاقتداء بهما قلنا ليس اقل مرتبة من خبر الطير الذي
سيذكرونه وخبر المنزلة الذي ذكرتموه وهم يدعون في كل خبر يقوي مذهبهم
الصحة والبها وفي كل خبر يقوي مذهبنا يدعى انه ضعيف ومن باب الاحاد
تحكما واما فتح باب الاحاد واما فتح باب الطعن في الحديث فينبغي الوقوف عن القران
والاخبار السابقة السابع قوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا
عضوضا فانه تعظيم للقائلين بهذا الامر في مدة ثلثين سنة وحيف لمن بعدهم
بكونهم من ارباب الدنيا لا من ارباب الدين ويسمون ملوكا لا خلفاء وذلك
يدل على صحة خلافة الخلفاء الاربعة الثامن انه عم استخلف ابا بكر في الصلوة
لم يعزله واقتدى به علي مادام فيبقى امامة في الصلوة ثم بعزله واقتدى به علي ما مر
فيبقى امامة في الصلوة بعد الرسول عم بالاستخلاف فكذا في غيرها اذ لا قائل
بالفصل وبهذا تمسك علي على امامة ابي بكر حيث قال لا اقيلك ولا استقيلك

قدمك رسول الله في امر ديننا افلا نقدمك في امر دنيانا   مدنى   لما ثبت
امامة ابي بكر رض بما مر من الوجوه الدالة على اثبات امامة الائمة الثلثة التي
بعده وامامتهم لعلم ثبوتها ببعض الوجوه المذكورة في امامة ابا بكر وطريق اثباتها
في حق عمر رض ان ابا بكر روي انه استدعى في مرضه عثمان بن عفان وامره ان اكتب
هذا ما عهد ابو بكر ابن ابي قحافة آخر عهده من الدنيا واول عهده بالعقبى حالة كبره فيها
ويومن فيها الكافر اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فانا احسن السيرة
فذلك ظني به والخير اردت وان يكن لا اخرى فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب
ينقلبون وطريقه في حق عثمان البيعة وهو ان عمر جعل آخر عمره الخلافة شورى
بين ستة وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن
ابي وقاص رضي الله عنهم اجمعين وقالوا لو كان ابو عبيدة بن الجراح في الاحياء لما ترددت
فيه واجعلها شورى بينهم لانه كان من اعلم افضل خلق الله في ذلك ايام افضل خلق الله
في زمانهم وان الامامة غير لمن عداهم وقال في حقهم هولاء لمن رسول الله
صلعم وهو عنهم راض غير انه روي في انه لم يترجح في نظره واحد منهم على الباقين
واراد ان يستظهر براي غيره في التعيين ولهذا قال ان انقسموا اثنين
واربعة فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الكثير لان الغلبة على الظن صواب
رايهم وان استووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن بن عوف ثم انهم بايعوا
عثمان والعاقد الصحابة ولا بيعة وحق على الرضا البيعة فان الامة
اجمعوا على خلافته بعد قتل عثمان وانتصبوا في حله ولم يأبه ودخلوا تحت
قضاياه والحكام من غير منازع ولا مانع

المقصد الخامس

اختلف الامة في ان افضل الناس بعد النبي عم من هو فذهب اصحابنا
وقدماء المعتزلة الى انه هو ابو بكر والشيعة واكثر المتاخرين من المعتزلة
الى انه هو علي رض لنا وجوه الاول قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي
ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فانه يدل على ان ابا بكر هو الاتقى
لانه تعالى الكثير المفسرين المراد به الاية اما ابو بكر واما علي لا الاجماع ولا يصح ان يراد
به علي لانه ذكر في وصف ذلك الاتقى ولا لاحد عنده من نعمة تجزى والنبي عم عنده
على نعمة التربية والطعام والشراب فهي نعمة تجزى وليس للنبي عم عند ابي بكر
الا نعمة الارسال والتهالي لا يحتمل لانه حكاه عن الانبياء ما اسألكم عليه من اجر

قال ابن

ان اجري الا على رب العالمين واذا ثبت ان ابا بكر هو الاتقى بهذه الآية فضل ولانه هو الاكرم
عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم فانه يلزم منه ان الاتقى هو الاكرم والاكرام عند الله افضل
فابو بكر هو الافضل الثاني قوله عم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر فانه امر عام لجميع الصحابة
ان يقتدوا بابي بكر فيدخل فيه علي وغيرهم ويلزم من ذلك ان يكون مفضولا بالنسبة الى ابي بكر اذ يقبح
عقلا ان يؤمر الافضل والمساوي بالاقتداء بالمفضول والمساوي سيما عند الشيعة وهذا
الدليل الزامي اذ يجوز عندنا امامة المفضول كما سيجي الثالث ما روى ابا الدرداء كان
يمشي امام ابي بكر فقال له النبي صلعم تمشي امام من هو خير منك فقال ابو الدرداء امر [illegible]
قال ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين على رجل افضل من ابي بكر الرابع قوله في ابي بكر وعمر
هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين الخامس قوله عم ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه
غيره السادس قوله عم ليؤم الناس ابو بكر وقوله يابى الله ورسوله الا ابا بكر وهو نص حسناه وذلك
ما روي عن عبد الله بن زمعة انه قال جاء بلال في اول ربيع الاول فاذن صلعم فقال الرسول عم مروا ابا بكر
يصلي بالناس فخرجت ثم لقيت ان بحضرة الباب الا عمر في رجال ليس فيهم ابو بكر فقلت قم يا عمر فصل بالناس
فقام عمر فلما كبر وكان رجلا صيتا فلما سمع رسول الله صوته بالتكبير قال اين ابو بكر يابى الله ذلك
والمسلمون ثلث مرات مروا ابا بكر فليصل بالناس فقالت عائشة رض يا رسول الله ابو بكر رجل
رقيق القلب فاذا قام مقامك غلب عليه البكاء فقال النبي عم انكن صواحب يوسف مروا
ابا بكر فليصل بالناس السابع قوله عم خير امتي ابو بكر ثم عمر الثامن قوله عم لو كنت متخذا
خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي
في الغار وخليفتي في امتي التاسع قوله عم وقد ذكر ابو بكر عنده اين مثل ابي بكر كذبني الناس
وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف
العاشر ما قال علي رض خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم روي عن محمد بن
الحنفية انه قال قلت لابي اي الناس خير بعد النبي عم قال ابو بكر قلت ثم من قال
عمر وخشيت ان يقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وايضا ما روي
عنه انه قيل له ما توصي فقال ما اوصى رسول الله حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس
خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم وتمسكت الشيعة بافضلية علي رض بمسالك
المسلك الاول ما يدل اجمالا على فضيلته وهو اثنا عشر وجها الاول انه لما نزل قوله
تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم دلت الاخبار
الصحيحة على ان المراد من قوله انفسنا علي وانه عم دعا عليا اليه وذلك يدل على انه افضل

الصحابة لانه عم لما جعل عليا نفسا له وجب ان يثبت لعلي كل ما ثبت للنبي عم لسبب ضرورة
الاتحاد غير انا خالفناه في الامور كالنبوة وغيرها فوجب العمل به فيما وراء ذلك ومن جملة ذلك
كونه عم افضل من الصحابة فيكون علي ايضا افضل منهم والجواب لا نم ان قوله في انفسنا
مخصوص بعلي بل روي انه دخل فيه جميع قراباته وخدمه ولذلك ذكرهم بصيغة الجمع ولو كان المراد
عليا كان مجازا فيه والاوصاف عن صد الثاء خبر الطير وهو روي انه عم اهدي
اليه طاير مشوي فقال اللهم ايتني باحب خلقك اليك ياكل معي فجاء علي واكل
معه والاحب الى الله هو من اراد الله زيادة ثوابه فيكون علي افضل الخلايق
حتى منه النبي هو لانه قال ايتني باحب خلقك اليك والمضاف الى النبي يجب
ان يكون غير النبي عم فكانه قال باحب خلقك غيري وكذا الملائكة لقوله ياكل
معي ولعل ايتني باحب خلقك اليك ممن ياكل معي والملائكة لا ياكلون فيبقى في النص
والجواب انه لا يلزم من هذا كونه افضل من غيره بالنسبة الى كل شي واما لصح
الاستثناء ويقال احب خلقك في شي وفي بعض الاشياء ويصح التقسيم
وادخال لفظ الكل والبعض فيجب ان يراد به انه افضل من غيره بالنسبة الى كونه يتعهد
الفاطمة ومجاهدته بالجد بين يدي النبي عم او هو غير ذلك ليكون احب الخلق
بالنظر الى بعض الاشياء فقط الثالث قوله عم في ذي الثدية تقتله خير الخلق
وفي رواية خير هذه الامة وقد قتله علي والجواب انه هو كذا لفظ هو فانه يدل
على ان قاتل ذي الثدية حقيقة يكون خير الخلق وعلى فرض ما شرحها فيلزم ان يكون
من اصحاب علي افضل منه ومن الخلق وهو ممتنع ثم انه يلزم من ذلك ان يكون علي
خيرا من النبي عم لانه من الخلق وهو ممتنع واذا بطل حمله على العموم وجب
المصير الى المجاز ضعف عمومه بها في الرابع قوله عم اخي ووزيري وخير من اتركه
بعدي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن ابي طالب والجواب انه لا حجة في قوله
اخي ووزيري فانه لا يلزم من كونه اخا للنبي عم كونه افضل عند الله من غيره
وكذلك الوزير بل موضع الاحتجاج انما هو قوله وخير من اتركه بعدي ولا حجة
فيه لان تقدير الكلام خير من يقضي ديني وينجز موعدي علي واذ يلزم من ذلك
ان يكون خيرا او اكثر ثوابا من غيره مطلقا بل بالنسبة الى قضاء الدين
وانجاز الوعد الخامس قوله عم لفاطمة اما ترضين اني زوجتك من خير امتي
والجواب انه لا يدل على انه خير من الامة مطلقا اذ ليس في لفظه دلالة على
العموم

ولعل المراد انه خير الامة بالنسبة الى فاطمة فيما يرجع الى العشرة وزيادة الحب والشفقة
عليها ولعزة طواعيتها لها السادس قوله عم خير من اترك بعدي والجواب كما عرفنا
لا يدل على انه خير من غيره في جميع الاشياء لجواز ان يريد انه خير من غيره في قضاء الدين
وانجاز الموعود فلا يكون حجة السابع ما روي عن عايشة رض انها قالت كنت عند
رسول الله عم اذ اقبل علي فقال عليه هذا سيد العرب قلت بابي انت وامي يا رسول الله
الست انت سيد العرب فقال انا سيد العالمين وعلي سيد العرب والجواب السيادة
عبارة عن الارتفاع لا الافضلية فلا يتم مطلوبكم سلمنا ذلك لكنه كالخبر في انه لا يدل على انه
افضل من غيره في جميع الاشياء وايضا ليس فيه ما يدل على انه افضل جميع الصحابة
فانه كان فيهم ليس من العرب كسلمان الفارسي وبلال الحبشي وغيرهما لا يقال اذا كان
افضل من العرب وهم افضل من غيرهم يلزم كونه افضل من غيرهم يلزم افضل من
الجميع لانا نقول يلزم من هذا ان يكون علي افضل العالمين الثامن قوله عم
لفاطمة ان الله اطلع على اهل الارض فاختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانية فاختار
منهم بعلك والجواب انه لا عموم في قوله واختار منهم بعلك بالنسبة الى كل شي ولعل المراد
انه اختاره لكونه بعلا لفاطمة او لجهاده بين يدي النبي عم او غير ذلك التاسع انه عم
اخى بين الصحابة وعلي اخا لنفسه وذلك يدل على افضليته وعلو رتبته والجواب
انه ليس في ذلك ما يدل على كونه افضل من غيره واكثر ثوابا عند الله وجاز ان يكون ذلك
لزيادة حبه عليه وشفقته بسبب قرابته ومصاهرته وزيادة خدمته والفته وكثرة مخالطته
له العاشر ما روي عنه انه بعث ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما فبعث الرسول عم
عمر فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض لها المهاجرون على ما وضعه ابن مسعود في غيره
والجواب انه ليس ايضا ما يدل على ان عليا افضل من ابي بكر وعمر وغايته انه
مجموع ما وصفه به من كونه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وكونه كرارا غير
فرار فلم يجتمع فيهما واسم المجموع عنهما وذلك متحقق لفرارهما فيلزم من ذلك
ان يكون علي افضل منهما بالنظر الى هذا الوجه لا غير الا انه افضل منهما مطلقا
الحادي عشر قوله تع كما في حق النبي عم فان الله هو مولاه وجبريل وصالح
المؤمنين فالمراد بصالح المؤمنين علي بن ابي طالب على ما نقله كثير من المفسرين
والمراد بالمولى ههنا هو الناصر لانه هو القدر المشترك بين الله وجبريل وذلك

ان عليا افضل الصحابة لان ظاهر الآية للحصر وتقديره انه لا ناصر لمحمد عم غير الباري ع
وجبرئيل وعلي واختصاص علي بنصرة النبي دون باقي الصحابة دليل على انه منهم لان نصرة
النبي افضل من العبادات ولانه ع بدا بنفسه ثم بجبرئيل ثم بعلي وذلك يدل على انه افضل
من غيره والجواب ان المراد بقوله صالح المؤمنين على ما قاله اكثر المفسرين
من ان المراد به جميع خيار المؤمنين ولما قال العلاء بن زياد ان المراد به الانبياء ولما قال
الضحاك ان المراد به ابو بكر وعمر الثاني عشر ما روي عن النبي عم انه قال من اراد
ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى في هيبته
والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي ابن ابي طالب ساواه بالانبياء عم في صفاتهم والانبياء
افضل من باقي الصحابة فكان علي افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل
من ذلك المفضول والجواب انه شبه عليا لكل واحد من الانبياء المذكورين في فضيلة
ولا يلزم من تشبيهه لكل واحد منهم في فضيلة مساواته في تلك الفضيلة والا لزم كون
علي افضل من كل واحد منهم لمساواته له في فضيلته وترجحه عليه بالفضائل الاخر
والولي لا يكون افضل من الانبياء بالاجماع المنعقد قبل ظهور المخالف المسلك الثاني
ما يدل على الفضيلة وهو ان فضيلة الشخص على غيره انما هي بما يوجد له من الكمالات
ويتصف من الصفات المرضية والاخلاق الباطنة ولا يخفى انه قد اجتمع في حق
علي من هذه الصفات المرضية والاخلاق الباطنة ولا يخفى انه قد اجتمع في حق علي
من هذه الصفات ما تفرق في مجموع الصحابة وهي امور اولها العلم وعلي اعلم
الصحابة والاعلم افضل اما انه اعلم فلوجوه الاول انه كان في غاية الذكاء و
الاستعداد وفي غاية الحرص على طلبه وكان النبي عليه اعلم الخلق في غاية الحرص
في ترتيبه على وارشاده وكان علي في صغره في حجر النبي عم وفي كبره صار صهرا له
يدخل عليه كل وقت وكون الاستاد بهذه الصفات يقتضي القطع ببلوغ التلميذ مبلغا
عظيما في العلم واما ابو بكر فلم يتصل بخدمة النبي عم الا في كبره وكان يصل اليه
في خدمته في اليوم والليلة مرة واحدة او مرتين وقبول العلم في الصغر كالنقش
في الحجر والعلم في الكبر كالنقش في المدر الثاني قوله عم اقضاكم علي والقضاء
يحتاج الى جميع العلوم فيكون اعلمهم في جميع العلوم ولا يعارض هذا بقوله عم
افرضكم زيد واقرأكم ابي لانه لا يدل الا على رجحانهما في بعض العلوم لا في الجميع الثالث
ان اكثر المفسرين على ان قوله ع وتعيها اذن واعية نزلت في حق علي ومقام المدح

يقتضي اختصاصه بهذا الوصف فيكون اعلم الرابع ان عمر امر برجم امراة ولدت
لستة اشهر فنبهه علي ونبهه ان قوله ع والوالدات يرضعن اولادهن حولين
كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا يدل على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر
فترك رجمها وقال لولا علي لهلك عمر وايضا روي ان امراة اقرت بالزنا
فكانت حاملا فامر عمر برجمها فقال علي ان كان لك سلطان عليها فما سلطانك
في بطنها فترك رجمها وقال لولا علي لهلك عمر الخامس انه نقل عن علي
انه قال لو كسرت وروي لو كسر لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل
التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم
وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من آية نزلت في بر او بحر او سهل
او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت
واعترض على هذا ابو هاشم بان التورية منسوخة فكيف يجوز الحكم بها واجيب عنه
بان المراد بيان كمال علمه بالاحكام المنسوخة منها والناسخة لها من القرآن
او المراد الحكم بها او المراد استخراج ما فيها من الادلة الدالة على نبوة محمد عم
السادس ان عليا ذكر في خطبه من اسرار التوحيد والعدل والنبوة و
القضاء والقدر واحوال المعاد ما لم يوجد في كلام احد من الصحابة السابع
ان جميع الفرق ينتهي نسبهم في العلوم الى علي اما الاصوليون فلان المعتزلة ينتسبون
في نسبهم اليه والاشعريون ينتسبون الى ابي الحسن الاشعري وهو كان تلميذ الجبائي
المعتزلي الى علي وانتساب الشيعة اليه بين والخوارج ابعد الناس عنه
وهم ينتسبون الى اكابرهم كانوا تلامذة علي واما المفسرون فلان ابن عباس
رئيس المفسرين كان تلميذا لعلي واما الفقهاء فلانه كان في الفقه في الدرجة
العالية وله سبيل واجتهادات في الفرائض وساير الابواب يتمسك بها
الفقهاء واما النحاة فلان علم النحو انما ظهر منه حيث قال الفاعل والمفعول
والمضاف اليه مجرور وامر ابا الاسود الدؤلي باتمامه واما البلغاء
فلان اكثر البلغاء يقتبسون من كلامه حدا واما المتصوفة فلان علم تصفية
الباطن منسوب اليه وخرقة جميع المشايخ ينتهي اليه وكذا ينتهي اليه
علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وعلم الفتوة والاخلاق فكان استاذ العالمين
بعد النبي عم فكان اعلم الخلق بعد النبي صلعم والاعلم افضل لقوله تع قل هل يستوي الذين

يعملون والذين لا يعلمون وقوله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم
درجات وثانيها الزهد وقد اشتهر عنه مع اتساع ابواب الدنيا عليه والتمكن التبحر
في المآكل والملابس وترك التنعم حتى قال للدنيا طلقتك ثلاثا وثالثها الكرم
وقد اشتهر عنه ايثار المحاويج على نفسه واهل بيته مع تاكد حاجتهم ونزل في حقه
قوله تعالى ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا وقد تصدق في الصلاة
بخاتمه على المسكين فنزل فيه ويؤتون الزكاة وهم راكعون ورابعها الشجاعة وقد
تواتر تمسكا بالحدوث وقتل اكابر الجاهلية وملاقاة الابطال ووقائع خيبر
واشباهها حتى قال عم في حقه يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين
وخامسها حسن الخلق وقد اشتهر به حتى انه نسب ذلك الى الكثير الدعابة وقد قيل
هو حسن الخلق من الايمان وسادسها مزيد القوة واختصاصه حتى انه اقلع باب خيبر
بيمينه وقال والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية بل بقوة الهية وسابعها
النسب والعشيرة واختصاصه بالنسب والمصاهرة من الرسول عم عن عقيل وجعفر
والعباس وان كان عم رسول الله عم لكنه كان لعبد الله والد الرسول عم من الاب
لا من الام وكان ابو طالب اخاه من الابوين وعما وان شاركه في كونه هاشميا عم
لكن فاطمة اشرف اولاده قال عم سيدة نساء العالمين اربع وعد فاطمة
منهن دون البنتين اللتين كانتا زوجتي عثمان وثامنها الزوجة والاولاد وقد
كانت زوجته وهي فاطمة سيدة نساء العالمين وكان ولداه الحسن والحسين
سيدا شباب اهل الجنة واولاد اولاده ممن اتفق الانام على فضلهم على العالمين
كعلي بن الحسين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه
علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن الزكي ثم ابنه محمد
وهو القائم المنتظر وقد كان ابو يزيد البسطامي سقاء في دار جعفر الصادق
ومعروف الكرخي اسلم على يد علي بن موسى الرضا وكان بواب داره والجواب
ان هذه الوجوه انما تدل على ان له فضيلة نفسية او بدنية او خارجية واما
على الافضلية فالمعنى المتنازع فيه وهو اكثر ثوابا عند الله ومرجعها الى اكتساب
الطاعات والاخلاص فيها ونصرة الاسلام وقهر اعدائه والسعي في تقوية
الدين وما ذكرتم من الوجوه لا دلالة فيها على ان عليا اكثر حظا منه لا سيما
بعد ما ثبت بالسير شهادة بان ابا بكر كان اقوى واتم فيها فانه لما اسلم اشتغل

بالدعوة الى الله فدعا عثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان
بن مظعون وجاء بهم حتى اسلموا على يد رسول الله وحصل بسببه قوة في الاسلام وكان
من حين اسلم يقاتل الكفار ويذب عن دين الله ويتابع مع الكفار بعد النبي مسيلمة ثم
على قابدة وهو ان مسئلة الافضلية بالمعنى المتنازع فيه لا مطمع فيه للجزم واليقين فيها اذ لا يطلع
الا معرفة ذلك لا يستقل بها والاخبار الواردة في ذلك كلها اخبار آحاد ومحتملة التاويل
غير معين للتعيين ومع ذلك فهي متعارضة وليس الاختصاص بكثير اسباب الثواب موجبا
لزيادة الثواب قطعا اذ الثواب تفضل من الله تعالى فقد يثيب غير المطيع ولا يثيب
المطيع ان شاء وليست هذه المسئلة مما يتعلق به عمل فيكتفى فيها الظن بل هي اعتقادية
والاعتقاديات يجب فيها الجزم واليقين والمطيع منا في الاول منهما ان يتوقف في الافضلية
لكنا وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي بعد رسول
عم ذلك على ما اورده محي السنة عن ابن عمر وحسن ظننا بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا
ذلك لما اجمعوا عليه فوجب علينا في ذلك ونفوض ما هو الحق فيه الى الله

المقصد السادس

المقصد السادس في بيان انه هل يجوز امامة المفضول مع وجود الفاضل ام لا
ذهب الامامية الى امتناعه لان اهل العرف يستقبحون ان يجعل المفضول في الشيء رئيسا
على من هو افضل منه الا ترى ان من جعل من لا يعرف من الفقه الا عدة من مسائله رئيسا في الفقه
على المجتهدين والزمهم متابعته والعمل بفتواه عد سفيها قاضيا بغير قضية
العقل ولان الامام حجة فيما يؤديه كالرسول ولا يجوز كونه مساويا في الفضل لبعض رعيته
او انقص فضلا منه من العقول ومعلوم انه يحصل من السكون الى قوله اذا كان افضل
ما لا يحصل اذا لم يكن كذلك وجعل الاكثرون ومنهم المستقبح جعل المفضول رئيسا فيما هو
مفضول فيه على ان الافضل كما في المثال الذي ذكرتم واما جعل من لا يكون افضل بالمعنى
المتنازع فيه اي لا يكون الاكثر ثوابا عند الله اماما على الافضل كما في المثال الذي
ذكرتم واما جعل من لا يكون افضل بالمعنى المتنازع فيه اي لا يكون اكثر ثوابا عند الله
اماما على من هو اكثر ثوابا فلا نم انه قبيح كيف ويجوز ان يكون اعرف بما يرعاه
الامام بشرط ربط الرياسة ودفع الفتن ولا حاجة في ولايته كل امير الا موفقه مصالحه
ومناسبة وقوم النظام بلوازمه وقولهم الامام حجة فيما يؤديه قلنا هو كسائر المجتهدين
والنفاذ والامراء على ما مر في بيان العصمة الامام وفضل قوم في هذه المسئلة فقالوا لو نصب
الافضل ان اثار فتنة لم يجب نصبه كما اذا مات ملك بلد وله ابن ينقاد له الجند و

ويوجد في البلدة من هو افضل منه لكن الانبياء ولا الحصر وستنكف من رعايته الى الرعايا
وان لم يبن لنا بحسب الافضل المقصد السابع المقصد السابع
انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن مطاعنهم والقدح فيهم لان الله عظم واثنى عليهم في مواضع
كثيرة من كتابه منها قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله تعالى
يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله تعالى
والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله
ورضوانا والرسول صلى الله عليه وسلم قد احبهم واثنى عليهم في احاديث كثيرة منها قوله عم
على ما رواه ابو سعيد الخدري لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا
ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ومنها على ما رواه عمران بن حصين قال عم خير امتي
ثم الذين يلونهم ومنها ما رواه عبد الله بن مغفل انه قال عم الله الله في اصحابي
لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي
ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه
هذا ومن تتبع آثارهم وتأمل سيرهم ووقف على مآثرهم وجدهم في نصرة الدين
واعلاء كلمة اليقين وبذلهم الاموال والانفس في ذلك لم يبق له شك في عظم شأنهم
وبراءتهم عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن التي هي مذكورة في المطولات مع اجوبتها
ونحن لا نلوث الكتاب بذكرها وكفاك التأمل في سيرهم ما دفعنا من النزع والسب
والطعن فانه ينافي من الايمان عصمنا الله من ذلك وثبتنا بمحبتهم اجمعين
وجعلنا بهداهم مهتدين واما ما شجر بين الصحابة من الفتن والحروب
فقد اختلف اهل الاسلام فيه فمنهم من المعتزلة انكروا وقوعها اصلا وقالوا
ان عثمان لم يحاصر ولم يقتل عليه وان وقعة الجمل وصفين لم توجد وهذا انكار
لما علم ضرورة وتواترت به الاخبار واما الباقون فقد اعترفوا بوقوعها ثم
اختلفوا فمنهم من سكت عن الكلام فيها ولم يقل فيها بتخطئة ولا تصويب وهم
طائفة من اهل السنة فان ارادوا انه اشتغال بما لا يعني وقصدوا به كف
اللسان عن ذكر مساوي المخطئ منهم مع عدم ايمان فلا بأس به بل هو الاولى
فان السكوت عما لا يلزم الكلام فيه اولى من الخوض فيه والبعد عن الزلل ولهذا
قال الشافعي وبعض السلف تلك دماء طهر الله عنها ايدينا فلنطهر السنتنا
ومنهم من خطأ الفريقين وفسقهما ومنهم من خطأ احد الفريقين وفسقه لا بعينه

400 بين عثمان وقاتليه وعلي ومقاتليه كالواصلية اصحاب واصل بن عطاء وحكموا
ان كل واحد من الفريقين لو شهد على باقة بقل لم تقبل شهادته وكذا حكم العمرية
الآن الواصلية قالوا احتمل ان يكون من شهد هو الفاسق والعمرية قالوا كلا الفريقين
ومنهم فسقه عثمان ومقاتلو علي وهو مذهب الجمهور لان الاجماع اذا انعقد
على امامة شخص ولم يظهر منه ما يوجب جواز قتاله وقتله فالخارج عليه يكون مخطئا
ظالما ومما عثمان وعلي بهذه المثابة فكان الخارج عليهما مخطئا الا ان منهم
من قال ان التخطئة لا تبلغ الى حد التفسيق كالشيعة وكثير من اصحابنا
خاتمة في الامر ختم الكتاب في بيان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وهذا ايضا من المسائل الفرعية عندنا وعند المعتزلة من الاصولية
فقد اختلف اهل الاسلام في ذلك فذهب بعض الشيعة الى ان ذلك لا يجب
ولا يجوز الا بنصب الامام وامره كما في اقامة الحدود وذهب من عداهم
الى وجوبه سواء امر به الامام او لم يأمر ثم اختلف هؤلاء فقال
الاشاعرة واهل السنة بوجوبه شرعا لا عقلا وقال الجبائي وابنه بوجوبه عقلا
لكن قال بوجوبه مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال ابو هاشم لان الغرض
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الآمر والناهي فكان يجب
لا يندفع عنه الا بذلك فهو واجب والا فلا والدليل على وجوبه شرعا قوله تعالى
ولتكن منكم امة يدعون الى الخير يأمرون بالمعروف وينهون امرا بالمعروف
وينهون عن المنكر ولتأمرن او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعوا خياركم فلا
يستجاب لكم اوعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب
وقال المصنف والحق في ذلك انه تابع للمأمور به والمنهي عنه فان كان المأمور به
واجبا كان الامر به واجبا وان كان مندوبا كان الامر به مندوبا وان كان
المنهي عنه حراما كان النهي عنه واجبا وان كان مكروها كان النهي عنه
مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الباقين
لان الغرض من فرض الكفاية حصول الفعل لا صدوره من كل فاعل
معين واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الآخر وجب على الكل واثموا بتركه وشرط
وجوبه على المكلف بعد علمه بان ما يأمر به معروف وان ما ينهى عنه منكر
وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية المختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور

والتمني والمنهي اي ان احدهما ان يرجى حصول المراد وزوال ما ينهى عنه
من غير ثوران فتنة وان ظن ثوران الفتنة لم يجز. وان علم ان ذلك مما لا يفضي
الى المقصود ولا يرجى حصوله ولم يحصل فتنة لم يجب بل يستحب في اظهار
الشعار للاسلام وثانيهما ان يكون ذلك من غير تجسس وبحث للكتاب
والسنة اما الكتاب فقوله تع ولا تجسسوا ولان التجسس سعي في اظهار
الفاحشة وهو حرام لقوله عم ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة
في الذين آمنوا لهم عذاب اليم في الدنيا الآية واما السنة فقوله عم من تتبع
عورة اخيه يتتبع الله عورته ومن يتتبع الله عورته فضحه على رؤوس الاشهاد
الاولين والآخرين وقوله عم من ابتلي بشيء من هذه القاذورات فليستتر
بستر الله فان من ابدى لنا صفحته اقمنا عليه حد الله ولانه قد علم
من حال النبي عم انه كان يأمر بالستر وترك التعرض الى اشاعة الفاحشة
واظهارها قصدا اذ قد انتهى على شرح ما وفقني الله وقضى لي لشرع في بيان الفرق
الاسلامية التي ذكرها في ذيل الكتاب بما كان شرحنا عن شيء من مقاصد الكتاب
برسل في ذوق الس قال محمد الشهرستاني في كتاب الملل والنحل
اعلم ان المسلمين كانوا عند وفاة النبي على عقيدة واحدة غير من كان يبطن النفاق
ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم اولا في امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا
كفرا وكان غرضهم منه اقامة مراسم الشرع وادامة مناهج الدين وذلك كاختلافهم عند مرض
النبي عم في مرضه ائتوني بقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا حتى قال عمر ان النبي عم
قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط ذلك حتى قال النبي عم قوموا عني فلا
ينبغي عندي التنازع وكاختلافهم عند مرضه في التخلف عن جيش اسامة فقال قوم
بوجوب الاتباع لقوله عم جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه وقال قوم
بالتخلف انتظارا لما يكون من رسول الله في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته
حتى قال عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفي وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى
بن مريم وقال ابو بكر من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد
فانه حي لا يموت وقرأ قوله تع وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات
او قتل انقلبتم على اعقابكم فرجع القوم الى قوله وقال عمر كأنه قال ما سمعت هذه
الآية حتى قرأها ابو بكر وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة او المدينة او القدس
ثم

ثم اتفقوا على دفنه بالمدينة في دفنه لما روي عنه عم الانبياء يدفنون حيث يموتون
وكاختلافهم بعد ذلك في الامامة حتى قال الانصار منا امير ومنكم امير ثم في حرمان الميراث
عن النبي عم فيما خلفه من فدك ودعوى فاطمة لها ودفعها لما روي عنه عم نحن معاشر
الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وكاختلافهم بعد ذلك في قتال مانعي الزكاة
حتى قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله
الا الله فاذا قالوا عصموا مني دماءهم واموالهم فقال له ابو بكر الست قد قال الا بحقها
ومن حقها اقامة الصلاة وايتاء الزكاة ثم قال لو منعوني عقالا مما ادوا الى النبي
عم لقاتلتهم ولو بنفسي ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيص ابي بكر على عمر بالخلافة
ثم بعد ذلك في امر الشورى ثم بعد ذلك في قتل عثمان ثم بعد ذلك فيما وقع
بين علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين ثم اختلافهم في بعض الاحكام
الفروعية كمسألة الكلالة وميراث الجد مع الاخوة وعقد الاصابع الى غير ذلك
من الاحكام وحدث في آخر ايام الصحابة اختلافات في الامامة والاصول فظهرت
الخوارج والغلاة والقدرية في زمان علي ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء
يختلفون حتى يتفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين
فرقة وكان ذلك من معجزات رسول الله عم حيث وقع ما اخبر حيث قال
افترقت المجوس على سبعين فرقة كلها في النار الا الناجية قيل من الناجية
يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابي الواحد في تفصيل هذه الفرق ان كبار الفرق
الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والجبرية والنجارية والمشبهة
والناجية المعتزلة سموا بهذا الاسم لاعتزال اصلهم وهو واصل بن
عطا عن مجلس الحسن البصري لتفرده بان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر
واثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا ويلقبون بالقدرية
لاسنادهم افعال المختارين الى قدرهم ومنهم من اضافها الى قدرة الله ومنهم
يزعمون ان القدرية من يثبت القدر خيره وشره من الله وهو لقبهم لقوله عم
القدرية مجوس هذه الامة لا انهم مبطلون ووصف القدرية بانهم خصماء الله ولا
خصومة في حق من يقول بالتسليم والتوكل واحالة الامور كلها الى القدر المحتوم
ولقبوا انفسهم باصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب الاصلح ووجوب الثواب
ونفي الصفات وقد اتفقوا على ان القدم اخص وصف الله وعلى نفي الصفات

المتولد عن ذاته وان كلامه محدث مخلوق من حرف وصوت فانه غير مرئي بالابصار
في الاخرة وانه يجب عليه الحكمة في افعاله وعلى التحسين والتقبيح العقليين ووجوب
ثواب المطيع والتايب ووجوب عقاب صاحب الكبيرة مخلدا في النار اذا خرج
عن الدنيا غير تايب وافترقوا بعد ذلك عشرين فرقة تكفر بعضهم بعضا
الواصلية اصحاب ابي حذيفة واصل بن عطا الغزال قال تلميذ الحسن البصري يقرا
عليه العلوم والاخبار وكانا في ايام عبد الملك واعتزالهم يدورون على الاربع قواعد
احدها القول بنفي صفات الباري من العلم والقدرة والارادة وغيرها مجملا
الشهرستاني شرعت اصحابه في هذه المسئلة بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى
نظرهم فيها الى رد جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم الحكم بانهما صفتان
ذاتيان او اعتباران للذات القديمة قالوا ابو هاشم والسلف كالنهم في ذلك
اذ وجد الصفات مذكورة في الكتاب والسنة وثانيها القول بالقدر قالوا
الباري تع حكيم عادل لا يجوز ان يضاف اليه شر وظلم ولا يجوز ان يريد من العباد
خلاف ما يامر ويحكم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه والعبد هو الفاعل للخير والشر
والطاعة والمعصية والله هو المجازي على فعله وثالثها القول بالمنزلة بين المنزلتين
والسبب فيه انه دخل واحد على الحسن البصري فقال يا امام فقد ظهرت في زماننا جماعة
يكفرون اصحاب الكباير وهم وعيدية الخوارج وجماعة يرجون الكباير والكبيرة
لا تضر مع الايمان ولا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم المرجئة
فكيف تحكم لنا ان نعتقد واخذ في ذلك فتفكر الحسن في ذلك وقبل ان يجيب قال واصل
بن عطا انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق بل هو في منزلة
بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر مطلق ثم قام واعتزل الى اسطوانة من
اسطوانات المسجد يقرر ما اجاب به على جماعة من اصحاب الحسن قايلا انه
ليس بمؤمن لان الايمان اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح ولا بكافر لقوله
بكلمة الشهادة ولوجود ساير اعمال الخير فاذا خرج صاحب الكبيرة من الدنيا
من غير توبة يخلد في النار اذ ليس في الاخرة الا فريقان فريق في الجنة
وفريق في السعير لكنه يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار فقال
الحسن اعتزل واصل عنا فسمي هو واصحابه معتزلة ورابعها ان احد
الزوجين من اصحاب الجمل وكذا من اصحاب الصفين فاسق لا بعينه وكذا قوله

402 في عثمان وقاتليه وخاذليه كما ان احد المتلاعنين من الزوج والزوجة اذا صدر منهما
اللعان فاسق لا بعينه وقال ولو شهد رجلان من احد الفريقين مثل علي ورجل من
عسكره او طلحة والزبير على باقة بقل لم يقبل شهادتهما وجوز ان يكون عثمان
وعلي واتباعهما من اهل النار هذا قوله وهو رئيس المعتزلة العمرية
اصحاب عمرو بن عبيد كان من رواة الحديث معروفا بالزهد تابع واصل بن عطا
على القواعد المذكورة وزاد عليه في التفسيق فقال علي ومقاتلوه وطالبوه فاسق
وكذا عثمان وقاتلوه الهذيلية اصحاب ابي الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف
شيخ المعتزلة ومقدم الطائفة ومقرر الطريقة اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد
الطويل عن واصل بن عطا وتفرد من اصحابه بقواعد احدها القول بفنا مقدورات
الله تع وهذا قريب من مذهب جهم حيث حكم بفنا الجنة والنار والثانية ان حركات اهل
الخلدين في الاخرة وان حركات اهل الجنة واهل الجحيم فانهما دار الخلد كلها ضرورية لا قدرة
للعباد عليها وكلها مخلوقة للباري تع اذ لو كانت مكتسبة لكانوا مكلفين بها
ولا تكليف في الاخرة وان حركات اهل الخلدين ينقطع ويصيرون الى خمود دايم
وسكون ويجتمع في ذلك السكون اللذات لاهل الجنة والالام لاهل النار وانما ذهب الى
هذا لانه التزم في مسئلة حدوث العالم ان الحوادث التي لا اول لها كالحوادث التي
لا آخر لها اذ كل واحد لا يتناهى وقال انا اقول بحركات لا تتناهى آخرها بل يصير
الى سكون دايم وظن ان ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون وسمي المعتزلة ابا الهذيل
جهمي الاخرة وقيل انه قدري الاول جبري الاخرة الثالثة ان الباري تع عالم بعلم
هو عين ذاته قادر بقدرة هي عين ذاته حي بحياة هي عين ذاته واخذ هذا
من الفلاسفة المعتقدين ان ذاته تع واحد لا كثرة فيها بوجه وليست الصفات معاني
حقيقية قايمة بذاته بل يرجع الى السلوب والاضافات والفرق بين قول القايل
عالم بذاته وبين قول القايل عالم بعلم هو ذاته ان الاول نفي الصفة والثاني
اثبات صفة وهي بعينها ذات الرابعة انه مريد بارادة لا محل لها وهو
اول من احدث هذه المقالة وتابعه عليها المتاخرون الخامسة ان بعض
كلامه في محل وهو قوله كن وبعضه في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار
وكان امر التكوين عنده غير امر التكليف السادسة انه قال ارادة الله تع غير
المراد فارادته خلق شي وخلقه للشي غير الشي بل الخلق عنده قول لا في محل

السابعة انه قال التواتر لا تقوم حجة فيما غاب الا بخبر عشرين او اكثر فيهم واحد من اهل
الجنة ولا تخلو الارض من جماعة هم اولياء الله معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون
المعاصي فهم الحجة لا التواتر وصحب ابا الهذيل ويعقوب الشحام وتوفي في خلافة
المتوكل سنة خمس وثلثين ومائتين   النظامية اصحاب ابرهيم بن سيار النظام
قد طالع كثيرا من الفلاسفة دخلوا كلامهم وخلط كلامهم بكلام المعتزلة وله قواعد
الاولى انه زاد على القول بالقدر وان الخير والشر منا قوله ان الله تع لا يقدر على
الشرور والمعاصي في الدنيا بل انما يقدر على فعل يعلم ان فيه صلاحا للعباد
ولا يقدر على ان يفعل لعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم وباقي المعتزلة قالوا
انه قادر عليه لا يفعله لقبحه الثانية انه لا يقدر في الاخرة على ان يزيد في عذاب
اهل النار ولا على ان ينقص منه شيئا وكذلك لا ينقص من نعيم اهل الجنة
ولا على ان يخرج احدا من اهل الجنة منها وانما اخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة
حيث قضوا بان الجواد لا يجوز ان يؤخر شيئا مما هو مقدور من هو احسن واكمل
فيما ابدعه نظاما وترتيبا وصلاحا للفعل الثالثة قوله والارادة ان البارئ
تعالى ليس موصوفا بها على الحقيقة بل معنى كونه مريدا لافعاله انه خالقها
ومنشيها على حسب ما علم ومعنى كونه مريدا لافعال العباد انه امر بها وعنه
اخذ الكعبي مذهبه في الارادة الرابعة قوله ان الانسان في الحقيقة هو النفس
والروح والبدن آلتها وقالبها وهذا بعينه هو قول الفلاسفة الا انه مال الى
قول الطبيعية منهم وقال ان الروح جسم لطيف مداخل للقالب باجزائه مداخلة
المائية في الورد والدهنية في السمسم والسمنية في اللبن الخامسة ان الالوان
والطعوم والروائح اجسام كما هو مذهب هشام بن الحكم فتارة يقضي
بكون الاجسام اعراضا وتارة يقضي بكون الاعراض اجساما وزعم ان الجوهر
مؤلف من اعراض اجتمعت السادسة ان العلم مثل الجهل والايمان
مثل الكفر واخذ هذه المقالة من الفلاسفة حيث قضوا بان حقيقتها
ليس الا حصول الصورة في العقل وامتيازها بامر خارجي (?) بتعلقها
السابعة ان الله تع خلق المخلوقات دفعة واحدة على ما هي عليه الان
معادن ونباتا وحيوانا وانسانا ولم يتقدم خلق آدم اولاده غير ان الله
اكمن (?) بعضها في بعض والتقدم والتاخر انما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها

403

ووجودها وانما اخذ هذه المقالة من اصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة واكثر ميله
الى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الالهيين الثامنة قوله في اعجاز القرآن انه
من حيث الاخبار عن الامور الماضية والآتية ومن حيث الدواعي عن المعارضة ومنع
العرب عن الاهتمام بالمعارضة حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على ان ياتوا بسورة من
مثله بلاغة التاسعة ان التواتر يحتمل الكذب والاجماع والقياس وليس شيء منها
حجة بل الحجة قول الامام المعصوم العاشرة انه وافق الفلاسفة في نفي الجزء
الذي لا يتجزى واحدث القول بالطفرة فرارا من لزوم قطع ما لا يتناهى في زمان
متناهي الحادية عشرة انه مال الى الرفض والطعن في كبار الصحابة وقال لا نص في
الامامة الا النص ظاهرا مكشوفا فقد نص النبي صلعم على علي في مواضع واظهره
اظهارا لم يشتبه على احد الا ان عمر كتم ذلك ونسبه الى الشك يوم الحديبية سائلا عن الرسول
الستا على الحق اليسوا على الباطل قال نعم قال عمر فلم نعطي الدنية
في ديننا قال هذا شك وتردد منه في الدين وزاد في الفرية وقال ان عمر
حين سار الى دار علي ليدعوه الى البيعة ورد فاطمة الباب عليه وضرب بالباب
بطن فاطمة حتى القت المحسن من بطنها وكان يصيح احرقوا دارها بمن فيها الى غير ذلك
من الوقيعة الثانية عشرة انه تكلم في مسائل الوعد والوعيد فزعم ان من خان
في مائة وتسعة وتسعين درهما بالسرقة او الظلم لم يفسق بذلك حتى يبلغ خيانته
نصاب الزكوة وهو مائتا درهم فصاعدا فحينئذ يفسق وكذلك في سائر نصب الزكوة
وقال في المعاد ان التفضل على الاطفال كالتفضل على البهائم
الاسوارية اصحاب الاسواري وقد وافق النظام في جميع ما ذهب اليه وزاد
عليه بان قال ان الله تع لا يوصف بالقدرة على ما علم انه لا يفعله ولا على
ما اخبر انه لا يفعله مع ان الانسان قادر على ذلك لان قدرة العبد صالحة
للضدين ومن المعلوم ان احد الضدين واقع بقدرته   الاسكافية
اصحاب ابي جعفر الاسكافي وافق النظام فيما ذهب اليه وزاد عليه بان الله
تع لا يقدر على ظلم العقلاء ويقدر على ظلم الاطفال والمجانين
الجعفرية اصحاب الجعفرين جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب زادوا على النظام
بان قالوا ان في فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس وان اجماع الصحابة
على حد شارب الخمر كان خطا اذ المعتبر في الحدود النص والتوقيف وان سارق
الحبة

البشرية اصحاب بشر بن المعتمر

الواحد فاسق مخلد من الايمان

كان من افضل علماء المعتزلة وهو الذي احدث القول بالتولد وافرط فيه وانفرد
عن اصحابه بقواعد الاول انه زعم ان اللون والطعم والرائحة والادراكات كلها
من السمع والروية يجوز ان يحصل متولدة من فعل العبد اذا كانت اسبابها من فعله
الثانية قوله ان الله قادر على تعذيب الطفل ولو فعل كان ظالما اياه الا انه
لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك بل يقال لو فعل كان الطفل بالغا عاقلا
عاصيا لمعصية ارتكبها مستحقا للعقاب وهذا الكلام متناقض
المزدارية اصحاب عيسى بن صبيح المكنى بابي موسى المطلب بالمزدار وقال ابو بكر
واردت مردار الكريم المنفصل وهو من باب الافعال من الزيادة وقد
تلمذ لبشر بن المعتمر واخذ العلم منه ويسمى راهب المعتزلة وانفرد عن اصحابه
بمسائل الاول قوله ان الله يقدر على ان يكذب ويظلم ولو كذب وظلم كان الها
كاذبا ظالما تعالى الله عن قوله الثانية قال بالتولد كما قال استاذه و
زاد عليه بان جوز وقوع فعل واحد من فاعلين على سبيل التولد الثالثة قوله
في القران ان الناس قادرون على مثل القران فصاحة ونظما وبلاغة كما قال
النظام وهو الذي بالغ في القول بخلق القران وكفر من قال بقدمه وكفر
لابس السلطان وزعم انه لا يرث ولا يورث وكفر من ان اعمال العباد
مخلوقة للباري تع ومن قال انه ترى بالابصار وغلا فيه التكفير حتى

الهشامية اصحاب هشام

قال هم كافرون في قولهم لا اله الا الله
عمرو الفوطي ومبالغته في القدر واكثر من مبالغة اصحابه فكان يمتنع من
اطلاق اضافة الافعال الى الباري تع وان ورد بها التنزيل ويمنع من اطلاق
اسم الوكيل على الله لاستدعائه موكلا ولم يعلم ان الوكيل اسما بمعنى
الحفيظ ومنع من ان يقال الله الف بين القلوب وان ورد به في التنزيل
منها قوله تع ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم وقال بان الاعراض
لا تدل على كونه خالقا ولا يصح دلالات على الباري ولا على النبي
بل الاجسام يعني الدالة بان القران لا دلالة فيه على حلال وحرام وهو خلاف
الاجماع وزعم ان الامامة لا تنعقد في ايام الفتنة والاختلاف وانما يجوز
عقدها في حال الاتفاق وانما اراد بذلك الطعن في امامة علي ان كانت

البيعة في ايام الفتنة من غير اتفاق من جميع الصحابة اذ بقي في طرف طائفة على خلافه
وزعم ايضا ان الجنة والنار لم تخلقا بعد اذ لا فائدة في وجودهما الان وانكر
احصار عثمان وقتله بالغلبة وهو خلاف ما نقل بالتواتر وان من افتتح الصلاة
بشروطها ثم افسدها في اخرها كان اول صلاته معصية منهيا عنها وهو خلاف الاجماع

الصالحية من اصحاب الصالحي ومن مذهبهم جواز وجود العلم والقدرة
والارادة والسمع والبصر في الميت ويلزمهم من ذلك جواز ان يكون الناس
اموات مع من الصفات وانه يجوز خلو الجوهر عن الاعراض

الخابطية

اصحاب احمد بن خابط كان من اصحاب النظام قالوا العالم الهان قديم وهو
الله ومحدث وهو المسيح وهو الذي يحاسب الخلق في الاخرة وهو المراد
بقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وبقوله عم ان الله خلق ادم على صورة
الرحمن

الحدثية اصحاب فضل الحدثي وزعموا ان الله ابدع الحيوانات
عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار التي هم فيها اليوم وخلق فيهم معرفته
والعلم به واسبغ عليهم نعمه فابتلاهم بتكليف شكر فاطاعه بعضهم في جميع ذلك
فاقرهم في دار النعيم التي ابتداهم فيها وعصاه بعضهم في جميع ذلك
فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار واطاعه بعضهم في البعض دون
البعض فاخرجهم الى دار الدنيا والبسهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة
من صور الناس وساير الحيوانات وابتلاهم بالباساء والضراء والالام واللذات
على قدر ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل وطاعته اكثر كانت صورته احسن والامه
اقل ومن كانت ذنوبه اكثر كانت صورته اقبح والامه لا يزال يكون في الدنيا كرة
بعد كرة في صور بعد اخرى ما دامت معه ذنوبه وطاعته هذا عين القول بالتناسخ

المعمرية اصحاب معمر بن عباد السلمي وهو اعظم القدرية فرية في تدقيق
القول بنفي الصفات ونفي القدر خيره وشره من الله وانفرد بمسائل الاولى
انه لم يخلق شيئا غير الاجسام واما الاعراض فانها من اختراعات الاجسام
اما طبعا كالنار التي تحدث الاحراق والشمس الحرارة واما اختيارا كالحيوان يحدث
الالوان ومن العجب ان حدوث الجسم وفناءه عنده عرض فكيف انهما من فعل
الاجسام الثانية انكار اتصاف الباري تع بالقديم لان القديم اخذ من قدم
يقدم فهو قديم وهو فعل يشعر بالتقادم الزماني ووجود الباري ليس بزماني

الثالثة ما قال جعفر بن حرب وسوان الله تعالى لا يعلم نفسه لانه يودي الى ان يكون العالم
والمعلوم واحدا الرابعة ان الانسان ليس له فعل سوى الارادة مباشرة
كان او تولدا بنا مذهبه في حقيقة الانسان انه الانسان معنى جوهر غير الجسد وهو
عالم قادر مختار حكيم ليس بمتحرك ولا ساكن وليس له شيء من صفات الاجسام
كما هو مذهب الفلاسفة في تجرد النفس الثمامية اصحاب ثمامة ابن اشرس
النميري كان جامعا بين سخافة الدين وخلاعة النفس وانفرد بمسائل الاولى
ان الافعال المتولدة لا فاعل لها البتة لا يمكنه اضافتها الى فاعل السبب لاستلزامه
اضافة الفعل الى الميت حيث رمى الى زيد سهما ومات قبل وصول السهم
الى ذلك الشخص ولا الى الله تعالى لانه يودي الى كونه فاعلا للقبيح الثانية ان المعرفة
متولد من النظر وهي فعل لا فاعل له كسائر المتولدات الثالثة انه لو لم يعرفه
واجبة قبل ورود السمع الرابعة ان المجوس واليهود والنصارى
والكفار كلهم يصيرون في القيامة ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا وكذلك قوله في البهائم
والطيور واطفال المومنين الخامسة ان القدرة عبارة عن سلامة البنية
وصحة وكلاهما من الافات وهي قبل الفعل السادسة ان من لا يعلم خالقه من الكفار
فهو معذور السابعة ان المعارف كلها ضرورية الثامنة انه لا فعل للانسان
الا الارادة وما عداها فهو حدث لا محل له التاسعة وما حكى ابن الراوندي
عنه ان العالم فعل الله تعالى بطباعه ولعله اراد بذلك ما تقوله الفلاسفة من الايجاب
بالذات لكن يلزمه القول بقدم العالم وكان ثمامة في زمان المامون وعنده
بمكان الخياطية اصحاب ابي الحسين بن ابي عمرو الخياط من معتزلة قالوا
بالقدر وان افعال العباد وافعاله بقدرهم وبان المعدوم شيء
ومتصف بصفات الاجناس بالجوهر جوهر والعرض عرض في العدم وبان معنى
كون الرب مريدا انه قادر غير مكره ولا كاره ومعنى ارادته لافعاله انه
خالق لها ولافعال العباد انه امر بها وبان معنى كون الرب سميعا بصيرا انه عالم
بالمسموعات والمبصرات ومعنى كون الرب يرى ذاته وغيره انه يعلم ذاته
وغيره انه يعلم ذاته وغيره الجاحظية اصحاب عمرو بن بحر الجاحظ كان من فضلاء
المعتزلة وقد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة وروج مقالاتهم بعباراته البليغة وكان
في ايام المعتصم والمتوكل وله بدع منها ان المعارف كلها ضرورية ومنها انه لا ارادة

في الفاعل بل الارادة للفعل عبارة عن عدم السهو اذا كان عالما بما يفعله وللغير عبارة
عن ميل النفس اليه ومنها اثبات الطبائع للاجسام كما قالت الطبيعيون من الفلاسفة
وان لها افعالا مخصوصة بها ومنها ان الجواهر يستحيل انعدامها فالاعراض تتبدل
والجواهر لا تفنى كما قالت الفلاسفة في الهيولى ومنها ان الله تعالى لا يدخل احدا النار
ولا يخلد عليه فيها بل النار تجذب اهلها الى نفسها بالطبع ويصيرون الى طبيعة
النار ومنها اثبات القدر خيره وشره من العبد ومنها ما حكى ابن الراوندي عنه
ان القران يجوز ان ينقلب تارة رجلا وتارة حيوانا ومثله ما يحكى عن ابي بكر الاصم
انه زعم ان القران جسم مخلوق الكعبية اصحاب القاسم بن محمد الكعبي من معتزلة
بغداد كان تلميذ الخياط ارادة الله تعالى وقال اذا قيل انه تعالى مريد لافعاله فالمراد به انه
خالق لها على وفق علمه وان قيل انه مريد لافعال عباده فالمراد به انه امر وقال معنى
كونه سميعا بصيرا كونه عالما واذا قيل انه بالمسموعات والمبصرات ومعنى كونه
يرى ذاته وغيره انه عالم بهما كما قال استاده الجبائية اصحاب ابي علي محمد بن
عبد الوهاب الجبائي من معتزلة البصرة اثبتوا الارادة حادثة لا في محل يكون الباري تعالى
موصوفا مريدا بها وفناء لا في محل اذا اراد ان يفني العالم والله تعالى مشارك لهذين الوصفين
في اخص صفاتهما وهو كونه لا في محل وقالوا الله تعالى متكلم بكلام يخلقه في جسم وحقيقة
الكلام عبارة عن اصوات مقطعة وحروف منظومة والمتكلم من فعل الكلام لا من
قام به وحكموا بان الله تعالى لا يرى في الاخرة بالابصار وبان العبد خالق لفعله
للخير والشر باثبات المنزلة بين المنزلتين وبان اصحاب الكبائر اذا لم يتوبوا يخلدون
في النار وبنفي كرامات الاولياء وبانه يجب على الله تعالى اللطف والاصلح وان يكمل عقول
الخلق ويهيئ اسباب التكليف اذا كلفهم وزيادة الانبياء معصومون هذا كله مما اتفق
عليه الجبائية والبهشمية وانفرد الجبائي بان الله تعالى عالم لذاته من غير ايجاب
صفة من علم او حال يوجب كونه عالما وقال ابو هاشم معنى كونه عالما لذاته انه ذو حالة هي
وراء كونه ذاتا موجودا وانما يعلم تلك الصفة مع الذات لا بانفرادها وان معنى كون الباري
تعالى سميعا بصيرا انه حي لا آفة به وانه يجوز الايلام لمجرد العوض وقد ابطلنا جميع ذلك
البهشمية اصحاب ابي هاشم عبد السلام بن ابي علي الجبائي وقد انفرد
عن ابيه بمسائل منها امكان استحقاق الذم والعقاب من غير معصية وهو
خلاف الحكمة والاجماع ومنها ان التوبة عن كبيرة لا يصح مع الاصرار على غيرها مع علمه

يصح ما اصر عليه وذلك يوجب ان لا يصح اسلام الكافر مع اصراره على ذنب ومنها ان التوبة
عن الذنب لا تصح ممن لا يقدر على مثل ذلك الذنب الذي تاب عنه حتى ان الزاني
لو تاب عن الزنا بعد الجب والعنة لا يصح توبته ومنها انه يمتنع تعلق علم واحد بمعلومين
على سبيل التفصيل ومنها ان لله تع احوالا ليست معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا
محدثة   من كبار الفرق الاسلامية الشيعة وهم الذين شايعوا عليا رضه على الخصوص
وقالوا انه امام بعد الرسول عم اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة
لا تخرج عن اولاده وان خرج فبظلم يكون من غيره او بتقية منه ومن اولاده وافترقوا
اثنين وعشرين فرقة الخ   يكفر بعضهم بعضا واصولهم ثلث [illegible]
فرق غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة فثمانية عشر فرقة   السبائية اصحاب
عبد الله بن سبا وهو الذي قال لعلي رضه انت الاله حقا فنفاه الى المداين
انه كان يهوديا فاسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى عم
مثل ما قال في علي رضه وهو اول من اظهر القول بوجوب امامة علي رضه ومنها انشعبت
اصناف الغلاة ولما قتل علي زعم ابن سبا انه لم يمت وفيه الجزء الالهي وان
ابن ملجم انما قتل شيطانا تصور بصورة علي وانه في السحاب وان الرعد صوته
والبرق سوطه وانه ينزل الى الارض بعد هذا فيملاها عدلا ومن الطائفة اذا
سمعوا صوت الرعد قالوا عليك السلام يا امير المؤمنين   الكاملية اصحاب
كامل اكفر جميع الصحابة بتركهم بيعة علي رضه وطعن في علي بتركه طلب حقه
ولم يعذره في القعود وكان يقول الامامة نور يتناسخ من شخص وذلك النور قد يصير
في شخص نبوة وقال بتناسخ الارواح وقت الموت   البيانية اصحاب بيان
ابن سمعان النهدي اليمني وهو قبيلة من اليمن وهو من الغلاة القائلين بالهية علي
وبانه حل فيه جزء الهي واتحد بجسده وادعى انه انتقل الجزء الالهي بنوع من التناسخ
من علي الى ابنه محمد بن الحنفية ثم بعده الى ابنه ابي هاشم ثم بعده الى بيان ولذلك استحق
ان يكون اماما وخليفة وذلك الجزء هو الذي استحق به آدم عم سجود الملائكة وزعم
ان الله تع على صورة انسان عضوا فعضوا وجزءا فجزءا ويهلك كله الا وجهه
المغيرية اصحاب مغيرة بن سعيد العجلي وكان مولى خالد بن عبد الله القسري
وادعى الامامة لنفسه وبعد ذلك ادعى النبوة لنفسه وغلا في علي غلوا لا يعتقده
عاقل وزاد على ذلك بالتشبيه فقال ان الله جسم على صورة رجل من نور على راسه

تاج من نوره وله قلب ينبع منه الحكمة وزعم ان الله تع لما اراد خلق العالم تكلم بالاسم
الاعظم فطار فوقع على راسه تاجا وذلك قوله سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى والذي
ثم كتب على كفه اعمال العباد فغضب من المعاصي فعرق فاجتمع من عرقه بحران احدهما مالح
والاخر عذب والمالح مظلم والعذب نير ثم اطلع في البحر النير فابصر ظله فانتزع
عين ظله فخلق منه الشمس والقمر وافنى باقي ظله وقال لا ينبغي ان يكون معي
اله غيري ثم خلق الخلق من البحرين فخلق المؤمنين من البحر النير والكفار من البحر
المظلم وهو معنى من البحر الذي والكافر من البحر المظلم ثم ارسل محمدا عم الى الناس
وهم ضلال ثم عرض الامانة على السموات والارض والجبال وهي ان يمنع عليا من الامامة
فابين ان يحملنها واشفقن منها ثم عرض على الناس فامر عمر بن الخطاب ابا بكر ان يحملها
وضمن ان يعينه على الغدر به بشرط ان يجعل الخلافة له من بعده فقبل فحمل منه
واقدما على المنع متظاهرين على ذلك فذلك قوله تع انا عرضنا الامانة الى قوله وحملها الانسان
انه كان ظلوما جهولا وزعم ان قوله تع كمثل الشيطان اذ قال للانسان اكفر فلما كفر قال اني
بريء منك نزل في حق عمر وابي بكر رضه وزعم ايضا ان الامام المنتظر زكريا بن محمد بن عبد الله
ابن الحسين بن علي وانه حي لم يمت وهو مقيم في جبال حاجر حتى يؤمر بالخروج ومنهم من قال
الامام المنتظر هو المغيرة وذلك انه لما قتل اختلف اصحابه فمنهم من قال بانتظاره ورجعته
ومنهم من قال بانتظار محمد كما كان يقول بانتظاره   الجناحية اصحاب عبد الله
ابن معاوية بن جعفر ذي الجناحين يزعمون ان الارواح تتناسخ وان روح الله تع
كانت في آدم ثم في شيث ثم صارت الى الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده الثلاثة
من بعده ثم صارت الى عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر وانه حي لم يمت وانه مقيم في جبل
اصفهان وانكروا القيامة واستحلوا المحرمات من الخمر والميتة وغيرهما
المنصورية وهم اصحاب ابي منصور العجلي عزا نفسه الى الباقر ابي جعفر محمد بن علي ابن الحسين
بن علي بن ابي طالب فلما تبرا عنه الباقر وطرده زعم انه هو الامام وانتقلت الامامة
من الباقر اليه وزعم انه عرج الى السماء ومسح الله بيده راسه وقال له يا بني اذهب فبلغ
عني ثم انزله الى الارض وانه هو الكسف الساقط من السماء وانه المراد من قوله تع وان
يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم وكان قبل ادعائه الامامة لنفسه
يقول ان الكسف هو علي بن ابي طالب وربما قال هو الله وزعم ايضا ان الرسل
لا تنقطع ابدا وانكر الجنة والنار وقال ان الجنة رجل امرنا بموالاته وهو امام الوقت

وان النار رجل امر بالمعاداته وهو خصم الامام كابي بكر وعمر وباولوا الفرايض على اسماء
رجال امرنا بموالاتهم والمحرمات برجال ومقصودهم من حمل الفرايض على اسماء الرجال وهو ان
من ظفر برجل منهم فقد سقط عنه التكليف وارتفع عنه الخطاب لوصوله الى الجنة وبلوغ
الى الكمال وقتل يوسف بن عمر الثقفي والي العراق في ايام هشام بن عبد الملك على خبث
دعوته بعده وصلبه   الخطابية اصحاب ابي الخطاب محمد بن ابي زينب
الاسدي هو الذي عزا نفسه الى ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق فلما وقف الصادق
على غلوه الباطل في حقه تبرا منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه زعموا ان الائمة
الايمة انبيا وان ابا الخطاب كان نبيا وفرضوا طاعته ثم زادوا وزعموا ان الائمة الهة
والحسنين ابنا الله وجعفر اله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن علي ويستحلون شهادة الزور
لموافقيهم على مخالفيهم ثم افترق هولاء بعد قتل ابي الخطاب فمنهم من قال الامام بعده ابي الخطاب
فمنهم من قال بمعمر وزعموا ان الدنيا وان الجنة هي التي يصيب الناس من خير ونعمة و
عافية وان النار هي التي يصيب الناس من شر ومشقة وبلية فاستباحوا المحرمات
من الخمر والزنا وغيره ودانوا بترك الفرايض ومنهم من قال الامام بعده بزيع وان كل
مومن يوحى اليه وتاولوا قوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي بوحي من الله
اليه وان في اصحاب بزيع من هو خير من جبرئيل وميكائيل وان الواحد منهم اذا
بلغ النهاية لا يموت بل يرفع الى الملكوت ومنهم من قال الامام بعد ابي الخطاب
عمير بن بيان العجلي الا انهم اعترفوا بانهم يموتون ولا شك في ان الخطابية
بجملتهم الايمة الهة واستباحوا المحرمات وكذا اخبرانهم الغرابية وهم الذين
قالوا ان عليا كان اشبه بمحمد من الغراب بالغراب والذباب بالذباب وان الله بعث
جبرئيل الى علي فغلط وادى الرسالة الى محمد لما بينهم ولذلك يلعنون صاحب
الريش ويعنون به جبرئيل قط قال شاعرهم غلط الامين فجازها عن حيدر وهولاء
كفار لانكارهم كون محمد عم رسولا من الله   الذمية اصحاب العليا بن
ذراع الدوسي سموا بذلك لانهم يرون ذم محمد عم ويزعمون ان عليا اله وانه
بعث محمدا ليدعو اليه فادعى الامر لنفسه ومنهم من قال بالهية محمد وعلي
الا ان منهم من تقدم محمدا ومنهم من قال بالالهية خمسة اشخاص وهم اصحاب
العبا محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين وان خمستهم شي واحد وان الروح
حالة فيهم ولا فضل لواحد على الاخر ولم يقولوا فاطمة بالبنا تحاشيا عن وصمة

التانيث وهولاء لا شك في كفرهم   الهشامية اصحاب الهشامين
هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي اتفقوا على انه تعالى جسم ذو جسد ونهاية
الا ان هشام بن الحكم زعم ان الله تعالى طويل عريض عميق وان طوله وعرضه وعمقه
متساو وانه كالسبيكة الصافية يتلالا من كل جانب وزعم ان الله تعالى عما يتوب
المبطلون له لون وطعم ورايحة ومجسة وليست هذه الصفات غير ذاته وانه
يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد عنه المتصل فاتحت الثرى وان الله تعالى والاجسام
متشابهة لولاها لما دلت عليه وانه يعلم ما تحت الثرى بالشعاع المنفصل
عنه المتصل ما تحت الثرى وانه سبعة اشبار بشبر نفسه وانه مماس للعرش على
الوجه لا يفضل احدهما على الاخر وانه مريد للاشيا وارادته حركة ليست عينه
ولا غيره وانه لا يعلم الاشيا قبل كونها بل يعلمها بعد كونها بعلم لا يوصف
لكونه قديما ولا حادثا لانه صفة والصفة لا يوصف بها وانه متكلم بكلام هو صفته
ولا يوصف لكونه مخلوقا ولا غير مخلوق وزعم ان الاعراض لا دلالة لها على البارى
ولنزلا الايمة معصوم والانبيا غير معصومين لان النبي يوحى اليه فيتعرف بخطاه
الامام فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون معصوما واما هشام بن سالم فزعم انه
تعالى على صورة الانسان وله راس ويد ورجل وانف واذن وعين وفم ووفرة
سوداء ونصفه الاعلى مجوف والاسفل مصمت الا انه ليس لحما ودما
الزرارية اصحاب زرارة بن اعين قالوا بحدوث صفات الله تعالى حياته
وقدرته وصوته وسمعه وبصره وانه لم يكن قبل هذه الصفات حيا ولا عالما
ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا   اليونسية اصحاب يونس بن عبد
الرحمن القمي يزعمون ان الله تعالى على عرشه تحمله الملايكة وهو اقوى منها
كالكركي تحمله رجلاه وهو اقوى منها   الشيطانية اصحاب محمد
بن النعمان ابي جعفر الاحول الملقب بشيطان الطاق يزعمون ان الله تعالى
نور غير جسماني على صورة انسان ولا يعلم الاشيا الا بعد كونها
الرزامية اصحاب رزام ساقوا الامامة من علي الى محمد بن الحنفية ثم الى ابنه
ابي هاشم عبد الله ثم الى علي بن عبد الله بن عباس ثم ساقوها في ولده الى المنصور
وظهروا بخراسان في ايام ابي مسلم صاحب الدولة حتى قيل ان ابا مسلم

كان على هذا المذهب لانهم ساقوا الامامة الى ابي مسلم فقالوا له حظ في الامامة
وادعوا حلول الاله فيه ولهذا ايده على بني امية حتى قتلهم عن بكرة ابيهم وزعموا
انه لم يقتل واستحلوا المحارم فكان ابو مسلم اولا على مذهب الكيسانية
واقتبس من دعاتهم العلوم التي اختصوا بها ثم سعى الى الصادق جعفر بن محمد
انى قد اظهرت الكلمة ودعوت الناس عن موالاة بني امية الى موالاة اهل البيت
فان رغبت فيه فلا مزيد عليك فكتب اليه الصادق ما انت من رجالي
ولا الزمان زماني فحاد الى ابي العباس بن محمد وقلده الخلافة
المفوضة زعموا ان الله خلق محمدا عم وفوض اليه خلق الدنيا وهو الخلاق
لما فيها ومنهم من قال مثل ذلك في علي البدائية وهم الذين
جوزوا البداء على الله وانه يريد الشيء ثم يبدو له ويظهر له ما لم يظهر له اولا فانه
لا معنى للبداء الا هذا النصيرية والاسحاقية قالوا ظهور الروحاني
بالجسد الجسماني امر لا ينكره العقل اما في جانب الخير فكظهور جبرئيل بصورة
البشر واما في جانب الشر فكظهور الشيطان بصورة انسان وظهور الجن
بظهور بشر يتكلم بلسانه ولما لم يكن شخص افضل من علي واولاده قلنا
ظهر الحق تعالى بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بايديهم ومن هذا اطلقنا الالهية
على الائمة وانما اثبتنا هذا الاختصاص لعلي دون غيره لانه كان مخصوصا بتاييد الله مما
يتعلق بباطن الاسرار قال النبي عم انا احكم بالظاهر والله يتولى السرائر
وعن هذا كان قتال المشركين الى النبي عم وقتال المنافقين الى علي
الاسماعيلية ولهم القاب شتى سموا بالباطنية وانما سموا به لزعمهم ان للقرآن
ظاهرا وباطنا وان المراد منه الباطن دون الظاهر وهو معلوم قد نفت
وان باطنه مؤد الى ترك العمل بالظاهر والمستمسك بظاهره معذب بالمشقة
في الاكتساب وتمسكوا بقوله تع فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة
وظاهره من قبله العذاب وبالقرامطة وانما سموا به لان اول من دعاهم رجل
من اهل الكوفة فقال له حمدان قرمط وهي قرية من قرى واسط وبالخرمية سموا به
لاباحتهم المحرمات ونكاح ذوات المحارم وحرموا وهدموا قواعد الشرع وقال
في المستطرف لعلها نسبة لهم الى حاصل مذهبهم ومشابهتهم للمزدكية من المجوس وهم
الذين ظهروا في ايام قباذ واباحوا النساء من المحارم واحلوا كل محظور في الشرائع وكانوا

يسمون خرم دينه وخرم لفظ عجمي معنى عما لا يباح للانسان المشتهاة وبالسبعية لانهم زعموا
ان الرسل الناطقة بالشرائع سبعة ادم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي
سابع النطقاء وان كل نبيين اثنين منهم سبعة ائمة يتممون شريعته ولا بد من الناطق وانه لا بد
وفي كل عصر من سبعة بهم تعرف الدين وحدوده وبهم يقتدى ويهتدى وهم متفاوتون في الرتبة
اولهم الامام وهو الذي يؤدي عن الله وهو غاية الادلة الى دين الله وثانيهم الحجة وهو الذي
يؤدي عن الامام ويحمل علمه ويحتج له وثالثهم ذو المصة وهو الذي يمص العلم من الحجة اي ياخذ
عنه والرابع الابواب والباب هو الداعي فمنهم الداعي الاكبر وهو رافع درجات المؤمنين
ومنهم الداعي المأذون وهو الذي ياخذ العهود على الطالبين من اهل
الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم الداعي المكلب
وهو الذي ارتفعت درجته في الدين ولم يؤذن له بالدعوة ولكن اذن له بالدعوة ولكن
اذن له بالاحتجاج والترغيب واذا احتج على احد من اهل الظاهر وكسر عليه مذهبه
حتى رغب في طلب مذهبه وطلب منه هداه المكلف الى الداعي ليأخذ عليه العهد
وانما سموا هذا مكلبا لان مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصائد على ما قال
تع وما علمتم من الجوارح مكلبين والمؤمن هو الذي يتبع الداعي ويدخل في ذمة الامام
وحزبه قالوا وذلك كما ان السموات سبع والارضين سبع والبحار سبعة والايام سبعة
والكواكب السيارات وهي المدبرات امرا سبعة وهي زحل والمشتري والمريخ و
الشمس والزهرة وعطارد والقمر وبالبابكية سموا به لخروج طائفة منهم مع
بابك الخرمي في ناحية اذربيجان وبالمحمرة لانهم لبسوا الحمرة في ايام بابك وقيل لانهم يسمون
مخالفيهم من المسلمين حميرا وبالاسماعيلية لانهم اثبتوا الامامة لاسماعيل بن
جعفر وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسمعيل بن جعفر واسمعيل هو
هو الاكبر لجعفر المنصوص عليه وبه قالوا هم ثم اختلفوا فمنهم من قال بانه مات
حال حياة ابيه وفائدة النص انتقال الامامة منه الى اولاده خاصة ومنهم من قال
انه لم يمت لكنه اظهر موته تقية حتى لا يقصد بالقتل واصل واصل دعوة هؤلاء
مبني على ابطال الشرائع ورفع النواميس الالهية وذلك لان ابتداء دعوتهم
ان نفرا من المجوس ... تعالى لهم عبادته اجتمعوا فتذاكروا ما كان اسلافهم عليه
من الملك الذي غلب عليه المسلمون وقالوا لا دفع لهم بالسيف لكثرتهم وقوة
شوكتهم لكنا نحتال بتاويل شرائعهم الى وجه يعود الى قواعد اسلافنا من المجوس

ويستدرجون بها الضعفاء منهم وان ذلك مما يوجب الاختلاف بينهم وكان الرئيس لهم
في ذلك عبد الله بن ميمون القداح وقيل حمدان قرمط وكان اول ما فعله
انه ينتمي الى غلاة الشيعة واستمالهم بالدعوة الى الامام والحث على محبته بعقيدة
حتى احاد به منهم طائفة كثيرة ولهم في الدعوة في الايام واستدراج الطعام مراتب
الاولى الزرق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل لما يدعوه اليه ام لا ولذلك نهى
دعاتهم عن القاء البذر في الاراضي السبخة اي دعوة من ليس هو قابلا لها في بيت الله
سراج اي فقيه ومتكلم الثانية التانيس وهو استمالة كل احد من المدعوين
لتقرير ما يميل اليه هواه حتى انه ان كان المدعو ممن يميل الى الزهد زين له ذلك وقبح
نقيضه وان كان ممن يميل الى الخلاعة زين له ذلك وقبح خلافه حتى يحصل
حتى يحصل له التانيس الثالثة التشكيك والتعليق وهو انه اذا انس المدعو
بالداعي شككه بعد ذلك في اركان الشريعة وذلك بان يقول له ما معنى الحروف
المقطعة في اوايل السور ولم كانت الحائض يجب عليها الصوم دون الصلاة
ولم كان الغسل واجبا من خروج المني دون البول ولم الركوع واحد والسجود
اثنين والصبح ركعتين والمغرب ثلثا والظهر والعشاء والعصر اربعا الى غير
ذلك من الامور التعبدية فتتشكك ويتعلق قلبه بالعود الى مراجعتهم
في ذلك الرابعة الربط وهو انه اذا عاد اليهم وراجعهم فيما شككوه قالوا قد جرت
سنة الله باخذ الميثاق والعهود واستدلوا عليه بقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين
ميثاقهم الاية فاذا اخذ لهم استحلفوه بالايمان التي يعتقدونها ان يستتر
بما يسمعه منهم ولا يفشي لهم سرا الا ما استثنى فاذا حلف قالوا له ان
الاشيا التي اشكلت عليك انما يعرفها الامام ومن اطلع عليها من قبله ولا يقدر
على ذلك الا الناس في درجة حتى ينتهي الى الخامسة التدليس وهو دعوى
سبحانه كل رئيس خط ليميل نفس المدعو اليه والى الاعتقاد فيه لدعوتهم
حتى يميل الى ما دعوهم اليه السادسة التاسيس وهو وضع مقدمات
مقبولة في الظاهر للمدعو على وجه يسوق الى ما يدعونه اليه من الباطل السابعة
الخلع وهو الطمأنينة الى اسقاط وجوب الاعمال البدنية الثامنة السلخ وهو
الخروج عن الاعتقاد الذي هو قوام الدين وعند انتهاء المدعو الى هذه الدرجة
ياخذون في الاباحة والحث على استيفاء اللذات وتاويلات الشرايع

كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من الماذون عند غيبة الامام وان الصلاة
اشارة الى الناطق وهو الرسول بدليل قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر
والغسل لا يكون ناهيا بل الناهي عن ذلك هو الرسول وان الاحتلام سبق اللسان
الى افشاء شيء من اسرارهم الى من ليس من اهله بغير قصد منه واغتساله تجديد
العهد عليه الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مذهبهم ان الله تعالى ليس بموجود ولا معدوم
ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات لان الاثبات
الحقيقي في شيء منها يقتضي الى الاشتراك بينه وبين سائر الموجودات وهو تشبيه
والنفي المطلق يقتضي المشاركة للمعدومات بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادين
وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة في اتحاد العقل اولا ثم بتوسط اتحاد النفس
منه ما كان عليه قدماؤهم وممن ظهر الحسن بن محمد الصباح ادعى انه حجة الامام
في زمانه وقرر احتياج الناس الى المعلم ومنع العوام عن الخوض في العلوم
والخواص عن النظر في كتب المتقدمين حتى لا يطلع على فضائحهم وتحصن
بقلعة الموت واجتمع منهم شركته واما الزيدية وهم اتباع زيد بن
علي بن الحسين بن علي لهم ثلث فرق الجارودية اصحاب ابي
الجارود وسماه الباقر سرحوب وهو شيطان يسكن البحر كذا فسره الباقر
رض زعموا ان النبي عم نص على علي بالوصف دون التسمية ولان الصحابة
كفروا بتركهم طلب الموصوف وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي عم وان الامامة
بعد الحسن والحسين شورى في ولدهما فمن خرج منهم بالسيف عالما داعيا
الى الله سبحانه فهو الامام واختلفوا في المنتظر فمنهم من قال ان الامام المنتظر
محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي الذي قتل بالمدينة في ايام المنصور وانكر
قتله ومنهم من انكر موته وقال الامام المنتظر هو محمد بن القاسم
بن علي بن الحسين ابن علي صاحب الطالقان الذي قد اسر في ايام المعتصم
وحمل اليه فحبسه داره حتى مات وانكروا موته ومنهم من قال ان يحيى بن
عمر بن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي صاحب الكوفة الذي دعا الناس
الى نفسه واجتمع خلق كثير وقتل في ايام المستعين وحمل راسه
الى محمد بن عبد الله بن طاهر حتى قال فيه بعض العلوية قتلت اعز من ركب المطايا
وجئتك استلينك في الكلام وعز علي ان القاك الا وفيما بيننا حد الحسام

السليمانية اصحاب سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى فيما بين الخلق
وانما ينعقد برجلين من خيار المسلمين وانما يصح المفضول مع وجود افضل
واثبتوا امامة ابي بكر وعمر لكن زعموا ان الامة اخطأت في البيعة لهما مع وجود
علي خطاء ولا ينتهي الى درجة الفسق وقدحوا في عثمان وطلحة والزبير وعائشة
البترية اصحاب بتر الثومي الابتر قولهم في الامامة كقول السليمانية
الا انهم توقفوا في امر عثمان اهو مومن للاخبار الواردة في حقه من العشرة
المبشرة بالجنة ام كافر لاحداثه مالم يوافق سنة الصحابة هذا بيان الفرق
الزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى المعتزلة ويعظمون
ائمة الاعتزال اكثر من تعظيمهم ائمة اهل البيت وفي الفروع الى مذهب
ابي حنيفة رح الا في مسائل قليلة يوافقون فيها الشافعي رح من الشيعة
واما الامامية فلم يقل واحد منهم بالحلول غير انهم قالوا بالتنصيص على علي
نصا وتصريحا وكفروا الصحابة بترك بيعته ونقضوا الوثيقة فيهم
بسبب ذلك واتفقوا على سوق الامامة بعد الرسول عم على ابن ابي
طالب ثم ولده الحسن ثم اخيه الحسين ثم ابنه علي ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه
جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم محمد التقي ثم ابنه
حسن الزكي ثم ابنه محمد وهو القائم المنتظر ولهم في كل فرق من هذه المراتب
التي بعد الصادق اختلافات مذكورة في اجزاء المختصر من اراد الاطلاع
فليطالعه وكانت الامامية في الاول على مذهب ائمتهم حتى تمادى الزمان عليهم حصوا
وافترقوا حتى صار بعضهم معتزلة اما وعيدية واما تفضيلية وبعضهم اخبارية
اما مشبهة وهم الذين يعتقدون مادل عليه ظاهر الاخبار المتشابهة من غير
تاويل واما سلفية وهم الذين لا يأولون المتشابه ويعتقدون ان ما اراد
الله منه حق ومنهم من التحق ببعض الطوائف الضالة من كبار الفرق
الاسلامية الخوارج وهم سبعة فرق المحكمة وهم الذين خرجوا على علي
عند التحكيم حتى جرى الامر بين الحكمين وكفروه وكانوا اثني عشر الف رجل
اهل صلاة وصيام وفيهم قال النبي عم يحقر صلاة احدكم في جنب صلاتهم وصوم
احدكم في جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم وهم الذين اولهم ذو الخويصرة و
اخرهم ذو الثدية وهم يجمعون على تجويز الامامة من غير قريش وعلى ان كل من نصب

410

وعاشر الناس بالعدل واجتنب الجور كان اماما وان غير السيرة وعدل عن
العدل وجب عزله او قتله ولم يوجبوا نصب الامام اصلا وكفروا عثمان واكثر
الصحابة ومرتكب الكبيرة البيهسية اصحاب بيهس بن الهيصم بن جابر
وفي بعض نسخ وبخط ابو بيهس زعموا انه لا يسلم احد حتى يقر بمعرفة الله ومعرفة
رسوله ومعرفة ما جاء به النبي عم فمن وقع فيما لا يعرف كونه حلالا او حراما يكفر
اذا كان من حقه ان لم يعلم الحق ومنهم من قال انه لا حرام سوى ما في قوله تع قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية واما سواه فكله حلال ومنهم من قال
ان الامام اذا كفر كفرت الرعية شاهدها وغائبها والاطفال تابعة لابائهم ايمانا وكفرا
او وافقوا القدرية في القدر ومنهم من قال ان السكر اذا كان من شراب حلال فلا
يواخذ صاحبها بما قال او فعل ومنهم من قال الشك اذا انضم اليه فعل كبيرة فهو كفر
الازارقة اصحاب نافع بن الازرق كفروا عليا بالتحكيم وزعموا ان عليا
هو الذي انزل في شانه ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما
في قلبه وهو الد الخصام وصوبوا وهو عبد الرحمن بن ملجم في قتل علي وزعموا انه
هو الذي انزل الله في شانه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله
وفيه قال زاهد الخوارج وشاعرها عمران بن حطان يا ضربة من تقي ما اراد بها الا
ليبلغ من ذي العرش رضوانا اني لاذكره يوما فاحسبه اوفى البرية عند الله ميزانا ثم
كفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة وابن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا
بتخليدهم في النار وكفروا القعدة عن القتال وان كانوا في الدين ولم يجوزوا
التقية لا في قول ولا في عمل واباحوا قتل اولاد المخالفين ونسائهم واسقطوا
الرجم عن الزاني المحصن وحد قذف المحصن من الرجال دون النساء اذ هو
غير مذكور في القران هكذا ذكره وظاهره ان المقذوف المحصن اذا كان رجلا
لا يحد قاذفه وان كانت امراة يحد قاذفها لقوله تع الذين يرمون المحصنات
من النساء الاية وما وقع في المتن انه لا حد للقذف على المراه فمعناه ان القاذف
ان كان امراه لا يجب لان الذين صيغة المذكرين والاول اظهر وحكموا بان اطفال
المشركين في النار مع ابائهم وجوزوا ان يبعث الله نبيا يعلم انه يكفر بعد
النبوة وقضوا بان من ارتكب كبيرة فقد كفر وخرج من الملة وهو مخلد في النار
النجدات اصحاب نجدة بن عامر وقيل عاصم الحنفي كان من شانه

انه خرج من اليمامة مع عسكره يريد اللحوق بالازارقة فاستقبله ابو فديك وعطية بن الاسود
الحنفي في الطائفة الذين خالفوا نافع بن الازرق فاخبروه بما احدثه نافع من تكفيره
القعدة عنه وسائر الاحداث والبدع وبايعوا نجدة وسموه امير المؤمنين وبعث ابنه
مع جيش الى اهل القطيف وقتلوا وسبوا نساءهم وقوموها على انفسهم ونكحوهن قبل القسمة
واكلوا من الغنيمة قبل القسمة فلما رجعوا الى نجدة واخبروه بذلك قال لم يسعكم
ما فعلتم قالوا لم نعلم ان ذلك لا يسعنا فعذرهم بجهالتهم واختلف اصحابه بعد ذلك
فمنهم من وافقه وعذر بالجهالات في الحكم الاجتهادي وقالوا الدين امران احدهما معرفة
الله ورسله وتحريم دماء المسلمين يعنون موافقيهم والاقرار بما جاء به الرسول جملة
فهذا واجب على الجميع والجهل به لا يعذر فيه والثاني ما سوى ذلك والناس معذورون
بالجهالات فيه اذا جهلوا وسموا بالعاذرية واجمعت النجدات على انه لا حاجة الى امام قط
وانما عليهم ان يتناصفوا فيما بينهم فان راوا ان ذلك لا يتم الا بامام يحملهم عليه فاقاموا جاز
ثم افترقوا ثلاث فرق في امور منها انهم لم يكفروا القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين
لهم في الدين والاعتقاد ولم يسقطوا الرجم ولم يحكموا بقتل اطفال المشركين
وبكفرهم وتخليدهم وحكموا بان ما كان من المعاصي عليه حد فليس وليس لصاحبه
اسم غير الاسم اللازم فيه لا يقال له كافر بل يقال له سارق او زان او قاذف
ونحو ذلك وما كان من المعاصي لعظم وزره كترك الصلاة والصوم فهو كفر وقالوا يجوز
تزويج المسلمات من الكفار وقتلهم في دار التقية الاباضية اصحاب عبد الله بن
اباض حكموا بان مخالفيهم من اهل القبلة كفار غير مشركين ومناكحتهم جائزة
وغنيمة اموالهم من السلاح والكراع عند الحرب حلال دون ما سواه ودار
مخالفيهم اولياؤهم وان مرتكب الكبيرة موحد غير مومن بناء على ان العمل جزء من الايمان
ويلتزمون بانتفائه والاستطاعة قبل الفعل وان افعال العباد مخلوقة لله وان العالم
كله يفنى اذا فني اهل التكليف وان مرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا ملة وتوقفوا
في تكفير اولاد الكفار وتعذيبهم واختلفوا في النفاق هو شرك ام لا وانه يجوز ان يبعث
الله رسولا بلا دليل ومعجزة ويكلف الله العباد بما يوحي اليه اتفقوا على تكفير علي
واكثر الصحابة وقد افترقوا اربع فرق الحفصية اصحاب ابي حفص
ابن المقدام زادوا على الاباضية بان قالوا ان بين الشرك والايمان خصلة واحدة
وهي معرفة الله ومن عرفه ثم كفر بما سواه من رسول او جنة او نار وارتكب كبيرة من الكبائر

فهو كافر لا مشرك اليزيدية اصحاب يزيد بن انيسة زادوا على الاباضية فقالوا ان الله سيـ
بعث نبيا من العجم وينزل عليه كتابا قد كتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة ويترك شريعة
محمد وحكموا على ملة الصابئة المذكورة في القرآن وحكموا بان اصحاب الحدود مشركون
وان كانت معصية صغيرة كانت او كبيرة شرك الحارثية اصحاب ابي الحارث
الاباضي خالفوا الاباضية في القول بالقدر كما قالت المعتزلة وفي الاستطاعة قبل الفعل
القائلون بطاعة لا يراد بها الله زعموا ان العبد اذا فعل ما امر الله به وان
لم يقصد الله به يكون مطيعا ويكون العجاردة اصحاب عبد الرحمن وقيل عبد
الكريم بن عجرد وافقوا النجدات في مذاهبهم وزادوا عليهم بان قالوا تجب البراءة من الطفل
حتى يدعى الى الاسلام ويجب دعاؤه اذا بلغ وقضوا بان اطفال المشركين في النار
وتفرقوا عشر فرق منهم الميمونية اصحاب ميمون بن خالد قالوا
بان القدر كما قالت المعتزلة وبان الاستطاعة قبل الفعل وبان الله يريد الخير دون الشر
وبان الله لا يريد المعاصي وبان اطفال الكفار في الجنة ونقل عنهم انهم يجوزون
نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات اولاد الاخوة واولاد الاخوات وانكار سورة
يوسف من القرآن زعموا انها قصة من القصص ولا يجوز ان يكون قصة العشق
من القرآن منهم الحمزية اصحاب حمزة بن ادرك وافقوا الميمونية في ما ذهبوا
وخالفوهم واطفال الكفار وقالوا انهم في النار منهم الشعيبية
اصحاب شعيب بن محمد وافقوا الميمونية وبدهم الا في القول بالقدر
الحازمية اصحاب حازم بن عاصم موافقوا الشعيبية وحكي عنهم انهم يتوقفون في امر علي
رض ولا يصرحون بالبراءة عنه ويصرحون بالبراءة عن غيره الخلفية اصحاب خلف
الخارجي وهم خوارج كرمان اضافوا القدر خيره وشره الى الله وقضوا
بان اطفال المشركين في النار ولا عمل لهم ولا شرك الاطرافية وهم فرقة
على مذهب حمزة في القول بالقدر ورئيسهم غالب بن شاذك من سجستان الا انهم
عذروا اصحاب الاطراف في ترك ما لم يعرفوه من الشريعة اذا اتوا بما يعرف لزومه
من جهة العقل ووافقوا اهل السنة في نفي القدر وفي اصولهم ونقل عنهم الوقف
في امر علي رض المعلومية هم كالحازمية الا انهم قالوا ان من
لم يعلم الله بجميع اسمائه وصفاته فهو جاهل به فاذا علمه بجميع اسمائه وصفاته فهو مؤمن
وان افعال العباد مخلوقة له المجهولية هم ايضا كما كان فيه غير انهم قالوا

من علم الله ببعض صفاته فهو عارف به مومن وافعال العباد مخلوقة لله تع وكل واحد
منهما يكفر الاخرى   الصلتية اصحاب عثمان بن ابي الصلت وقيل ابن الصلت
كالعجاردة الا انهم قالوا بان الرجل اذا اسلم واستجار اذا اسلم واستجار تولناه وتبرانا
من اطفاله حتى يدركوا فيقبلوا الاسلام وذلك عن جماعة منهم ليس لاطفال المسلمين
والمشركين ولاية ولا عداوة حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقروا
من العجاردة الثعالبة اصحاب ثعلبة ابن عامر قالوا بولاية الاطفال صغارا كانوا
او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ وقد نقل عنهم ايضا انه ليس للاطفال حكم
من ولاية ولا عداوة حتى يدركوا ويرون ايضا اخذ الزكوة من العبيد اذا استغنوا
ودفعها اليهم اذا افتقروا وقد صاروا اربع فرق   منهم الاخنسية اصحاب
اخنس ابن قيس انفرد من العجاردة بان قالوا بالتوقف في جميع من كان في دار التقية
من اهل القبلة الا من عرف منه ايمان او كفر وحرموا الاغتيال بالقتل
لمخالفيهم وسرقة اموالهم ونقل عنهم انهم جوزوا تزويج المسلمات من مشركي قومهم
المعبدية اصحاب معبد بن عبد الرحمن خالف الاخنسية في تزويج المسلمات
من المشركين والثعالبة في اخذ الزكوة من العبيد ودفعها اليهم   الشيبانية
اصحاب شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة   المكرمية اصحاب
مكرم العجلي انفردوا عن الثعالبة بان قالوا تارك الصلوة كافر لا لاجل ترك الصلوة
بل لجهله بالله لان العارف بالله وبانه المطلع على سره وعلنه والمجازي على طاعته
ومعصيته لا يتصور منه الاقدام على المعصية ما لم يغفل عن ذلك الموقف فطردوا
ذلك في كل كبيرة وتمسكوا بقوله عم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن الخبر
لا على اعمالهم التي هم فيها فانها موقوف بزوالها فاذا وصل الى اخر عمره فان كان
تلك الحالة مؤمنا تولاه الله وان كان كافرا عاداه وكذا نحن نواليه ونعاديه
عند موافاة الموت قال الآمدي فاذا حاصل فرق الخوارج عشرون وذلك
لان العجاردة عشرة لضمها الى الستة السابقة يصير ستة عشر وينشعب من
الثعالبة والاباضية اربع فرق اخرى فالمجموع   من الفرق الاسلامية
المرجئة تطلق على معنيين احدهما التاخير ومنه قوله تع قالوا ارجه واخاه اي امهله
واخره والثاني اعطاء الرجاء وتسميتهم بالمرجئة اما بالمعنى الاول لانهم كانوا يؤخرون
العمل عن النية والعقد واما بالمعنى الثاني لانهم كانوا يقولون لا يضر مع الايمان

معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وفرقهم خمس   اليونسية اصحاب يونس النمري
قالوا الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له وترك الاستكبار عليه والمحبة بالقلب فمن
اجتمعت له هذه الخصال فهو مؤمن وما سوى ذلك من الطاعات فليس من الايمان
ولا يضر تركها حقيقة الايمان ولا يعذب على ذلك اذا كان الايمان خالصا وزعموا
ان ابليس كان عارفا بالله وحده غير انه كفر باستكباره عليه فلذلك قوله تع ابى واستكبر
وكان من الكافرين   العبيدية اصحاب عبيد المكذب زادوا على اليونسية
بان قالوا ان علم الله لم يزل شيئا غيره وان كلامه لم يزل غيره وان كلامه شيء
غيره وكذلك سائر الصفات وزعموا ان الله تع على صورة انسان وحملوا عليه
قوله عم خلق آدم على صورته   الغسانية اصحاب غسان الكوفي زعموا ان
الايمان هو المعرفة بالله ورسوله والاقرار بما جاء من عندهما اجمالا دون
التفصيل والايمان يزيد ولا ينقص وزعموا ان قائلا لو قال اعلم ان الله قد
حرم اكل الخنزير ولا ادري هل الخنزير الذي حرمه هذه الشاة ام غيره كان
مؤمنا ولو قال اعلم ان الله تع قد فرض الحج الى الكعبة ولا ادري اين الكعبة
ولعلها بالهند كان مؤمنا وكذا لو قال اعلم ان بعث محمدا رسولا هو الذي بالمدينة
ام غيره كان مؤمنا ومقصودهم ان امثال هذه الاعتقادات امور وراء الايمان
فان عاقلا لا يشك في هذه الاشياء الامور ومن العجب ان غسان كان يحكي عن
ابي حنيفة رح مثل مذهبه ويعده من المرجئة افتراء عليه يحجد العمل كيف
يترك العمل   الثوبانية اصحاب ثوبان المرجي زعموا ان الايمان هو
المعرفة والاقرار بالله ورسله وبكل ما لا يجوز في العقل ان يفعله ولما
ما جاز العقل تركه فليس من الايمان ومن القائلين بمقالته ابو مروان غيلان
بن مروان الدمشقي وابو شمر ويونس بن عمر وابو الفضل الرقاشي ومحمد بن شبيب
والعتابي اتفقوا جميعا على ان الله تع لو عفا عن عاص في القيامة عفا عن كل
عاص مؤمن مثل حاله وان اخرج من النار واحدا اخرج من النار واحدا لو خرج
من هو مثل حاله ولم يجزموا ان المؤمنين من اهل التوحيد يخرجون من النار
وجمع غيلان بين الارجاء والقول بالقدر والخروج على الامام حيث قال بان
الامام يجوز ان يكون قرشيا   التومنية اصحاب ابي معاذ التومني زعموا
ان الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار بما جاء به الرسول

من جهة تحت دون غيرها ومنهم من نفى النهاية عنه مطلقا واتفقوا على جواز حلول الحوادث
بذاته تع وزعموا انه انما يقدر على الحوادث الحادثة في ذاته دون الخارجة عن ذاته واوجبوا
على الله ان يكون اول شيء خلقه حيا يصح منه الاستدلال وزعموا ان النبوة والرسالة صفتان
قائمتان بذات الرسول سوى الوحي اليه وسوى امر الله له بالتبليغ عنه وسوى المعجزة على يديه
وسوى عصمته عن المعاصي وصاحبها اي صاحب تلك الصفة هو الرسول وان من كان فيه تلك الصفة فانه يجب
على الله ارساله لا غيره وقد يكون مرسلا فاجازوا ان يكون الرسول غير مرسل ولم يجيزوا مرسلا
غير رسول وكل مرسل رسول من غير عكس وان الرسالة لا يجوز عزله عن كونه رسولا بخلاف المرسل
فانه يجوز عزله وزعموا انه لا يجوز في الحكمة الاقتصار على رسول واحد وجوزوا وجود امامين
في عصر واحد وحكموا بان عليا ومعاوية كانا امامين في عصر واحد غير ان امامة علي كرم الله وجهه على
وفق السنة وامامة معاوية على خلاف السنة ومع ذلك اوجبوا طاعة رعيته وزعموا
ايضا ان الايمان هو الاقرار الذي وجد في الذر حين قال تع الست بربكم قالوا بلى فقولهم
حال كونه جاز هو الايمان وان ذلك الايمان باق في جميع الخلائق على السوية غير المرتدين
وايمان المنافقين مع كفرهم كايمان الانبياء عليهم السلام لاستواء الجميع في ذلك وان الايمان
بالشهادتين ليس بايمان الا الذي بها بعد الردة فهذه اثنان وسبعون فرقة عشرون
معتزلة واثنان وعشرون شيعة وعشرون خوارج وخمس مرجئة وثلث نجارية وفرقة
جبرية وفرقة مشبهة من كبار الفرق الاسلامية الناجية التي استثناها الرسول
من الفرق الهالكة وقال كلهم في النار الا واحدة قيل ومن هم يا رسول الله قال ما انا عليه
واصحابي وهم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة وذلك لانهم لم يخلطوا
اصولهم بشيء من بدع الهالكين بل هم مجمعون على حدوث العالم خلافا لبعض غلاة
الشيعة القائلين بقدمه وعلى وجود البارئ تع وخالف فيه البطنية حيث
قالوا انه لا موجود ولا معدوم وانه لا خالق ولا معبود سوى الله تع خلافا للقدرية
وانه قديم لم يزل ولا يزال خلافا للخابطية حيث اثبتوا للعالم الها محدثا والمعمرية
حيث قالوا انه لا يوصف بالقدم وانه متصف بصفات الجلال من العلم والقدرة
والارادة ونحوها خلافا لنفاة الصفات وانه لا شبه له خلافا للمشبهة ولا ضد ولا ند
خلافا للخابطية حيث اثبتوا للعالم الهين قديم ومحدث خلافا للدرارمية حيث قالوا انه
موجد بالات حادثة في ذاته وانه قادر على ايجاد الحوادث القائمة بذاته دون الخارجة عنها
وانه ليس في جهة ولا حيز خلافا للمشبهة وانه لا يصح عليه الحركة والانتقال خلافا

لما قاله زعيم الكرامية ابو عبد الله بن محمد بن الكرام وانه يستحيل عليه الجهل خلافا للمعتزلة
حيث قالوا انه لا يعلم نفسه ولا شيئا سواه حيث قالوا انه قادر على ان يكذب ويظلم وكذا
لا يصح عليه شيء من صفات النقص لكونه جسما وكما ودعا على ما يقوله المشبهة وانه مرئي
للمؤمنين في الاخرة بالابصار خلافا لسائر الفرق وانه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن خلافا
للقدرية حيث قالوا ان الله شاء الايمان من الكافر وهو لم يؤمن ولم يشأ الكفر والمعاصي
مع انها وقعت وانه غني عن الكائنات لا يحتاج الى شيء من الجهة والحيز خلافا لما يقوله المشبهة
ولا يجب عليه شيء خلافا للتناسخية حيث قالوا العالم فعل الله بطبعه والقدرية حيث
اوجبوا عليه شيئا من الثواب والعقاب ورعاية الاصلح وانه ان اثاب فبفضله
وان عاقب فبعدله لا كما تقوله القدرية بالاستحقاق وفعله غير معلل بالغرض خلافا للمعتزلة
ولا حاكم سواه فلا يثبت حكم قبل الشرع خلافا للقائلين بالحسن والقبح العقليين
لا يوصف فيما يفعله او يحكم بجور ولا ظلم خلافا لهم وهو غير متبعض خلافا للمشبهة
حيث اثبتوا له الاعضاء وليس له حد ونهاية بالمعنى الذي بيناه في الابيات
خلافا لبعض الكرامية والزيادة والنقصان في مخلوقاته ومبدعاته خلافا للنظام
حيث قال ان الله خلق العالم دفعة وليس التقدم والتأخر الا في الظهور والكمون
واجمعوا على لذاتها والجسمانية وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان
خلافا للاسماعيلية في جميع ذلك الموجبين للشرائع والجنة والنار مخلوقتان
قبل قيام الساعة خلافا للبهشمية واهل الجنة مخلدون فيها وكذا اهل النار
من الكفار خلافا للجهمية وبعض المعتزلة ويجوز ان يعفو الله عن بعض العصاة
خلافا للمعتزلة وشفاعة الانبياء والاولياء ومن له قدر عند الله لاسقاط ذنوب
العصاة حق خلافا لهم وبعثة الرسل بالمعجزات حق من لدن آدم الى محمد عم ولا نبي بعده
خلافا للبزيعية من الاباضية واهل بيعة الرضوان وكذا اهل بدر من اهل الجنة
خلافا للشيعة والخوارج الذين يكفرون اكثرهم والامام يجب على المكلفين خلافا
للمعتزلة والشيعة والامام الحق بعد النبي عم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي
والافضلية بهذا الترتيب خلافا للشيعة ولا يكفر احد من اهل القبلة كما يكفر الشيعة
والخوارج الا اذا قال بما ينفي الصانع الحكيم القادر العليم كما قالت به الحلولية
او بما فيه شرك كقول الخابطية الاله قديم وحادث او بما فيه انكار النبوة
كقول الغالية ان محمدا عم لم يرسل جبرائيل من الله عليه بل انما ارسل الى

415

التوبة في اللغة الرجوع وفي الشرع الندم على معصية
من حيث هي معصية مع العزم ان لا يعود اليها اذا قدر عليها
فقولنا من حيث هي معصية لان من ندم على [illegible] شرب الخمر
لما فيه من الصداع وتبذير العقل وافلاس المال والوصل لم يكن
تائبا شرح مواقف

٤١٥

على او فيه الكفار لما علم مجيئه به ضرورة كما يكاد الباطنية ظاهر الشرايع او الكافر لجمع
عليه كاستحلال المحرمات واما ما عدا ذلك فالقائل به مبتدع غير كافر وللفقهاء
احكام في اهل الاهواء والبدع تفصيلها خارج عن صناعتنا هذه فمن اراد الاطلاع
عليها فليطالع كتب الفقه ولما وفق الله لاتمام ما قصدنا من تحقيق مقاصد المواقف
وتسديد واستقصاء ما جوزنا من تهذيب مباني هذا المرام فلنختم الكلام حامدين لله
على نعمائه مصلين على محمد خاتم انبيائه وخيرة اصفيائه وصحبه واحبائه سائلين
من الله ما سأله المصنف من ان يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغ بعد الهداية
ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا للاقتداء برسول الله واصحابه والتابعين لهم
باحسان ويعفو عن طغيان القلم والخلل وما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل
وان يعاملنا بفضله ورحمته انه هو الغفور الرحيم تم [illegible] يوم الاثنين منتصف
ربيع الاول سنه سبع وستين وسبعمايه